

dynamiques individuelles
de **sécularisation**
le cas des personnes de tradition
musulmane en Belgique

Outil de Réflexion

TABLE DES MATIÈRES

Note de l'éditeur	2
Présentation des Contributeurs	3
Note d'analyse du Centre d'Action Laïque	5
1. Cadre d'étude.....	2
2. Méthodologie adoptée par le CIERL	2
3. Quelques idées-forces et principaux constats	2
4. Conclusion et perspectives	2
Rapport final	13
Introduction	14
1 ^{ère} partie. Aspects théorique	16
I. La problématique des identités musulmanes sécularisées dans la recherche scientifique	17
II. Clarifications théoriques	20
1 ^{re} mise au point : la notion d'« identité »	20
2 ^{de} mise au point : le « processus de sécularisation »	21
III. Quelles dénominations pour quelles réalités ?	24
Remarques liminaires	24
Panorama des expressions employées	25

Typologies relatives au cas belge	27
2 ^e partie. Enseignements empiriques	30
I. Méthodologie	31
Méthode employée	31
Bilan du travail de terrain	31
II. Parole publique et création d'une image identitaire collective	33
Éléments de contextualisation	33
Détour par la France	33
La situation en Belgique	36
L'avis des laïques de tradition musulmane	36
III. Pluralité des types d'identifications individuelles	38
Diversité des profils et des parcours des laïques de tradition musulmane	38
Diversité des registres discursifs	38
IV. Dynamiques individuelles de sécularisation	40
Génération et sécularisation	41
Facteurs de sécularisation individuelle	41
Estimations quantitatives	44

(Re)construction d'une identité séculière	46
Double marginalisation	47
Polarisation identitaire	48
V. Le rapport à la laïcité des laïques de tradition musulmane	51
Rapport au principe de laïcité	51
Rapport à la laïcité organisée	51
VI. Prolongements potentiels	53
Une enquête quantitative	53
Une nouvelle enquête qualitative par entretiens individuels	53
D'autres méthodes sociologiques	54
D'autres approches disciplinaires	55
Conclusion	56
Bibliographie	57

Note de l'éditeur

Dans le cadre des travaux de son groupe de travail « Convergences Laïques », le Centre d'Action Laïque (CAL) a fait appel au Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL) de l'ULB pour la réalisation d'une étude préalable sur les dynamiques de sécularisation des populations d'origine musulmane en Belgique francophone.

L'étude a été réalisée entre le 1^{er} janvier et le 30 juin 2014 par Stéphane Jonlet, chercheur à l'Observatoire des religions et de la laïcité, dépendant du CIERL, et sous la direction scientifique de Jean-Philippe Schreiber, professeur à l'ULB et directeur de recherches au FNRS.

L'étude propose des analyses qui, même si elles s'écartent de la perspective initialement envisagée par le CAL, constituent une source de réflexion intéressante à partager avec le public.

Le présent Outil de Réflexion reprend le texte intégral du rapport réalisé par le CIERL, précédé d'une note d'analyse du rapport rédigée par Fatima Bourarach du CAL, qui met en exergue les aspects particulièrement pertinents de celui-ci en lien avec nos préoccupations initiales.

Contributeurs

Stéphane Jonlet, auteur du rapport
Chercheur au Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité - Université libre de Bruxelles

Fatima Bourarach, auteure de la note d'analyse
Diplômée en Sciences de l'éducation et en Sciences politiques de l'Université libre de Bruxelles
Ancienne responsable des programmes d'éducation populaire/éducation permanente du Centre d'Action Laïque
Spécialiste de programme adjointe, secteur des Sciences humaines et sociales à l'Unesco, bureau du Maghreb.

Note de l'éditeur : analyse du rapport

Par Fatima Bourarach

1. Cadre de l'étude

Interpellé par des citoyens belges d'origine musulmane, se revendiquant laïques et se plaignant d'une « double marginalisation » - d'une part de leur communauté d'origine à cause de leur distance affichée avec la religion et, d'autre part, des partis politiques, syndicats, médias et de leurs contemporains les assignant souvent à une supposée identité religieuse -, le CAL a souhaité réaliser une étude dont l'ambition est d'objectiver ce phénomène en particulier, tout en se fondant sur une enquête plus large en lien avec les dynamiques de sécularisation, voire de laïcisation, qui traversent ces populations.

Le CAL a dès lors fait appel au CIERL-ULB pour la réalisation d'une étude qualitative sur une durée de six mois.

2. Méthodologie adoptée par le CIERL

Le cadre méthodologique adopté par le CIERL est celui d'une étude préalable à une recherche qualitative.

L'approche consiste à tenter de comprendre les trajectoires des personnes ayant évolué, par le passé, dans un contexte imprégné

d'islam et qui ont développé une identité sécularisée. Le moyen : des entretiens dont l'ambition est de s'intéresser à la façon dont ces personnes racontent leurs démarches d'éloignement des croyances et pratiques musulmanes, aux difficultés qu'elles rencontrent en raison de leur position singulière au sein de la société belge et d'identifier leur rapport à la laïcité.

Vingt-sept personnes ont été rencontrées. Les profils de ces témoins présentent volontairement une certaine variété concernant le sexe, l'âge et l'origine (Maroc, Turquie, Tunisie, Liban, Algérie, Pakistan, Iran). La majorité des répondants habitent Bruxelles. Les autres résident à Liège ou à Charleroi.

Le rapport comprend deux sections. La première rassemble une série d'informations et de réflexions de nature théorique sur le thème des identités musulmanes en général, la seconde a pour ambition de proposer une série de données et de clés de compréhension des réalités sociales vécues par les laïques de tradition musulmane.

3. Quelques idées-forces et principaux constats

Une importante partie de l'étude est consacrée à une série d'informations et réflexions théoriques sur les « identités musulmanes », s'appuyant principalement sur une approche sociologique du « fait religieux ».

L'absence d'une analyse politique et sociologique de la question des « identités laïques » oblige une lecture « en creux » du rapport CIERL, ce qui nous a permis de dégager quelques idées-forces et les formuler en constats :

Constat 1. Les « musulmans sécularisés », une « immense majorité silencieuse », peu connue et peu étudiée en Belgique

D'après Jocelyne Césari, citée dans le rapport CIERL, en France, on parlerait sans détour de « musulmans sécularisés ». Il s'agit principalement de personnes qui pour la plupart sont nées ou scolarisées en France, lesquelles, sans toujours se conformer aux règles du culte, considèrent la référence islamique comme une partie de leur héritage familial et culturel. Ils représenteraient une « immense majorité silencieuse » qui positionne la référence islamique dans la sphère du privé, voire de l'intime.

Ainsi, d'après un autre chercheur (Franck Fregosi), cité également dans le rapport, l'existence de personnes nées musulmanes et adhérant à des systèmes de pensée, à des philosophies d'inspiration rationaliste et laïque et à des idéologies politiques sécularisées (socialisme, marxisme, idéal des droits de l'homme, féminisme...) n'est pas un phénomène nouveau. Nombreux sont les individus issus de l'immigration maghrébine qui ont milité dans des mouvements syndicaux, politiques, ouvriers ou étudiants en créant par exemple des sections « immigration » dans le monde syndical et politique ou en s'investissant dans l'associatif socioculturel et antiraciste. Mais on peut lire également que si ces militants, par leur cadre idéologique de référence et leur action, étaient clairement laïques, ils n'éprouvaient pas pour autant le besoin de se définir spécifiquement comme « musulmans laïques ».

Il est relevé que l'absence de recherches de ce type en Belgique est due notamment au faible intérêt pour la question de l'islam en général, lié à l'absence d'un passé colonial en terre musulmane (contrairement à la France), mais aussi à un « cadrage mental » engendré par les profonds clivages qui entourent les débats sur les problématiques d'intégration, de diversité culturelle et de gestion du culte musulman, tels qu'ils sont menés et traités actuellement dans les champs politique et médiatique.

Constat 2. Des chiffres précieux et interpellants existent

Quelles que soient les réserves que l'on peut émettre par rapport aux chiffres, des études quantitatives importantes existent, nous donnant une certaine vue sur le potentiel de sécularisation en Belgique.

En effet, le rapport CIERL reprend un tableau présentant les résultats de différentes études (FRB, UCL, ULB). À l'analyse de ce tableau, on peut aisément constater que les croyants et pratiquants réguliers ne représentent qu'une minorité des personnes rentrant sous le label « musulmans »¹.

Un autre constat important à nos yeux est celui du nombre considérable de « croyants et pratiquants privés » (ceux pour qui la croyance et la pratique relèvent de la sphère strictement privée) et d'agnostiques.

	Enquête FRB		Enquête Dasseto (UCL)	Enquête Torrekens (ULB)
	Belgo-Marocains	Belgo-Turcs		
Croyants et pratiquants réguliers	12,2%	6,3%	30 à 40%	10%
Croyants et pratiquants privés, +/- occasionnels	86,3%	39,3%		
Agnostiques pratiques (musulmans culturels)			45%	60 à 70%
Athées, aconfessionnels déclarés	0,2%	5,3%		

1. Le rapport du CIERL reprend également une étude allemande que nous n'avons pas reprise ici. Nous nous sommes limités aux études belges.

Constat 3. Difficulté d'émergence d'une présence collective de laïques de tradition musulmane

Nous pouvons lire dans le rapport CIERL qu'en Belgique, contrairement à la situation française², les différentes tentatives d'apparitions publiques de musulmans laïques ne constituent pas à proprement parler un « champ », un espace structuré de positions sociales. Quelques tentatives isolées pour faire exister une *parole alternative* dans l'espace public ont vu le jour, telles celles du CLAM (Centre laïque arabo-musulman)³ qui a joué un rôle fédérateur et constitue encore une référence prégnante pour toute une génération d'intellectuels et de militants de la cause laïque à Bruxelles. Forgé autour de quelques personnalités charismatiques, le CLAM a représenté, pendant près de 10 ans, le projet le plus abouti d'une présence collective des laïques de tradition musulmane au sein de l'espace public belge.

D'autres associations et groupes informels sont cités dans le rapport. D'une part, les associations jouissant d'une certaine visibilité, telles que le Centre culturel Omar Khayam, l'Association de la pensée d'Atatürk en Belgique, Arab Women's Solidarity Association-Belgium (AWSA) ou encore le Centre culturel arabe de Liège... qui abordent régulièrement la thématique de la laïcité lors de leurs activités et représentent des points d'ancrage précieux pour certains laïques de tradition musulmane, mais aucune d'entre elles n'a véritablement pour vocation de rassembler l'ensemble de ceux-ci ni de devenir leur porte-parole dans la sphère publique belge⁴.

2. Le rapport CIERL cite l'exemple du « Mouvement des Maghrébins laïques de France » qui en dénonçant les préjugés visant les Maghrébins et en promouvant le combat contre l'intégrisme musulman a pour objectif de constituer un lobby maghrébin laïque qui pourrait faire contrepoids à celui des islamistes.

3. Fondé par Mahfoud Romdhani.

4. NDLR : à noter que les fondateurs de ces différentes organisations sont tous d'origine non maghrébine. Ils proviennent respectivement de Tunisie, d'Iran, de Turquie, du Liban. L'Espace Magh aurait pu s'imposer comme fer de lance. Si la laïcité était une des valeurs phares de sa constitution, dans la pratique, l'Espace Magh semble s'en méfier. Les tentatives de rapprochement avec le CAL et avec Bruxelles Laïque n'ont d'ailleurs pas été concluantes.

D'autre part, sont cités des groupes spécifiquement dédiés à la réflexion et à l'échange entre des personnes de tradition musulmane se retrouvant autour d'une même conception de la laïcité. Des exemples peuvent être trouvés à Bruxelles, Liège et Charleroi, regroupant à chaque fois un petit nombre d'intellectuels, de médecins ou de militants politiques désireux de pouvoir partager leurs idées et de se retrouver entre eux. Ces groupes préfèrent néanmoins rester discrets et n'ont en tout cas pas de volonté de représenter les laïques de tradition musulmane.

Constat 4. Les laïques de tradition musulmane, un groupe très diversifié

Il est souligné que les laïques de tradition musulmane forment un groupe très diversifié en termes de caractéristiques et de parcours biographiques mais avec des points communs : toutes et tous partagent le fait d'avoir développé une identité séculière, c'est-à-dire dont la référence principale est autre que religieuse. Venant de milieux marqués par l'importance de l'islam, ils ont, chacun à leur manière, construit leur histoire personnelle en puisant dans d'autres répertoires de sens que le répertoire religieux. Ce qu'ils ont de commun c'est donc l'expérience d'un processus de construction identitaire détaché du religieux, dans le contexte particulier qui est celui de l'islam en Belgique.

Le rapport relève que le contenu des références identitaires des laïques de tradition musulmane est très varié. Ce contenu peut être :

- lié à la particularité de l'origine nationale (ceux qui font référence à l'œuvre d'Atatürk ou de Bourguiba, militants de la gauche libanaise, opposants politiques marocains... dont le combat était en partie lié à une forme de résistance à l'influence de l'islam dans la vie publique) ;
- lié à des idéologies à tendance séculière (marquées par des mouvements tels que le féminisme et les organisations des droits de l'homme) ;

- influencé par des courants philosophiques, libres penseurs musulmans passés (soufisme) ou contemporains (les nouveaux penseurs de l'islam) ;
- attaché à une référence à « l'islam des parents », tranquille et discret ;
- inspiré par la nostalgie d'une civilisation « âge d'or » passée de l'islam (Andalousie).

Constat 5. Un sentiment de double marginalisation réel mais à nuancer

Assignation identitaire

Les personnes rencontrées dans le cadre de l'étude déclarent en effet subir des discriminations en raison de leur appartenance supposée à la communauté musulmane. Elles se disent renvoyées systématiquement vers leurs origines, réelles ou supposées. Les discriminations, vécues en raison de l'assimilation à la figure musulman/étranger, renvoient à la « nature profonde de musulman ».

Suspicion

Le rapport relève des risques potentiels de rejet de la part de la « communauté » d'origine envers ceux qui prennent leur distance avec l'islam ou s'en distancient de manière aconfessionnelle déclarée (pressions morales). Ces rapports tendus peuvent être particulièrement sensibles au sein des sphères familiales : suspicion, accusation de trahison de la « communauté ».

Les origines de cette double marginalisation

- Les rapports sociaux ont tendance à être de plus en plus fréquemment lus en termes de rapports identitaires. Par ailleurs, l'essor de la « question musulmane » ces dernières années est venu renforcer le processus.
- Sentant le besoin de réaffirmer les clivages, en toute

logique, les personnes convaincues de la pertinence d'une division de la société selon ces clivages ont tendance à rejeter, consciemment ou non, ceux qui ne s'identifient pas clairement à un camp.

- En questionnant les frontières identitaires et en brouillant les limites des deux camps, il semblerait que les laïques de tradition musulmane suscitent des réactions radicales.
- Dans ce contexte, ils occupent une position relativement délicate : qu'ils soient vus comme « des musulmans qui se seraient sécularisés » ou comme des « Occidentaux qui seraient teintés d'islam ». Si cette position ne semble pas leur poser de soucis dans la vie quotidienne, il n'en va pas de même quand il s'agit de raconter, d'expliquer leur place dans le récit collectif.

Tout n'est pas noir

Cette double marginalisation existe réellement mais, conclut le rapport, il ne faut pas pour autant en déduire une forme de symétrie entre les deux marginalisations (assignation identitaire/ rejet par la communauté d'origine). Il semble qu'au quotidien, les laïques de tradition musulmane rencontrent très peu de difficultés. Leur vie n'est pas en permanence déterminée et compliquée par leur position particulière dans la mise en scène identitaire. Si des questions sur leurs parcours et opinions se posent, elles sont davantage liées à de la méconnaissance qu'à de la malveillance.

Constat 6. La sécularisation des laïques de tradition musulmane : progression et paradoxes

Le rapport CIERL souligne que l'impression générale qui ressort des témoignages recueillis est celle d'un véritable paradoxe. Le « métissage laïco-musulman » paraît progresser, être expérimenté de différentes façons par des personnes aux profils variés ; il s'engage sur la voie d'une certaine normalisation dans la vie quotidienne mais, dans le même temps, il semble de plus en plus difficile, pour les personnes qui sont au cœur de cette nouvelle manière d'être et de se définir, de raconter leur histoire personnelle selon les catégories forgées par un climat de polarisation identitaire réducteur.

Constat 7. Le rapport des laïques de tradition musulmane à la laïcité organisée : entre méconnaissance et attentes peu claires, existe une relation globalement apaisée

Rapport au principe de laïcité

Sans grande surprise, tous les laïques de tradition musulmane interrogés se disent adhérer à une forme de laïcité. Ils divergent sur la signification attribuée au terme : la laïcité est comprise de différentes façons selon l'interlocuteur. La polysémie du terme laïcité attise une certaine méfiance : il existerait pour certains répondants une « bonne laïcité » (une laïcité de liberté et de tolérance dont le but est de permettre une cohabitation harmonieuse et respectueuse entre les différentes convictions présentes au sein de la société) et une « laïcité pervertie » (laïcité de combat antireligieuse et dont l'objectif tiendrait presque dans l'éradication de toute forme de croyance irrationnelle).

Deux autres oppositions radicales se manifestent (minoritaires) : certains reprocheraient à la laïcité son « acharnement monomane » contre les symboles musulmans. D'autres, au contraire, reprochent aux laïques d'avoir renoncé au combat

anticléricale et de se compromettre en allant jusqu'à accepter de discuter avec des imams qu'ils jugent infréquentables.

Rapport à la laïcité organisée

Les opinions sont également assez variées.

- Il y a un contraste entre certains laïques de tradition musulmane très bien informés sur les positions du CAL et d'autres qui n'ont pratiquement aucune notion des formes organisées du courant laïque, ignorant jusqu'à leur existence.
- Beaucoup n'ont pas de grief particulier à adresser au CAL et complimentent son action.
- « On n'est pas assez soutenu » : reproche d'un manque de soutien aux laïques de tradition musulmane. Néanmoins très peu d'indications sur le type de soutien attendu, s'agissait-il plus d'une posture spontanée que d'une réelle ébauche de projet ?
- Un autre reproche plus ciblé sur le CAL se rapporte à la confusion entre laïcité politique et laïcité philosophique ou, comme certains l'ont exprimé, entre la laïcité de l'État et la laïcité des citoyens. Si un consensus est perceptible autour du principe de la laïcité de l'État et de la nécessité de l'approfondir en Belgique, un réel malaise vient de la confusion qui règne entre cet objectif et celui de la promotion d'une forme de laïcité philosophique.

4. Conclusion et perspectives

Le rapport du CIERL, par la démarche de sociologie du « fait religieux » adoptée par le chercheur, met en lumière la nécessité de pousser plus loin l'analyse de la question des dynamiques de sécularisation des laïques de tradition musulmane. Il conviendrait donc de poursuivre la démarche, de la compléter afin de répondre plus complètement à l'objectif initial.

Rapport final

Introduction

La présente recherche a été consacrée au phénomène de sécularisation qui traverse les populations musulmanes de Belgique. Plus précisément, elle a tenté d'apporter une meilleure compréhension du vécu des personnes résidant en Belgique et qui, étant liées d'une manière ou d'une autre au « monde musulman », se sont éloignées des pratiques et croyances religieuses. L'hypothèse principale qui a présidé à la conception de l'étude était celle de l'existence d'un phénomène de « double marginalisation » subi par ces personnes : d'un côté de la part de musulmans qui les rejettent en raison de la distance qu'ils affichent envers la religion ; d'un autre côté de la part d'acteurs institués de la société belge qui les assignent à une supposée identité religieuse. Le but de cette recherche consiste à apporter un regard objectif sur ce phénomène de « double marginalisation » tout en le situant dans le contexte plus large des dynamiques de sécularisation qui se développent au sein des populations musulmanes de Belgique.

Travailler sur la sécularisation des musulmans peut se faire de différentes façons selon le point de vue adopté. Une première perspective consisterait à adopter un regard surplombant, de type philosophico-politique voire théologique, de retracer en quelque sorte une « histoire des idées laïques » et d'en envisager les perspectives d'évolution au sein des mondes musulmans. C'est la

démarche adoptée par une série d'intellectuels qui, ces dernières années, ont apporté leur contribution argumentée à l'élaboration d'un « islam éclairé » compatible avec les valeurs et principes de la laïcité⁵. Tel n'est pas l'enjeu de ce travail. Celui-ci ne vise en effet pas à prendre position dans les débats normatifs qui entourent ces questions mais à les informer, à les nourrir en leur apportant des clés de compréhension et des éléments de réflexion rigoureux.

Une seconde voie pour l'examen des dynamiques de sécularisation des populations musulmanes serait de s'attacher à décrire la façon dont les croyances et pratiques de l'islam en Belgique se vivent sous un mode de plus en plus sécularisé. Différents travaux scientifiques ont ainsi pu montrer dans quelle mesure le rapport au religieux a tendance à s'individualiser (Cesari, 2004 ; Mandaville, 2003 ; Roy, 2000) ou comment l'injonction de la « privatisation du religieux » se répand et est intériorisée par les musulmans de Belgique et d'Europe (Asad, 2003 ; Fadil, 2012). Les résultats des travaux scientifiques qui se placent dans cette perspective seront évoqués à différents endroits de ce rapport.

L'approche privilégiée dans la partie empirique de cette recherche est encore différente. Elle consiste à tenter de comprendre le vécu des personnes qui, ayant évolué par le passé dans un contexte imprégné d'islam, ont développé une identité sécularisée. À travers des entretiens approfondis, on s'est ainsi intéressé à la façon dont elles racontent leur démarche d'éloignement des croyances et pratiques musulmanes, aux difficultés qu'elles rencontrent en raison de leur position singulière au sein de la société belge, à leur rapport à la laïcité ou encore à leur opinion quant à l'image publique des laïques de tradition musulmane.

Le présent rapport se divise en deux grandes sections. La première rassemble une série d'informations et de réflexions de nature théorique sur le thème des identités musulmanes sécularisées. Commencant par un passage en revue du regard posé par

5. À titre d'illustration, on peut citer les ouvrages de Arkoun (2008), Babès et Oubrou (2002), Bencheikh (1998), Benzine (2004) et Chebel (2004).

différentes disciplines scientifiques sur cette problématique, cette première section apporte ensuite quelques précisions essentielles sur les concepts d'« identité » et de « sécularisation ». Cette partie théorique se clôt avec une discussion sur les différentes façons de nommer les sujets de cette étude, en évoquant également quelques typologies permettant de mieux situer leur place singulière parmi les personnes qualifiées de « musulmanes » et vivant en Belgique.

La seconde partie du rapport propose une série de données et de clés de compréhension des réalités sociales vécues par les laïques de tradition musulmane. Elle repose en grande partie sur une enquête exploratoire dont la méthode est expliquée en entame de cette section. Elle ne néglige cependant pas les autres recherches menées sur des sujets connexes, dont les résultats principaux sont utilisés afin de contextualiser les données nouvelles et analyses amenées par le travail de terrain. Quatre thèmes sont abordés. Le premier est consacré à l'image publique des laïques de tradition musulmane. Le deuxième met l'accent sur la pluralité des situations vécues par ces derniers et sur la diversité des registres de discours qu'ils emploient à propos de la place de l'islam dans la société belge. Dans le chapitre suivant, ce sont les dynamiques individuelles de sécularisation qui sont étudiées d'un point de vue tant quantitatif que qualitatif. Le quatrième se focalise quant à lui sur le rapport que les laïques de tradition musulmane entretiennent avec la laïcité. Enfin, pour clôturer cette section, diverses pistes de prolongements à la présente étude sont évoquées.

1^{re} PARTIE

Aspects théoriques

I. La problématique des identités musulmanes sécularisées dans la recherche scientifique

La question des identités musulmanes sécularisées ne constitue pas en soi un véritable objet de recherche dans la littérature scientifique en Belgique. Si cette dernière a pu s'y consacrer par le passé, ce n'est que de façon relativement parcellaire ou en annexe à un sujet d'étude plus large. La faible tradition islamologique belge (Dassetto, 2007 : 402-404) peut sans détour être pointée comme une des raisons principales de cette lacune scientifique. L'absence de passé colonial dans le monde musulman explique en bonne partie l'ampleur relativement limitée du champ de l'islamologie belge. Ce faible développement de l'étude de l'islam en Belgique n'est toutefois pas seul responsable. Il faut également soulever le fait que les angles d'approche scientifique à partir desquels sont examinés les faits liés à la présence de l'islam en Belgique ont tendance à laisser dans l'ombre une partie de ces réalités sociales.

On peut y voir un effet du cadrage mental engendré par les profonds clivages qui entourent les débats sur les problématiques d'intégration, de diversité culturelle et de gestion du culte musulman tels qu'ils sont menés et traités actuellement dans les champs politique et médiatique. S'il est compréhensible que les chercheurs en sciences sociales tentent d'investiguer certaines des questions soulevées dans ces débats, une trop grande focalisation sur ces thèmes a pu avoir pour effet de reléguer dans l'ombre des

problématiques moins médiatisées. Il faut également relativiser l'importance de ces débats, dans la mesure où leur performativité sur les réalités sociales n'est pas absolue. Ainsi, d'un point de vue scientifique, il est parfois étonnant de mesurer le fossé qui existe entre, d'une part, la racialisation des discours nationaux et les métarécits décrivant l'islam comme un ennemi et, d'autre part, la diversité et la fluidité des attitudes développées par les musulmans européens (Cesari, 2007 ; Bowen, 2014).

On peut également pointer les conséquences des paradigmes théoriques et des traditions qui entourent les disciplines scientifiques susceptibles de se pencher sur la problématique des appartenances musulmanes atypiques⁶.

Les islamologues et orientalistes, souvent empreints d'une vision substantialiste de l'islam, se montrent généralement plus intéressés par les subtilités que recèle l'islam des textes que par les nuances et évolutions que dessine l'islam tel qu'il est vécu et pratiqué par les musulmans de Belgique. Leurs travaux ne sont donc que de peu de recours pour l'étude de cette thématique⁷.

Les sociologues et anthropologues des religions sont quant à eux restés longtemps confinés, à de rares exceptions près⁸, à l'étude des religions chrétiennes ou des nouveaux phénomènes religieux tels que le new age. En outre, la focalisation sur le puissant paradigme de la sécularisation et ses controverses théoriques a sans doute retardé l'entrée de ces chercheurs sur de nouveaux terrains d'observation. Cette lacune semble néanmoins se résorber depuis quelques années, augurant l'arrivée de nouvelles recherches potentiellement fécondes pour la compréhension des marges de l'islam belge, à condition de dépasser les écueils d'une

6. Les paragraphes suivants sont construits pour partie sur la base d'observations personnelles ainsi que sur des informations tirées de Dassetto (2007 : 402-403), Manço (2008 : 81-86) et, dans une moindre mesure, Amiraux (2012).

7. À titre purement illustratif, on pourrait citer Cuypers (2007).

8. On peut mentionner à ce titre les travaux pionniers de Felice Dassetto et Albert Bastenier. Voir Bastenier et Dassetto (1984 ; 1985), Dassetto (1997) ou Bastenier (1998).

approche trop religiocentrée manquant généralement de finesse pour appréhender une réalité contrastée (Piette, 1999 : 13-14)⁹.

Les politologues ont été un peu plus précoces que leurs collègues à se saisir des enjeux liés à la présence de populations musulmanes en Europe. Leurs domaines d'intérêt principaux se sont toutefois limités soit à la régulation institutionnelle de l'islam par les pouvoirs publics, soit aux jeux de stratégie politique et de leadership au sein des communautés musulmanes¹⁰. Ils ont donc peu d'éléments à proposer pour la compréhension des tendances sécularisatrices au sein de l'islam européen, mise à part la question précise touchant à l'émergence publique de leaders et d'intellectuels se définissant comme musulmans laïques ou athées et aux tentatives de fédération des populations musulmanes non orthodoxes ou ex-musulmanes qu'ils déploient¹¹.

Les spécialistes de droit comparé et les anthropologues du droit, après avoir longuement ignoré cette problématique, ont depuis plusieurs années produit une abondante littérature sur les rapports entre multiculturalisme et droits culturels et religieux des minorités, sur les limites juridiques des politiques d'intégration ou sur la régulation des signes religieux dans la sphère publique. Aussi intrinsèquement intéressante soit-elle, cette production foisonnante n'est cependant – presque par nature – pas tournée vers les nuances identitaires dessinées par les populations musulmanes de Belgique.

Ce type de problématique est en revanche susceptible d'intéresser les psychologues sociaux. Un certain nombre d'entre eux ont effectivement abordé la question de la sécularisation d'une partie des populations immigrées européennes provenant d'un pays à

9. La « petite sociologie de l'islam » de Michel Reeber (2005) fournit une bonne illustration de ce type de travaux qui, malgré une réelle volonté de se référer à des observations de terrain, peinent à se détacher d'un présupposé implicite considérant l'islam comme une entité qui existerait indépendamment des acteurs sociaux et permettrait dès lors de prédire leurs comportements.

10. Voir par exemple Torrekens (2009), Zibouh (2010) ou Boussetta (2000).

11. Voir Frégosi (2005) ou Mas (2006).

majorité musulmane. S'ils ont été en mesure de mettre en lumière une série de facteurs contextuels et individuels susceptibles d'influencer le degré de religiosité de ces personnes, les psychologues sont néanmoins restés pour la plupart trop profondément ancrés dans les controverses liées aux paradigmes de l'acculturation et de la sécularisation pour prêter attention aux dynamiques individuelles de création d'identités et de pratiques musulmanes hétérodoxes. Dans leurs travaux, les processus de sortie de la religion ou de revitalisation religieuse sont donc généralement envisagés comme les deux directions d'une même trajectoire linéaire, laissant de la sorte peu de place à la compréhension fine des traits spécifiques entourant les diverses démarches créatrices d'identités musulmanes hors-normes. L'attention croissante des professionnels de cette discipline aux phénomènes de bi- ou de multiculturalité – en tant que définition subjective d'une appartenance plurielle – et le développement de la psychologie interculturelle pourraient démentir ce diagnostic dans les prochaines années.

Les démographes ont également pu, de façon ponctuelle, évoquer la présence en Europe d'individus catégorisés sous le label général « musulmans » sans que ceux-ci ne soient pour autant des croyants ni des pratiquants. La plupart du temps, malheureusement, ces spécialistes se contentent de relativiser la précision des catégories auxquelles ils ont recours ou d'en clarifier les contours, sans produire pour autant de connaissances réellement nouvelles sur les groupes sociaux qu'ils décrivent. L'une ou l'autre tentative d'objectivation de l'ampleur numérique de ces populations musulmanes non croyantes ou pratiquantes peut toutefois être épinglée.

On pourrait aussi évoquer la vaste littérature qui s'est constituée dans le champ de la philosophie politique. Depuis de nombreuses années, un grand nombre d'ouvrages ont alimenté les foisonnantes controverses philosophiques qui se sont développées suite à la publication par John Rawls de *A Theory of Justice* en 1971 et à la constitution des « camps » libéraux et communautariens. Une partie non négligeable de cette production a été consacrée, ne serait-ce que partiellement, à la question des membres « minoritaires » ou

« dominés » des minorités ethniques, culturelles ou religieuses¹². Si ces contributions ont le mérite de provoquer d'intenses et intéressantes réflexions sur la problématique des musulmans « atypiques » en Occident, elles n'apportent en revanche aucun véritable apport en termes de connaissance concrète des réalités sociales dont elles se saisissent.

Enfin, les sociologues des migrations apparaissent a priori comme étant les mieux équipés afin de se saisir de la pluralité des enjeux liés à la (perte de) religiosité des populations originaires d'un pays musulman. Cependant, ceux-ci ont régulièrement ignoré les aspects identitaires, culturels et religieux des individus qu'ils étudiaient. Fidèles à une tradition que certains qualifient d'« ouvriériste », ils portaient un regard sur les immigrés qui a longtemps esquivé la dimension religieuse qui s'affirmait pourtant sous leurs yeux. Peut-être méfiants de par leur formation vis-à-vis d'un risque de culturalisation des problèmes économiques, ils tendaient à penser, comme le souligne Felice Dassetto, que le rapport à l'islam des immigrés n'était qu'un « phénomène résiduel, destiné tôt ou tard à disparaître ou à tomber dans l'insignifiance sociale » (2007 : 402).

Selon Ural Manço (2008 : 84-86), le refus d'étudier les pratiques culturelles, les phénomènes convictionnels ou les constructions identitaires religieuses que les populations issues du monde musulman mettent en avant dans le contexte européen tient également à des raisons idéologiques. Le « tabou » couvrant l'islam et ses fidèles chez ces chercheurs se justifierait principalement par leur attachement au combat contre la xénophobie et l'essentialisme orientaliste. L'étude des questions liées aux identités (autres qu'ouvrières) a ainsi pu être jugée stigmatisante par ces spécialistes, dans la mesure où elle rappellerait aux immigrés leurs origines et risquerait d'entraver leur intégration. Ils préfèrent dès lors se focaliser sur les logiques de domination et de classement sociaux auxquelles sont soumises les populations ouvrières immigrées plutôt que de se pencher sur des pratiques sociales religieusement connotées.

12. Parmi les contributions les plus notables à ce débat très anglo-saxon, on peut citer Kymlicka, 1995 ; Okin, 1999 ; Parekh, 2000 ; Barry, 2001 et Benhabib, 2002.

Malgré ces difficultés disciplinaires, quelques sociologues et anthropologues s'attèlent peu à peu, depuis quelques années, à comprendre les logiques d'action et les discours des individus qualifiés de « musulmans » tout en étant ouverts et attentifs à la pluralité des trajectoires potentiellement recouvertes par ce terme. En Belgique, on peut en tout premier lieu citer les travaux de Nadia Fadil, qui proposent une compréhension fine des registres argumentatifs mobilisés par des personnes d'origine maghrébine pour expliquer leur rapport aux pratiques religieuses dans un cadre normatif sécularisé. Les principaux enseignements apportés par Fadil et d'autres seront exposés dans les parties ultérieures du présent rapport.

Pour conclure ce tour d'horizon des différents regards disciplinaires portés sur la problématique des identités musulmanes sécularisées, on peut souligner les limites indépassables des approches scientifiques. Celles-ci, en effet, ne pourront jamais arrêter de description parfaite et définitive des identifications individuelles, dans la mesure où celles-ci sont sans cesse redéfinies par les acteurs sociaux eux-mêmes (Tietze, 2002 : 211-213). La section suivante débute par une clarification conceptuelle autour des différentes dimensions qui interviennent dans cette construction subjective des identités musulmanes sécularisées.

II. Clarifications théoriques

1^{re} mise au point : la notion d'« identité »

Bien qu'on le décrive souvent comme étant en plein essor, le concept d'« identité » a déjà une longue histoire derrière lui. Cependant, malgré de nombreux efforts visant à clarifier la signification précise qu'il peut endosser dans le cadre des sciences sociales, il faut reconnaître qu'il reste régulièrement employé de façon abusive et approximative. Qu'il soit utilisé dans les discours politiques, dans la vie quotidienne ou dans les travaux scientifiques, le terme « identité » se voit attribuer de nombreuses significations distinctes, au point qu'il ne signifie parfois plus rien du tout. Il n'est donc pas inutile de procéder à une brève mise au point afin de préciser les contours de cette notion qui sera employée par la suite comme catégorie d'analyse.

Dérivé du concept d'« identification » utilisé dans la psychologie freudienne, le terme « identité » est apparu dans son acception moderne au cours des années 50 (voir Gleason, 1983 : 910-918). Gordon Allport fut le premier à le lier à celui d'ethnicité dans son célèbre *Nature of Prejudice* (1954), l'employant pour décrire la transmission du sentiment d'un lien émotionnel entre soi-même et les autres. Il fut ensuite popularisé durant les années 60, notamment sous l'effet des travaux de deux auteurs importants.

D'un côté, Erving Goffman a transformé l'idée de « soi » proposée par Georges H. Mead pour avancer celle d'« Identité » dans *Stigma* (1963). D'un autre côté, Peter Berger a donné une place importante à l'identité, dès son *Invitation to Sociology* (1963), mais surtout dans la théorie de la socialisation qu'il développe avec Thomas Luckmann (1966).

Ce petit détour historique montre que le terme d'« identité » trouve ses racines dans les sciences psychologiques et qu'il a ensuite été introduit en sociologie dans le cadre des courants américains de l'interaction symbolique et du socioconstructivisme. L'identité est donc un construit, pas une donnée. Mais, tandis que la psychologie considère que la réalité sociale se construit dans l'esprit des individus, la sociologie constructiviste voit celle-ci comme le résultat des interactions entre les acteurs sociaux. On distingue dès lors l'origine d'une des ambivalences actuelles du concept d'« identité » : selon la perspective, celui-ci peut désigner tantôt une production individuelle, tantôt une dynamique collective.

Actuellement, une part importante des spécialistes des sciences sociales s'accordent pour rejeter les acceptions fortes du terme « identité ». Ainsi, les conceptions « dures » de l'identité qui en font une condition profonde, constante et fondatrice des individus, de même que celles qui soulignent par là une similitude fondamentale entre des personnes supposément reliées par une identité commune sont à juste titre décriées en raison de leur vision trop essentialiste de l'identité individuelle et trop substantialiste des groupes sociaux. Les acceptions plus faibles de l'identité qui sont employées en réaction ne sont pas irréprochables pour autant. En effet, les conceptions « molles » de l'identité sont souvent accompagnées de qualificatifs indiquant que l'identité est multiple, négociée, fluide, malléable, etc., au point d'abandonner l'idée de persistance, de quelque chose qui reste identique à travers le temps pendant que d'autres choses changent. L'identité risque dès lors de devenir une notion si élastique qu'elle en deviendrait inutilisable pour un travail analytique sérieux (voir Brubaker & Cooper, 2000 : 7-14).

Afin d'éviter les pièges tendus par le concept d'identité, nous emploierons par la suite un vocabulaire s'inspirant notamment de remarques et propositions formulées par Martina Avanza et Gilles Laferté (2005) ainsi que Rogers Brubaker et Frederick Cooper (2000). L'objectif visé par l'établissement de ce vocabulaire est de se donner les moyens de nuancer davantage et spécifier les faces de l'identité auxquelles l'on se référera par la suite. Quatre termes alternatifs seront ainsi mobilisés :

■ CATÉGORISATION

Catégoriser un individu consiste à lui attribuer un label, un marqueur social sur lequel celui-ci n'a pas de prise. Cette qualification émane d'un émetteur extérieur et peut conditionner les actions de la personne ainsi catégorisée. Les principales sources de catégorisation sont les institutions, et en particulier l'État, via ses techniques administratives, ses pratiques policières, ses recensements, etc. L'exemple le plus explicite est celui de la « carte d'identité ».

■ IMAGE SOCIALE

Le concept d'image concerne la production de discours et de symboles représentant des groupes sociaux ainsi que la diffusion de stéréotypes et la valorisation/dévalorisation – voire la politisation – de traits supposément partagés par des ensembles d'individus. Les images sociales sont mobilisées par les élites dans le jeu du discours public, participant à une sorte de compétition symbolique. On pourrait citer en exemple la promotion de la culture amazighe¹³.

■ IDENTIFICATION

L'identification suppose une opération d'autodéfinition de soi, une mise en récit de sa personne de façon à se présenter aux

13. À titre d'illustration, on peut consulter le site web de l'association Tifawin : www.tifawin.be

autres. Cette mise en scène narrative peut s'opérer suivant les catégories et images sociales disponibles, mais la particularité de l'identification vient de l'affirmation par un individu de sa subjectivité propre, pensée comme profonde et authentique. Un cas parmi d'autres est fourni par Malika Hamidi qui se présente en disant : « Je suis une féministe musulmane »¹⁴.

■ APPARTENANCE

Les appartenances se forment via la socialisation et se manifestent chez les acteurs sociaux par le sentiment de faire partie d'un groupe spécifique, entraînant potentiellement des attitudes de solidarité vis-à-vis des membres de ce groupe et d'hostilité envers les personnes extérieures. Si l'insertion dans un réseau de « liens faibles » (Granovetter, 1973) et l'existence d'un « capital social » élevé au sein de la collectivité (Coleman, 1990 ; Putnam : 2000) peuvent jouer un rôle facilitateur important, c'est bien le sentiment d'appartenance commune¹⁵ ressenti par l'individu qui est déterminant. À titre illustratif, on peut se référer à la recherche d'Ural Manço (2012) qui décrit les tiraillements accompagnant la construction des appartenances chez les jeunes Schaerbeekoïses.

14. Pascal Peerboom, «Féminisme d'un nouveau genre», mis en ligne en octobre 2007, sur www.cbai.be.

15. Au sens de Weber : *Zusammengehörigkeitsgefühl*.

2^e mise au point : le « processus de sécularisation »

Le concept de sécularisation a joué un rôle paradigmatique dans le champ de la sociologie des religions dès les origines de cette sous-discipline. Les travaux consacrés à la critique, la défense, la redéfinition ou aux tentatives de dépassement de la théorie de la sécularisation sont innombrables et forment un ensemble foisonnant dans les méandres duquel il est aisé de se perdre. Cette partie tente dès lors d'extraire les quelques idées-clés qui forment le noyau central de cette notion et sur lesquelles les parties suivantes pourront s'appuyer.

Tout d'abord, on peut commencer par remarquer que le processus de sécularisation est étroitement lié à celui de modernisation. (Wilson, 1998 : 51) Ensuite, il n'est pas anodin de signaler que les principaux partisans de ce concept¹⁶ le font émerger de l'héritage intellectuel de l'Europe chrétienne (Swatos et Christiano, 1999 : 210). L'idée initiale de la sécularisation est celle d'un recul du religieux entraîné par un mouvement de rationalisation des représentations du monde et d'autonomisation des individus. Selon Karel Dobbelaere (1981 et 2002 ; cité dans Davie, 2007 : 49-50), ce recul s'opère à trois niveaux :

- au niveau *sociétal*, par la perte de contrôle des Églises sur des secteurs de la société tels que les soins de santé, l'éducation ou les services sociaux ;
- au niveau *organisationnel*, via le déclin des organisations confessionnelles ;
- et au niveau *individuel*, par la diminution des croyances et pratiques religieuses.

Peter Berger a quant à lui insisté sur la pluralisation des systèmes de signification impliquée par la modernisation. À son sens, d'une situation où il n'existait qu'un seul cadre d'interprétation de

16. Parmi ceux-ci, on peut citer en premier lieu Berger, Luckmann, Wilson, Dobbelaere et Casanova.

l'existence humaine partagé par tous, la « canopée sacrée » (Berger, 1967), l'on est passé peu à peu à une situation de compétition entre systèmes d'explications différents. Ce pluralisme est, selon Peter Berger, le principal moteur du processus de sécularisation.

D'après Bryan Wilson (1998 ; cité dans Davie, 2007 : 54-55), la sécularisation implique des changements dans trois domaines de l'organisation sociale :

- dans l'origine du pouvoir politique, celui-ci étant libéré de l'autorité religieuse pour acquérir sa propre légitimité ;
- dans le type de connaissances produites, dans la mesure où le développement de la science s'affranchit de l'éthique religieuse ;
- et dans l'exigence croissante de rationalité qui pèse désormais sur les actions humaines.

Danièle Hervieu-Léger adopte une démarche différente en plaçant au centre de l'analyse la question de la « lignée croyante », c'est-à-dire d'une forme de mobilisation de la mémoire collective qui serait propre aux religions (1993 : 178). Dans cette perspective, l'enjeu n'est plus tant de mesurer à quel point la modernité détruit les institutions religieuses, mais plutôt d'étudier la capacité de celles-ci à se réorganiser de manière à perpétuer ou à « réinventer » (*Ibid.* : 208) cette tradition mémorielle dans des formes adaptées à la modernité. Grace Davie (2000) a contribué à cette entreprise en montrant que cette chaîne mémorielle religieuse connaît des évolutions différentes au sein du continent européen : largement brisée dans certains contextes, mais remarquablement résiliente dans d'autres. Si une forme de sécularisation a bien eu lieu en Europe, celle-ci n'est pas suffisante pour expliquer l'ensemble des dynamiques suivies par le religieux dans l'Europe moderne.

Au cours des années 90, le point de vue a peu à peu changé. Au lieu de considérer les cas de vitalité religieuse comme des exceptions à expliquer, les chercheurs ont commencé à considérer la relative sécularisation de l'Europe comme la véritable singularité

à expliquer. L'observation de la vigueur religieuse aux États-Unis, dans l'hémisphère Sud et dans les anciens pays communistes a conduit certains des principaux défenseurs de la théorie de la sécularisation à faire volte-face et à la considérer comme une erreur de jugement historique, allant jusqu'à parler de désécularisation (Berger, 1999). À l'instar de Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger, nombre de chercheurs se sont alors penchés sur l'étude de la modernité religieuse, soit en abandonnant complètement le concept de sécularisation, soit en conservant certaines de ses lignes directrices de façon prudente. C'est cette seconde voie que nous emprunterons dans notre recherche.

Lorsqu'il sera question de sécularisation dans la suite du travail, nous nous référerons à deux ensembles de phénomènes, selon que l'on parle du contexte sociétal ou des acteurs sociaux. Quand nous évoquerons la situation belge en la qualifiant de « société sécularisée », nous le ferons en référence à quatre caractéristiques majeures de celle-ci : la séparation organisationnelle des Églises et de l'État, la baisse globale d'intensité des pratiques religieuses, la perte d'autorité des institutions religieuses dans la définition des systèmes de sens éthique, menant à une situation de pluralisme en cette matière, ainsi que la large diffusion du principe de privatisation du religieux en tant que norme publique¹⁷.

Au niveau individuel, on dira qu'une personne se sécularise lorsqu'elle s'inscrit dans une dynamique de sortie du religieux, c'est-à-dire qu'elle attribue une place de moins en moins centrale au référent religieux dans sa vie. Cette baisse de l'importance du religieux peut se traduire sur différents plans : diminution dans la rigueur des pratiques culturelles, affaiblissement des croyances, minorisation du marqueur religieux dans l'autodéfinition de soi, privatisation plus stricte des comportements religieux, éloignement

17. Ces caractéristiques ne sont bien entendu pas entièrement abouties, mais elles le sont suffisamment pour considérer qu'elles traduisent un changement qualitatif par rapport aux siècles passés. Pour un panorama général de la situation des religions en Belgique, voir le rapport 2013 de l'ORELA (Sägesser, Schreiber et Vanderpelen-Diagre, 2014).

des cercles de sociabilité religieuse, réduction de l'importance des normes religieuses dans l'éthique personnelle, etc. Par extension, l'identité d'une personne sera dite sécularisée si les identifications et appartenances de celle-ci témoignent d'une distance assumée avec le référent religieux, lui attribuant une place non centrale tant sur le plan de la narration de soi que sur celui du sentiment d'inclusion dans la collectivité humaine.

III. Quelles dénominations pour quelles réalités ?

Remarques liminaires

La manière de désigner, de nommer un fait social est souvent entourée d'enjeux implicites de pouvoir liés à la structuration des connaissances. Ces enjeux politiques et épistémologiques sont particulièrement prégnants dans le cas de la dénomination attribuée à un ensemble d'individus, a fortiori lorsque cette question est elle-même mobilisée par des acteurs sociaux au sein de l'espace public et d'ores et déjà transformée en sujet de controverse. De par la nature réflexive de leur discipline scientifique et des rapports dynamiques que celle-ci entretient avec son objet d'étude (Giddens, 1991), les chercheurs en sciences sociales doivent dès lors faire preuve de la plus grande prudence en cette matière (Martiniello et Simon, 2005). Dans le champ d'étude des migrations et de l'ethnicité, les représentations mentales implicites qui transparaissent à travers l'évolution des expressions employées pour désigner de mêmes groupes sociaux à travers le temps ont déjà pu être mises en exergue. Ainsi, en Flandre, après une période lors de laquelle le terme majoritairement employé pour désigner de manière générale les populations immigrées originaires de pays du Sud était celui de *gastarbeiders* (travailleurs invités), on a pu voir apparaître successivement ceux de *vreemdelingen* (étrangers), *allochtonen* (allochtones) et enfin plus récemment celui d'*etnische minderheden*

dans le vocabulaire politico-médiatique et scientifique. Comme plusieurs observateurs ont pu le relever¹⁸, cette évolution est tout sauf innocente et traduit une évolution du regard porté sur ces groupes par la société : d'une focalisation sur leur lien au marché du travail, on est ensuite passé à une mise en avant du statut politique et juridique de ces groupes, puis de leur appartenance culturelle, pour enfin s'intéresser à la relégation socio-économique qui les affecte, dans une perspective d'égalité des chances (Geets, Lodewyckx et Vrancken, 2004 : 169). Plus globalement, les dénominations semblent avoir évolué d'une focalisation sur l'« origine extérieure au corps national » (les *immigrés* ou *travailleurs invités*) à une mise en exergue d'une supposée « altérité culturelle irréductible » (les *musulmans* ou les *minorités ethnoculturelles*). (Allievi, 2005)

Ajoutons une observation supplémentaire, qui est celle de la difficulté particulière qui existe au sud du pays, et plus largement dans l'espace francophone, d'attribuer des labels explicites à des catégories ethnoculturelles ou religieuses. Cette réticence plus importante trouve sa source dans la différence régulièrement soulignée entre une tradition plutôt anglo-saxonne d'enregistrement ethnique relativement décomplexée et un attachement plus européen ou latin au respect strict d'un État volontairement aveugle à tout ce qui serait susceptible de diviser la nation (Timmerman *et al.*, 2007 : 496).

Notons enfin que, chez certains auteurs, les termes sont parfois employés avec distance et de façon interchangeable pour désigner une même réalité aux contours relativement flous tandis que, pour d'autres, la précision dans l'usage des mots est au contraire essentielle. Celle-ci permet dès lors de distinguer des dynamiques distinctes, comme le fait par exemple Leïla El Bachiri lorsqu'elle oppose le *féminisme musulman laïque* – mouvement social qui utilise l'islam pour promouvoir l'égalité des sexes – au *féminisme islamique* – discours féministe qui recourt à l'égalité pour promouvoir l'islam (2011 : 47-48).

18. A titre d'illustration, voir par ex. Jacobs et Rea, 2005 ou Hooghe, 2012.

Le passage en revue des expressions proposé ci-après vise, outre un inventaire des termes employés, à effectuer une première opération de clarification entre les différentes manières d'approcher notre objet d'étude.

Panorama des expressions employées

L'islamologue Jocelyne Cesari parle sans détour de *musulmans sécularisés*. Elle désigne par cette expression, dans le cas français, « les personnes, pour leur grande part nées ou scolarisées en France, qui, sans toujours se conformer aux règles du culte, considèrent la référence islamique comme une partie de leur héritage familial et culturel » (1998 : 41). Une définition aussi large lui permet de parler à ce sujet d'une « immense majorité silencieuse » qui positionne la référence islamique dans la sphère du privé, voire de l'intime. Cette réappropriation du religieux dans un rapport plus émotionnel et culturel concernerait ainsi une bonne partie des nouvelles générations éduquées en France. Dans cette mouvance majoritaire, l'identification à l'islam permet de se rattacher à une lignée mémorielle sans pour autant s'accompagner d'une véritable pratique religieuse.

Jocelyne Cesari dégage plusieurs façons de vivre cet islam séculier. La première renvoie à une relation privatisée à Dieu : respect de certaines règles mais sans que celles-ci n'entraînent de démonstrations extérieures ni d'interférences avec la vie sociale non musulmane. La seconde correspond à une croyance sans pratique. Présente principalement parmi les classes populaires, cette modalité conserve néanmoins un rapport festif et traditionnel à l'islam. Contrairement à ces « orthodoxes non pratiquants », une troisième modalité évolue vers une sortie de l'islam. Pour ces non-croyants, l'islam ne renvoie plus qu'à une certaine préservation de la fidélité au groupe d'origine, sans que celle-ci n'engage véritablement de sentiment de croyance ou de piété. Les personnes issues de la bourgeoisie maghrébine sont représentatives de cette manière de vivre l'islam. Pour les tenants de ces deux versions d'un islam identitaire, celui-ci est conçu comme un héritage culturel

inscrit dans des traditions et des comportements familiaux les rattachant au groupe arabo-musulman. L'investissement dans un tel « islam culturel » est davantage marqué au moment des rites de passage comme la mort, la circoncision et surtout le mariage (42-44).

Malgré la définition relativement précise proposée par Jocelyne Cesari, l'expression « musulmans sécularisés » n'est rencontrée que de façon anecdotique en français (voir par ex. Streiff-Fénart, 2006) et dans des acceptions parfois très différentes. Le terme est nettement plus courant en anglais sous la forme *secular muslims*. Notons encore qu'il existe un usage, relativement rare, de la formule musulmans séculiers (Lamghari, 2012 : 53).

Quinze ans après Jocelyne Cesari, Franck Frégosi utilise quant à lui l'expression de musulmans sociologiques pour désigner à peu près les mêmes réalités. Dans une analyse récente de l'islam européen (2013), il dégage trois tendances qui caractérisent les tentatives actuelles d'adaptation de l'islam à sa situation minoritaire en Europe et qui pourraient guider son devenir. Les deux premières tendances qu'il dessine sont relativement classiques. Il identifie d'une part la production d'une orthodoxie minimale, d'un islam dont les règles s'intègrent à celles des sociétés occidentales sans les perturber (mouvance des frères musulmans, allant de Tariq Ramadan à Tareq Oubrou), et d'autre part la promotion d'un islam standardisé dont les règles sont supposées transposables à toutes les situations géographiques (mouvance néo-fondamentaliste, salafistes).

La troisième tendance regroupe les « musulmans sociologiques » dont le dénominateur commun minimal serait de ne pas pratiquer de façon régulière. Se référant à une enquête de l'IFOP pour *La Croix* menée en 2011, Frégosi pointe que si 41% des personnes issues d'une famille musulmane habitant en France affirment être des croyants pratiquants, 34% se déclarent simplement croyants, 22% se définissent comme d'origine ou de culture musulmane, 1% a opté pour une autre religion et 3% ont renoncé à toute religion.

Pour ces musulmans qui se tiennent à distance de la pratique religieuse, l'islam serait généralement « assumé comme un héritage familial et historique qui s'impose aux individus ». Ce lien distendu avec la religion connaîtrait cependant « quelques exceptions festives : l'observance symbolique ou partielle du jeûne, assortie de la participation aux soirées conviviales du ramadan, les repas de fête et l'échange de vœux à l'occasion des deux fêtes d'*aid el-fitr* et d'*aid el-adha* » (2013 : 116). Contrairement à Cesari, qui attribuait ce type de rapport à l'islam comme marqueur culturel en premier lieu aux classes populaires, Frégosi le place plutôt au sein des classes moyennes intégrées, parmi une bonne partie de l'*intelligentsia* issue de l'immigration maghrébine ainsi que chez de nombreux jeunes.

Dans la même idée que celle de musulmans sociologiques, certains auteurs ont recours à la formulation « musulmans sociaux » (Sierens, 1991 : 121-122).

La notion de *religiosité symbolique* a été proposée par Gans (1994) pour décrire les identités religieuses des secondes générations qui ne sont que vaguement reliées à des croyances et pratiques. Il trace un parallèle explicite entre ce concept et celui d'ethnicité symbolique¹⁹. La religiosité symbolique pourrait se définir comme une consommation de symboles religieux dans un objectif d'expression individuelle et d'identification religieuse, sans que cela n'implique une participation régulière à des pratiques religieuses organisées. L'expression « musulmans symbolique » n'a cependant été employée que de façon anecdotique jusqu'à présent.

Un autre libellé que l'on peut rencontrer dans la littérature est celui de « musulmans culturels ». Cette expression semble utilisée souvent par défaut et recouvre dès lors des significations distinctes

19. Dans un article resté célèbre, Gans décrit l'ethnicité symbolique comme une nouvelle forme d'ethnicité qui prend un aspect plus expressif qu'instrumental parmi les troisièmes générations d'immigrés. Ainsi, leur ethnicité s'exprime via des symboles et des pratiques culturelles individuelles ethniquement marquées, qui expriment un attachement nostalgique à une culture d'origine mais dont la signification originale a été pratiquement abandonnée (1979 : 9).

selon les auteurs. Elle désigne pour certains les personnes issues directement ou par leurs parents de pays à majorité musulmane (Dittgen, 2007), pour d'autres les musulmans dont la référence première et unique n'est pas l'islam (Babès, 2004 : 204). Elle est également employée comme une catégorie évidente qui permet à certains auteurs de décrire le pendant des musulmans « pieux » (Donnet, 2013) ou « intégralistes » (Tietze, 2002 : 27).

Pour Olivier Roy, l'idée d'une « culture musulmane » est profondément problématique. Il soutient en effet que, en dernière analyse, tous les traits culturels épinglés pour illustrer cette « culture musulmane » soit se rapportent à une culture précise qui n'a rien de musulman en général, soit se réduisent à des marqueurs religieux qui peuvent s'incarner dans des cultures différentes et ne définissent en rien une culture spécifiquement musulmane. À son sens, la définition d'une « culture musulmane » est donc le seul produit d'un processus d'ethnicisation proprement occidental où la religion est objectivée, considérée comme une culture en soi et considérée, chez le musulman culturel, comme explicative de l'ensemble de son activité sociale. Selon Olivier Roy, cette confusion entre culture et religion permet de faire entrer le fait musulman dans les catégories occidentales de l'ethnie²⁰ (72-76). À noter que cette ethnicisation est souvent assumée positivement, même par des mouvements néo-fondamentalistes (82). Dans la même logique, Olivier Roy qualifie d'absurde le développement d'une « identité arabo-musulmane ». Pour lui, ou bien l'on parle du monde arabe, ou bien l'on parle du monde musulman (74).

20. Plus précisément, Roy définit la catégorie « musulman » comme une catégorie « néo-ethnique », et ce pour trois raisons :

- la religion est vue comme la composante essentielle des cultures d'origine des musulmans, composante qui peut être isolée et posée comme une culture en soi ;
- cette culture est attribuée à la personne, quelle que soit sa foi et n'est donc pas associée à sa religiosité ;
- l'ensemble de ces traits fonde une identité de groupe, différenciant ainsi les « musulmans » des « autres » (72).

On peut également relever des expressions faisant référence à l'ancrage dans une tradition. Ainsi, Albert Bastenier (1993) parle d'« immigrés originaires de la tradition musulmane ». Sa définition est cependant imparfaite dans la mesure où elle exclut les convertis et tient pour évidente la notion d'« origine » alors que celle-ci nécessiterait une délimitation précise pour être opérationnelle. La formule plus simple de « personnes de tradition musulmane », employée récemment par Fatima Zibouh (2012 : 275-276), a en revanche l'avantage d'englober sous un vocable commun tant les musulmans dits « pratiquants » que ceux dits « sociologiques ».

Le panorama qui vient d'être exposé n'épuise pas le sujet. D'autres formules peuvent être trouvées dans la littérature scientifique. Certains auteurs s'inspirent directement de catégories de pratiques²¹ pour construire leurs catégories d'analyse, telles que l'expression « majorité silencieuse » (Lamchichi, 2002). D'autres locutions sont plus spécifiquement associées au contexte anglophone, bien qu'elles soient occasionnellement traduites en français. Parmi celles-ci, les expressions *liberal muslims* et *progressive muslims* sont fréquemment rencontrées mais, en règle générale, elles désignent plutôt une tendance interne à l'islam, une façon particulière de vivre sa foi musulmane qu'une véritable distance avec celle-ci. En français, les expressions « musulmans libéraux » (Roy, 2005 : 166) et, dans une moindre mesure, « musulmans progressistes » (Zeghal, 2008) sont parfois utilisées dans la littérature scientifique, mais elles désignent davantage des penseurs et *leaders* intellectuels que des populations ayant un rapport précis au référent islamique. Enfin, l'appellation « musulmans laïques » peut également être signalée, mais celle-ci est davantage employée dans le cadre de l'étude des personnes et mouvements politiques qui s'auto-qualifient de cette façon (Cohen, 2005 : 53 ; Ferrari, 2008 : 138) que comme catégorie d'analyse de dynamiques sociales. La question de la revendication politique d'une telle dénomination sera examinée dans la prochaine section.

21. Au sens de la distinction de Bourdieu (1972) entre catégories de pratiques et catégories d'analyse.

Dans le cadre de la partie empirique de cette recherche, le choix a été d'utiliser l'expression « laïques de tradition musulmane ». Celle-ci comporte plusieurs avantages. La notion de tradition musulmane est suffisamment large pour englober toute une série de personnes qui ne se reconnaissent pas dans la religion islamique mais ne renient pas pour autant un certain lien avec une histoire collective particulière qui est celle de la tradition musulmane. Le terme « tradition » lui-même est préféré à celui de culture, d'ethnie ou de civilisation car il est nettement moins chargé sémantiquement et insiste davantage sur l'aspect de filiation mémorielle que sur une prétendue substance musulmane commune. Le choix d'employer le mot « laïque » vient lui tant du mandat initial de la recherche que du constat selon lequel les personnes rencontrées lors du travail de terrain avaient davantage pour point commun le fait d'être toutes attachées à une forme de laïcité que d'être dans une posture similaire vis-à-vis de l'islam.

Typologies relatives au cas belge

Quelques auteurs belges ont tenté de dresser des typologies pouvant jouer le rôle d'outils conceptuels afin d'opérer une classification parmi les personnes qualifiées de musulmanes et vivant en Belgique.

Bien que ses travaux soient principalement consacrés aux musulmans « religieux », Felice Dassetto (2011 : 22-26) avance une typologie des appartenances ou non-appartenances à l'islam, sous forme d'hypothèse. À son sens, on peut distinguer trois grandes catégories de profils parmi la population originaire d'un pays musulman présente en Belgique :

- les individus athées, agnostiques ou qui se montrent indifférents à la question religieuse. Parmi ces appartenances, qu'il qualifie comme étant « en négatif » ou « en creux », Dassetto distingue trois types de rapport à l'islam (1996 : 125-126) :

- les athées ou agnostiques déclarés, qui refusent de proclamer l'acte de foi (*shahâda*) ;
- les agnostiques et indifférents, dont le silence sur la *shahâda* témoigne d'un conformisme visant à ne pas briser l'apparence de cohésion de la société musulmane ;
- les culturalistes, qui interprètent le Coran et la tradition islamique en termes de culture, généralement en lien étroit avec la langue et les cultures arabes.

- ceux qui se disent « musulmans » en soulignant plutôt les aspects culturels ou civilisationnels. Sans s'engager dans la dimension de la foi, ils solennisent tout de même des moments festifs dans le cadre de l'islam.
- Les autres qui s'inscrivent plus directement dans une affirmation de la foi, se disant croyants sans hésiter. Cette catégorie peut encore être décortiquée en trois profils : les pratiquants privés occasionnels, les pratiquants réguliers et les membres d'une organisation religieuse.

Selon Ural et Altay Manço (2000), est musulman celui qui déclare l'être quels que soient sa pratique culturelle, son rapport à la morale islamique traditionnelle et sa vision du monde. À leur sens, les musulmans de Belgique englobent donc :

- les croyants pratiquants réguliers chez qui la religion occupe une place centrale dans la vie quotidienne ;
- les croyants pratiquants engagés dans des formes organisées ou militantes de l'islam ;
- les croyants plus ou moins sécularisés, avec une pratique privatisée peu ou pas régulière ;
- les non-pratiquants (ou même les non-croyants) sécularisés, pour qui l'islam est d'abord une (ou n'est plus qu'une) référence civilisationnelle.

Hassan Boussetta et Brigitte Maréchal (2003 : 9) soutiennent quant à eux que les multiples façons d'adhérer ou de se référer à l'islam doivent être comprises dans leurs articulations à cinq dimensions :

- la dimension *téléologico-spirituelle*, où la croyance incarne une philosophie de l'existence qui définit le sens de celle-ci tout en relativisant la vie d'ici-bas ;
- la dimension *éthico-normative*, qui concerne les règles de comportement ainsi que les rites ;
- la dimension *culturelle*, qui met l'accent sur les aspects esthétiques des signes et rites du religieux ;
- la dimension *civilisationnelle*, qui inscrit les éléments précédents dans une dynamique historique pluriséculaire ;
- la dimension *politique*, où l'islam est alors utilisé comme ressource à partir de laquelle s'appuient des positions socio-politiques.

Selon ces auteurs, les références à l'islam se situent donc à l'un ou l'autre pôle tout en couvrant toute la gamme des variantes possibles et le processus d'individualisation que connaissent les communautés musulmanes rend les phénomènes d'hybridation, de distanciation vis-à-vis de l'orthodoxie, de syncrétisme religieux ou encore d'apostasie relativement plus courants.

Bien que ces typologies soient construites selon des logiques différentes, elles ont pour point commun de faire intervenir des dimensions variées dans l'opération de catégorisation qu'elles proposent. Qu'il s'agisse du rapport à la profession de foi et du mode d'interprétation des écritures saintes chez Dassetto, de l'engagement dans des formes organisées et du caractère privé des pratiques religieuses chez Manço et Manço ou encore de la variété des façons de se référer à l'islam chez Boussetta et Maréchal, les contributions de ces auteurs mettent clairement en évidence la nécessité de prendre en considération plusieurs aspects du lien à l'islam dans la description des diverses manières d'être musulman en Belgique aujourd'hui. Cette diversité ne semble donc pas pouvoir être résumée selon un hypothétique axe unique et déterminant.

2^{de} PARTIE

Enseignements empiriques

I. Méthodologie

Méthode employée

Le travail de terrain a été divisé en deux volets menés de façon simultanée.

Le premier volet fut consacré à la rencontre de personnes-ressources disposant d'une expertise sur la problématique de la recherche. L'objectif de ces entretiens consistait en premier lieu à récolter un maximum d'informations factuelles et d'outils conceptuels permettant de mieux appréhender les réalités sociales entourant la multiplicité des identités musulmanes. Il s'agissait également d'identifier les enjeux et questionnements susceptibles d'être informés par des sources d'information déjà existantes et, en contrepoint, de déterminer ceux qui pouvaient être utilement abordés par le nouveau travail de terrain lancé dans le cadre de cette enquête.

Le second volet, plus conséquent, fut constitué d'une série d'entretiens individuels avec des personnes se reconnaissant comme « laïques de tradition musulmane ». La construction de l'échantillon a été élaborée suivant un objectif général simple : faire en sorte que celui-ci corresponde suffisamment bien à la population d'intérêt pour pouvoir se permettre de généraliser les constats tirés

des analyses. Cette prétention à la généralisation ne peut toutefois pas s'appuyer sur un principe de stricte représentativité statistique, celui-ci ne s'appliquant qu'aux méthodes quantitatives. Dans le cas présent, la confiance en la validité de l'échantillon provient donc des principes de diversification et de saturation (Pires, 1997).

Le principe de diversification est important dans la mesure où la recherche vise à appréhender les identités musulmanes dans toute leur diversité. Il s'agissait donc de veiller à ne pas tomber dans une trop grande homogénéité des individus composant l'échantillon. À cette fin, des stratégies concrètes de diversification des profils de personnes interviewées ont dès lors été déployées.

Ainsi, un objectif fut de diversifier au maximum les « points d'entrée » dans la population de référence. Bien qu'il soit irréaliste d'espérer couvrir la totalité des multiples profils présents dans la population de référence, le souci de faire varier au maximum les voies d'accès utilisées pour accéder aux répondants constitue un des boucliers les plus efficaces afin d'échapper à un « effet de grappe » potentiel²². De manière générale, il s'agissait lors du travail de terrain de suivre des « itinéraires de relations » les plus proches possibles du hasard. En s'efforçant de faire varier au maximum les points de départ, les types de réseaux sociaux sollicités ainsi que les caractéristiques socio-démographiques et professionnelles des personnes rencontrées, l'on a tenté de construire un échantillon pouvant offrir une grande diversité de points de vue sur la question de recherche. L'indice le plus fiable pour déclarer la réussite de cette entreprise est venu de la sensation d'être parvenu au point de saturation ressenti par le chercheur lors de ses derniers entretiens. La saturation est en effet déclarée lorsque les nouvelles informations obtenues n'apportent pas d'éléments suffisamment différents pour justifier une augmentation du matériel empirique.

22. L'effet de grappe est la perte de représentativité d'un échantillon en raison du fait que plusieurs des unités qui le composent partagent une caractéristique commune non désirée.

Bilan du travail de terrain

Au total, ce sont 27 personnes qui ont été rencontrées dans le cadre du second volet du travail de terrain. Le profil de ces individus témoins est varié en termes de sexe, d'âge et d' « origine nationale ». Un peu plus d'hommes que de femmes ont été rencontrés : 16 hommes pour 11 femmes. Les origines nationales représentées au sein de l'échantillon sont les suivantes : Maroc, Turquie, Tunisie, Liban, Algérie, Pakistan, Iran et Belgique dans le cas de convertis « dé-convertis ». La majorité des répondants habitaient Bruxelles et provenaient des quatre coins de cette ville. Les autres étaient domiciliés à Liège ou Charleroi. Les entretiens ont duré en moyenne 1h30. Ils se sont déroulés dans des endroits choisis par les répondants eux-mêmes : cafétéria, domicile, lieu de travail, brasserie, etc. La plupart des entretiens ont été enregistrés et ont fait l'objet d'une retranscription ciblée. Certaines personnes ont préféré ne pas être enregistrées. Leur propos ont alors fait l'objet d'une prise de notes plus complète.

II. Parole publique et création d'une image identitaire collective

Éléments de contextualisation

La question des termes utilisés pour décrire les identités musulmanes sécularisées ne se pose pas uniquement d'un point de vue scientifique. Elle fait également l'objet d'enjeux politiques et, le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il n'existe pas d'unanimité parmi les acteurs sociaux s'engageant sur ce thème qui leur permettrait de s'accorder sur une définition d'eux-mêmes claire, précise et partagée. En effet, en écho aux nombreux conflits, stratégies, bricolages et négociations qui entourent la construction des identifications individuelles « privées » des membres de la seconde génération (Withol de Wenden, 2005 : 10-11), la définition d'une identité collective qui s'appliquerait aux musulmans non orthodoxes est elle aussi sujette à de nombreuses controverses, tentatives de prise de *leadership* et postures de ruptures au sein de l'espace public. Ce sont ces initiatives de structuration d'une telle image sociale que nous allons à présent examiner.

Comme le rappelle Franck Frégosi (2005 : 34-36), l'existence de personnes nées musulmanes et adhérant à des systèmes de pensée, à des philosophies d'inspiration rationaliste et laïque et à des idéologies politiques séculières (socialisme, marxisme, idéal des droits humains, etc.) n'est pas un phénomène nouveau.

Nombreux sont les individus issus de l'immigration maghrébine qui ont milité dans des mouvements syndicaux, politiques, ouvriers ou étudiants, en créant par exemple des sections « immigration » dans le monde syndical et politique ou en s'investissant dans l'associatif socioculturel et antiraciste. Si ces militants, par leur cadre idéologique de référence et leurs actions, étaient totalement laïques, « ils n'éprouvaient pas pour autant le besoin de se définir spécifiquement comme musulmans laïques » (Frégosi, 2005 : 35). Il est probable que la volonté de créer une telle image sociale, combinant référents musulmans et laïques, s'enracine dans le même type de motifs que ceux qui ont motivé la création de la plupart des associations juives laïques. Selon Martine Cohen (2008 : 123-124), ces motifs sont principalement de deux ordres : d'une part l'opposition aux courants les plus radicaux du judaïsme religieux, et d'autre part la promotion de la légitimité d'une définition proprement culturelle de l'identité juive. Il semble en effet que les initiatives visant à diffuser l'image du musulman laïque au sein de l'espace public ont pour motivations premières tant la réaction aux discours fondés sur une interprétation fondamentaliste et rétrograde de l'islam que la volonté de répandre une vision positive de l'« identité culturelle musulmane » ou « arabo-musulmane ».

Détour par la France

En France, l'émergence médiatique de la dénomination de « musulmans laïques » date de 1998, dans la foulée du lancement de la consultation des musulmans de France qui visait à accélérer le processus d'institutionnalisation de l'islam en France. Dès l'annonce de cette consultation, plusieurs critiques bien relayées par la presse ont fusé, appelant notamment à se concentrer d'abord sur une réforme de la pensée islamique plutôt que de chercher à organiser le culte à partir des mosquées. Le phénomène de surmédiatisation des musulmans dits laïques s'est ensuite accéléré au lendemain de l'élection du Conseil français du culte musulman (CFCM) en mai 2003. Or, d'après Franck Frégosi, si l'on parle régulièrement de ce phénomène des musulmans laïques, cela tient davantage à la couverture médiatique dont il bénéficie,

« et qui est sans commune mesure avec l'assise sur le terrain de cette sensibilité dépourvue de dynamique » (2008 : 392).

En effet, bien que chaque personnalité ou mouvement qui se qualifie de porte-parole des musulmans laïques prétende représenter la majorité silencieuse des musulmans de France, ces appels sont dépourvus de toute synergie organisationnelle. Suite à la mainmise de l'Union des organisations islamiques de France (UOIF) - d'obédience frériste - sur le CFCM, on a vu émerger l'idée de la création d'une représentation laïque des musulmans de France. Cependant, avec pas moins de quatre initiatives différentes entre 2003 et 2005, les prétendants à la fédération des musulmans laïques de France avancent en ordre pour le moins dispersé. Le fait que, sous couvert d'appels à l'unité, ces diverses initiatives soient politiquement situées n'y est certainement pas étranger.

D'après Franck Frégosi, si les personnes qui se sont engagées dans cette lutte contre un islamisme présumé conquérant dans les cités viennent d'horizons politiques et culturels diamétralement opposés, elles ont toutefois en commun le fait « d'avoir été confrontées à une certaine impasse dans leur ascension politique et dans leur projet militant, face à d'autres militants au profil nettement religieux » (2005 : 39).

Enfin, l'auteur identifie quelques composantes idéologiques qui traversent de façon récurrente cette nébuleuse musulmane laïque, traduisant une pluralité de positionnements envers la religion musulmane (2008 : 398-411) :

- LA COMPOSANTE CULTURALISTE

Cette composante caractérise l'attitude d'une bonne partie de l'élite beur laïque qui promeut une définition privatiste et culturelle de l'appartenance à l'islam. Leur rapport à l'islam, équivalent à celui qu'une majorité de Français entretiennent avec la religion catholique, est plutôt distendu mais n'exclut pas un registre affectif. Leur relation à la religion se résume donc à

des aspects identitaires, au nom porté ou aux fêtes passées en famille. Sans appartenir nécessairement à un mouvement laïque, les tenants de cette composante agissent au quotidien sans se préoccuper de la religion ni de ses règles, vivant leur laïcité de façon implicite.

■ LA COMPOSANTE BERBÉRISANTE

L'origine kabyle est revendiquée par une partie des militants laïques, dont Rachid Kaci et Lounès Belkacem. Ceux-ci entendent parfois prolonger en France le combat idéologique contre l'arabo-islamisme et pour la reconnaissance de l'identité *amazigh* mené par leurs homologues en Algérie. Certains de leurs discours valorisent la figure du Kabyle laïque et intégré face à l'Arabe communautarisé. Entre leurs mains, la laïcité est une arme de combat : c'est une laïcité revancharde qui se conjugue parfois avec la défense d'un modèle d'assimilation à la nation française et un patriotisme situé très à droite sur l'échiquier politique.

■ LA COMPOSANTE RADICALE DES MAGHRÉBINS LAÏQUES

Cette tendance, qui se présente comme maghrébine et laïque, a des contours assez flous. En dénonçant les préjugés visant les maghrébins et en promouvant le combat contre l'intégrisme musulman, ses partisans ont pour objectif de constituer un lobby maghrébin laïque qui pourrait faire contrepoids à celui des islamistes. Le Mouvement des Maghrébins laïques de France est leur principale organisation. Ils prennent notamment position en faveur d'un rééquilibrage médiatique moins hostile à l'État d'Israël et pour une libre critique de l'islam.

■ LA COMPOSANTE ATHÉE

Ce courant se définit comme regroupant des ex-musulmans résolument hostiles à l'islam, qu'ils qualifient de « religion

rétrograde »²³, d'« altération de l'état de santé »²⁴ ou qu'ils comparent à une « maladie transmissible »²⁵. Parmi les plus actifs, on peut épingle le réseau Islamla, le Conseil des ex-musulmans de France, ainsi que Samia Labidi et Waleed Al-Husseini. Leur approche de la laïcité peut se résumer au seul objectif d'éradication de la religion musulmane. Fiers de ne plus être musulmans, ils le font savoir et s'estiment les mieux renseignés et les plus légitimes pour révéler les dangers de l'islam. Comme le souligne Franck Frégosi, « dans un contexte de surmédiatisation autour des expressions radicales de l'islam, ces ex-musulmans... sont régulièrement sollicités en qualité d'experts dans les médias pour donner leurs points de vue », souvent vitriolés, sur les méfaits qu'ils attribuent à l'islam. « Ils deviennent alors les cautions réputées "musulmanes et laïques" de la dénonciation du communautarisme islamique. » (2013 : 117)

■ LA COMPOSANTE DE LA LIBRE-PENSÉE

Il pourrait s'agir d'une sensibilité dominante parmi l'*intelligentsia* arabo-musulmane d'origine maghrébine. Musulmans de culture, ils entendent défendre leur attachement à l'idéal laïque depuis l'intérieur même de l'islam. À l'instar de Malek Chebel, Abdelwahab Meddeb ou Fethi Benslama, ces intellectuels se présentent comme des musulmans sceptiques ou insoumis, et prônent une réforme de la pensée islamique pour sauver l'islam de ses travers internes en lui insufflant plus de liberté.

23. « L'émancipation du dogme islamique », mis en ligne le 19 juin 2013, sur www.exmusulman.org et consulté le 21 février 2014.

24. « Waleed Al-Husseini : le problème c'est l'islam », mis en ligne 19 février 2014, sur <http://la-voie-de-la-raison.blogspot.fr> et consulté le 21 février 2014.

25. « L'islam maladie transmissible ! », mis en ligne le 2 février 2014, sur www.labidikm.com et consulté le 21 février 2014.

■ LA COMPOSANTE FÉMINISTE

Principalement représentée en France par Fadela Amara et son association Ni Putes Ni Soumises, mais également par des personnalités telles que Loubna Méliane ou Chahdortt Djavann, cette composante a contribué à entretenir et populariser l'idée essentialiste du garçon arabe par nature violent et machiste. Avec son discours simpliste sur les « territoires perdus de la République aux mains du fondamentalisme islamique », Fadela Amara a été quelque peu récupérée par le gouvernement français afin d'ériger la « menace islamique » comme danger principal pour les banlieues et dès lors de concentrer son action sur des mesures symboliques – comme le bannissement du voile – plutôt que sur des efforts plus concrets pour lutter contre la pauvreté et les discriminations, créer de l'emploi et financer adéquatement les écoles et services publics (Fernando, 2009 : 383).

■ LA COMPOSANTE INTÉGRATIONNISTE

Pour cette fraction de musulmans laïques, la priorité réside dans la lutte contre les discriminations à l'encontre des personnes issues de l'immigration maghrébine, traitées comme des parias de la République. Leur combat pour la laïcité est moins focalisé sur la lutte contre l'islamisme que sur un recentrage des débats sur les questions économiques et les discriminations. On peut citer Yazid Sabeg parmi les représentants de cette tendance.

La situation en Belgique

En Belgique, contrairement à la situation française, l'espace dessiné par les différentes tentatives d'apparitions publiques de musulmans laïques ne constitue pas à proprement parler un « champ »²⁶, en tant qu'espace structuré de positions sociales au sein duquel des acteurs sont en concurrence pour l'accès à des biens (symboliques) rares (Bourdieu, 1980 : 113-115). Quelques essais isolés visant à faire exister une parole musulmane alternative dans l'espace public ont toutefois été tentés par le passé. À ce titre, l'aventure du CLAM (« Centre laïque arabo-musulman », devenu ensuite « Centre laïque des personnes d'ascendance musulmane ») a joué un rôle fédérateur et constitue encore une référence prégnante pour toute une génération d'intellectuels et de militants de cette cause à Bruxelles. Forgé autour de quelques personnalités charismatiques, le CLAM a représenté pendant près de 10 ans le projet le plus abouti d'une présence collective des laïques de tradition musulmane au sein de l'espace public belge²⁷.

D'autres associations et groupes informels qui existent actuellement pourraient être cités, mais aucun n'a réellement pour objet principal la représentation publique de l'ensemble des laïques de tradition musulmane. D'une part, des ASBL jouissant d'une certaine visibilité telles que le Centre culturel Omar Khayam, l'Association de la pensée d'Atatürk en Belgique, Arab Women's Solidarity Association-Belgium ou encore le Centre culturel arabe en Pays de Liège abordent régulièrement cette thématique lors de leurs activités et représentent certainement des points d'ancrage précieux pour certains laïques de tradition musulmane, mais aucune d'entre elles n'a véritablement pour vocation de rassembler l'ensemble de ceux-ci ni de devenir leur porte-parole dans la sphère publique belge.

26. On se réfère ici à une acception minimale de la notion de « champ » développée par Bourdieu.

27. Pour en savoir davantage sur le CLAM, on peut consulter avec intérêt l'historique réalisé par Anne Frennet - De Keyser (2007).

D'autre part, des groupes spécifiquement dédiés à la réflexion et à l'échange entre des personnes de tradition musulmane se retrouvent autour d'une même conception de la laïcité existante. Des exemples peuvent être trouvés à Bruxelles, Liège ou Charleroi, regroupant à chaque fois un petit nombre d'intellectuels, de médecins ou de militants politiques désireux de pouvoir partager leurs idées et de se retrouver entre eux. Ces groupes préfèrent néanmoins généralement rester discrets et n'ont en tout cas pas de volonté, ni encore moins de stratégie précise visant à se manifester de façon publique.

L'avis des laïques de tradition musulmane

Si la question de l'image publique des personnes laïques de tradition musulmane est considérée comme importante par chacun d'entre eux, ils ne sont pas pour autant unanimement d'accord sur ce qu'il conviendrait de faire à cet égard. Pour certains, les choses sont claires : ils souffrent d'une absence de *leaders*, de personnalités disposant d'une certaine notoriété et pouvant jouer un rôle d'exemple. Dans cette logique, la plus grande présence médiatique d'individus de tradition musulmane affichant leur attachement à la laïcité serait bénéfique pour les personnes qui pourraient se reconnaître dans un tel témoignage et mieux assurer leur place spécifique dans la société. Une visibilité accrue permettrait également de « banaliser » ce type de positionnement et de diffuser dans les esprits l'idée qu'il existe d'autres façons de vivre son lien à la tradition musulmane qu'à travers la pratique ou la croyance religieuse. Il serait dès lors urgent de multiplier les apparitions publiques et médiatiques d'individus couplant les signes musulman et laïque.

D'autres se montrent nettement plus dubitatifs vis-à-vis du caractère bénéfique des initiatives visant à afficher cette double appartenance musulmane et laïque. Prenant appui sur des exemples célèbres, ils expriment leur déception, leur lassitude voire leur pessimisme né de la récupération systématique des personnalités qui se sont positionnées comme telles. Le cas de Fadela Amara, qui fut utilisée

comme caution par le président Nicolas Sarkozy afin notamment de stigmatiser les garçons arabes de banlieue, est emblématique à cet égard.²⁸ Sont également citées d'autres personnalités dont l'histoire personnelle a été récupérée par des mouvements cherchant clairement à propager des discours de haine et à justifier les discriminations contre les musulmans. Outre les problèmes de récupération, certains se méfient des intentions premières de personnes qui se présentent elles-mêmes comme des musulmans laïques, dans la mesure où certains semblent davantage ajouter de l'huile sur le feu des oppositions identitaires que d'œuvrer pour un apaisement de ces tensions. En résumé, les personnes perplexes face aux bienfaits d'un affichage médiatique accru de la position singulière des laïques de tradition musulmane craignent principalement que celui-ci n'ajoute de l'eau au moulin de ceux qui cherchent à distinguer les « bons » des « mauvais » musulmans, en vue de justifier des mesures d'exclusion visant ces derniers.

Ces opinions contrastées se reproduisent concernant la question de l'opportunité d'une association fédératrice portant la voix des laïques de tradition musulmane en Belgique. Tandis que certains regrettent fortement l'absence d'une telle structure, d'autres se montrent plus sceptiques envers les initiatives actuelles et passées. Par ailleurs, il faut souligner le fait que, si une bonne partie des personnes interrogées se sont déclarées favorables à la création d'une telle association, elles ne s'accordent pas pour autant sur les objectifs et la forme que celle-ci devrait prendre. Certains imaginent une association de grande envergure et aux activités variées à l'image du Centre communautaire laïc juif (Bruxelles). D'autres préféreraient se focaliser sur une activité de plaidoyer et de lobbying politique. L'idée de la création d'un Institut du monde arabe en Belgique est aussi évoquée. D'autres encore souhaiteraient qu'une certaine discrétion entoure une telle association afin que ses membres ne soient pas trop exposés médiatiquement. Enfin, tandis que certains voudraient aller au fond des choses et prendre le temps de mener des réflexions approfondies entre laïques de

28. Pour approfondir l'analyse de cette récupération, voir Guénif-Souillamas et Macé (2004).

tradition musulmane avant d'agir, d'autres estiment qu'il est dès à présent urgent de passer à l'action sans perdre de temps dans de longues discussions.

III. Pluralité des types d'identifications individuelles

Diversité des profils et des parcours des laïques de tradition musulmane

Lorsqu'on adopte une vue d'ensemble pour se demander « qui sont les laïques de tradition musulmane ? », un premier constat ressort clairement : ce groupe est extrêmement diversifié. Derrière ce label commun se trouvent des personnes aux profils variés, et cette variété se rencontre à tous points de vue. On y rencontre des individus jeunes ou âgés, femmes ou hommes, très instruits ou peu scolarisés, arrivés récemment en Belgique ou appartenant aux secondes générations, ayant reçu une éducation très religieuse ou pas du tout, vivant dans une grande richesse matérielle ou dans un milieu pauvre, très engagés dans des activités de militance ou éloignés de toute préoccupation politique, ayant grandi dans un milieu majoritairement musulman ou non, athées, indifférents à tendance déiste ou agnostiques, etc.

Il serait dès lors vain de tenter de chercher des caractéristiques communes, des traits partagés par l'ensemble des personnes se reconnaissant dans l'expression « laïques de tradition musulmane ». Cela ne signifie pas qu'il n'existe aucune tendance socio-démographique mesurable via des enquêtes quantitatives, mais la profonde diversité observée de manière qualitative invite à

la prudence et à la nuance face à des généralisations trop hâtives. Dans le même ordre d'idées, il apparaît peu pertinent de chercher à dresser des « parcours-types » ou des « schémas biographiques récurrents » qui décriraient les grandes étapes amenant les personnes de tradition musulmane à se séculariser. Le cheminement de chaque individu par rapport à ces questions est unique. Même s'il était possible d'identifier certains événements ou expériences qui ont joué un rôle important dans la dynamique d'éloignement de la religion d'individus divers, la façon dont ceux-ci ont vécu et ressenti ces passages de leurs vies est toujours particulière. La définition de catégories englobantes résumant les différentes façons dont les personnes de tradition musulmane se sécularisent semblerait dès lors apporter moins d'informations qu'elle n'en passerait sous silence.

S'il ne paraît pas opportun de catégoriser les laïques de tradition en fonction de leurs profils ou de leurs parcours biographiques, il est en revanche envisageable de dresser une typologie caractérisant les registres de discours qu'ils emploient pour évoquer la place de l'islam en Belgique.

Diversité des registres discursifs

Les approches qualitatives qui se sont penchées sur les discours et opinions exprimés par les personnes identifiées comme musulmanes ont pour la plupart pu apporter une compréhension fine des raisonnements, représentations mentales et stratégies argumentatives que celles-ci déploient et qui guident leurs logiques d'action. Ayant régulièrement recours à l'outil méthodologique phare qu'est l'entretien individuel semi-directif, ces approches centrées sur la parole des premiers concernés ont eu pour enseignement principal la démonstration de la grande diversité d'avis, de conception du monde et de conduites sociales présentes parmi ces populations. Elles ont ainsi permis de réfuter catégoriquement toutes les préconceptions attribuant à la « communauté musulmane » une volonté partagée ou une vision du monde commune et uniforme, en s'attachant à montrer la diversité des réalités vécues par les

musulmans, généralement occultée par l'image monolithique de l'islam (El Asri, 2007). Ces travaux ont pu se consacrer par exemple à la multiplicité des raisons pouvant amener des femmes à porter le foulard islamique (Gaspard et Khosrokhavar, 1995), aux différentes manières de vivre son rapport à une ville (Dassetto, 2011 : 330-344) ou encore aux divergences d'opinions et d'intérêts qui traversent et divisent cette prétendue communauté sur une question telle que l'institutionnalisation de l'islam (Haenni, 1994 ; Frégosi, 2005 ; Sägesser et Torrekens, 2008).

Nadia Fadil a mené des entretiens approfondis avec des membres de la seconde génération maghrébine investis ou s'étant investis par le passé dans des organisations islamiques ou socioculturelles maghrébines à Bruxelles et Anvers. Elle a identifié quatre répertoires de justification que ces personnes emploient pour expliquer leur opinion sur la question de la prière au travail (2013 : 732) :

- un répertoire séculier, qui considère une telle pratique comme une incursion illégitime du religieux dans la sphère publique ;
- un répertoire libéral, qui envisage la prière comme un droit individuel qui peut être tant reconnu que restreint et cadré ;
- un répertoire islamique, dans lequel la pratique est un devoir religieux important qui doit être effectué dans de bonnes conditions ;
- un répertoire minoritaire/majoritaire, dans lequel la personne se place dans une position de minorité.

Suivant une démarche relativement similaire, Stéphane Jonlet (2010) a mené des entretiens avec des individus travaillant et s'identifiant comme musulmans. Il en a dégagé cinq « postures » caractérisant les types d'argumentations, de valeurs et de registres de discours mobilisés par les personnes interrogées lorsqu'elles expliquent la façon dont elles envisagent la place de leurs pratiques religieuses au sein de leur milieu de travail :

- Les partisans de la posture de séparation refusent explicitement l'incursion de pratiques religieuses au sein

de leur cadre professionnel, considérant que le travail et la religion appartiennent à des sphères différentes qu'il n'est pas bon de mélanger.

- Les personnes se trouvant dans la posture de l'impensable considèrent que la position minoritaire de l'islam dans le contexte culturel belge rend illégitimes les éventuelles demandes d'aménagement du lieu de travail pour des motifs religieux.
- La posture de la négociation s'inscrit dans un registre libéral qui envisage les pratiques religieuses en tant que droits individuels, prenant place dans un ensemble équilibré de droits et devoirs et devant faire l'enjeu d'une négociation entre parties concernées.
- Sous la posture de l'évidence se retrouvent les personnes pour lesquelles les adaptations du lieu de travail à leurs caractéristiques religieuses sont tellement habituelles qu'elles en sont devenues naturelles, rejoignant de la sorte une conception inclusive et démocratique de la vie en commun.
- Enfin, l'intransigeance caractérise la posture de ceux qui refusent catégoriquement que les activités professionnelles prennent le pas sur leur pratique religieuse et se réfèrent à des justifications d'ordre strictement religieux pour expliquer cette position.

Il est possible de rapprocher les résultats de Fadil et ceux de Jonlet en établissant une typologie couplant les registres discursifs mobilisés avec les attitudes manifestées envers les situations de questionnement liées à la place des pratiques musulmanes au sein de l'organisation sociale :

- registre séculier / volonté de privatisation du religieux ;
- registre libéral / démarche de négociation individuelle ;
- registre « minoritaire » / discrétion pour cause d'illégitimité culturelle ;
- registre démocratique / recherche d'une norme inclusive valable pour tous ;
- registre religieux / refus de concessions au nom de la religion ;

Les travaux de Fadil et Jonlet mettent donc en évidence la pluralité des registres de justification qui sont mobilisés par les musulmans de Belgique pour expliciter leur positionnement vis-à-vis de pratiques islamiques. Si l'existence de cette pluralité de visions est indéniable, il faut toutefois se garder d'en inférer trop rapidement un diagnostic présentant les populations musulmanes de Belgique comme étant divisées entre différents courants permettant d'identifier et de classer chaque individu. En effet, comme l'ont suggéré Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1991 : 265-266), les différents modes de justification ne sont pas mécaniquement associés à différents groupes sociaux, mais peuvent au contraire être alternativement mobilisés par une même personne dans des situations différentes. Cela signifie donc que la variété des principes justificatifs qui viennent d'être mis en évidence doit davantage être considérée comme un bien commun qui se trouverait à la disposition de la collectivité des musulmans de Belgique que comme une preuve des fractures profondes qui sépareraient irrémédiablement les membres de celle-ci.

Dans cette perspective, souligner la pluralité des façons de se vivre comme musulman en Belgique consiste dès lors à mettre en évidence la variété des discours, récits narratifs ou images sociales qui sont mobilisables par les individus pour raconter leur appartenance musulmane, et non à dresser la liste des « camps », courants et groupes sociaux qui coexisteraient dans l'espace social. Il est important de préciser que la mise au jour des récits disponibles n'est pas uniquement envisageable par l'analyse des conditions politiques et idéologiques qui encadrent leur apparition publique²⁹, mais peut également s'opérer par l'étude attentive des types de narrations construites et déployées par les acteurs sociaux dans leur vie ordinaire.

Si l'on se penche cette fois sur le cas des laïques de tradition musulmane, un constat très intéressant tient dans le fait que ceux-ci sont également susceptibles de recourir à l'ensemble des

29. Cette façon de procéder est celle adoptée notamment par Fernando dans son analyse de la figure de la femme musulmane laïque en France (2009).

registres de discours qui viennent d'être détaillés. Cela signifie que, même s'il est fréquemment avancé, le registre séculier qui insiste sur le caractère privé des pratiques religieuses n'est pas le seul à être employé par ces individus pour expliquer leur vision de la place des pratiques musulmanes dans l'espace public belge. Les lectures en termes d'équilibre des droits individuels à la liberté de religion, de rapports entre groupe majoritaire et groupe minoritaire ou d'enjeu d'inclusion de la spécificité musulmane en tant qu'option banalisée au sein de la société belge sont donc également adoptées par certains. Le registre qualifié de « religieux » trouve chez les laïques une dimension quelque peu différente, dans la mesure où certains développent une argumentation s'appuyant non sur une religion mais sur une vision de la laïcité qu'on pourrait qualifier de « doctrinaire » pour justifier leur opinion sur la question.

L'on peut tirer deux enseignements de ces observations. D'une part, il apparaît clairement que les laïques de tradition musulmane forment un groupe diversifié au regard des types d'argumentations qu'ils déploient par rapport à la question de la place des musulmans dans la société belge. D'autre part, bien que leurs opinions soient très variées – voire parfois opposées – sur ce sujet, ils ne mobilisent pas de registre de discours véritablement différent de ceux employés par les musulmans pratiquants.

IV. Dynamiques individuelles de sécularisation

Ce chapitre se consacre à l'examen des dynamiques individuelles de sécularisation en deux mouvements. Dans un premier temps, il s'agira d'examiner les tendances et facteurs poussant à la sécularisation des populations musulmanes qui ont été mis en évidence de façon quantitative par la littérature scientifique. Ensuite, on adoptera un point de vue qualitatif pour détailler les processus de (re)construction d'une identité séculière, tout en les reliant au phénomène de double marginalisation qui touche les laïques de tradition musulmane dans un contexte de polarisation identitaire.

Génération et sécularisation

Sur la base d'une enquête menée en 1995-96 auprès des Turcs et Marocains de Belgique, Ron Lesthaeghe et Karen Neels (2000 : 140-142 ; voir aussi Timmerman et al., 2003 : 1080-1085) montrent que, de façon globale, les premières générations immigrées sont demeurées fidèles aux courants dominants de l'islam transplanté, tandis qu'une polarisation entre la radicalisation fondamentaliste et la sécularisation s'opère au sein des secondes générations. Les auteurs précisent que les individus nés ou ayant grandi en Belgique se sécularisent davantage tandis que ceux arrivés plus récemment ont tendance à se diriger vers des affiliations plus fondamentalistes.

Se référant aux résultats néerlandais du projet TIES³⁰, George Groenewold (2008 : 113-114) met en évidence le fait qu'environ 5% des jeunes de la seconde génération d'origine turque ou marocaine ayant grandi dans un contexte religieux disent s'être ensuite détournés de cette affiliation. Réciproquement, 5% des « Turcs » de la seconde génération et 2% des « Marocains » y affirment s'être affiliés à l'islam à l'âge adulte alors qu'ils n'avaient pas reçu d'éducation particulièrement religieuse durant leur jeunesse. L'auteur en conclut que la tendance à la sécularisation chez la seconde génération est très faible.

En examinant l'évolution de données collectées aux Pays-Bas entre 1998 et 2006, Mieke Maliepaard, Mérove Gijsbert et Marcel Lubbers (2012) montrent que la tendance générale à la sécularisation qui était auparavant observée semble s'être stabilisée aux alentours de l'année 2004. Depuis cette date, un certain renouveau de la ferveur religieuse au sein des secondes générations pourrait être observé.

Plus largement, le diagnostic d'une seconde génération qui serait très attachée à son identification au référent islamique est confirmé par de nombreux travaux récents³¹.

30. Le projet TIES (The Integration of the European Second Generation) a consisté en la réalisation d'enquêtes par questionnaires auprès de jeunes de la seconde génération âgés entre 18 et 35 ans et d'un groupe contrôle, dans 15 villes de 8 pays européens. Aux Pays-Bas, l'enquête s'est déroulée en 2007 à Amsterdam et Rotterdam, auprès de 500 jeunes d'origine turque et 500 d'origine marocaine.

31. Pour une revue de la littérature à ce sujet concernant les musulmans nés en Occident, voir Duderija (2007). Pour une étude sur la Belgique, on pourra consulter Fleischmann et Phalet (2012)

Facteurs de sécularisation individuelle

La liste des « facteurs de sécularisation » n'est pas simple à dresser. Les processus psychosociaux qui mènent les individus vers une plus faible pratique, croyance et fréquentation des lieux de sociabilité religieuse sont en effet extrêmement complexes. Ils dépendent de variables tant individuelles que contextuelles et les effets de celles-ci s'entrecroisent (Van Tubergen, 2006) en s'influençant mutuellement, de telle sorte qu'il est délicat de tenter de les isoler, et extrêmement risqué de leur attribuer une valeur prédictive. Un certain nombre d'éléments peuvent toutefois être relevés. La liste qui suit présente les principaux facteurs de sécularisation des individus d'ascendance musulmane qui ont été identifiés par la littérature scientifique.

■ GÉNÉRATION

Comme on l'a vu précédemment, le remplacement générationnel ne provoque pas automatiquement une baisse de religiosité parmi les populations issues d'une immigration récente. Au niveau individuel par contre, il apparaît assez clairement que le fait de grandir dans un contexte sécularisé ou non a une influence potentielle sur la dynamique de développement de la (non-)religiosité. Selon que l'on appartienne à la première génération ou aux suivantes, la façon dont on construit son rapport à l'islam sera donc différente (Maliepaard, Lubbers et Gijsberts, 2010).

■ TRANSMISSION FAMILIALE

À l'instar du contexte sociétal, l'environnement familial influence également la construction du rapport personnel à l'islam. Ainsi, il apparaît clairement qu'un individu ayant grandi dans une famille où les deux parents sont pratiquants réguliers aura davantage de chances d'être lui-même pratiquant régulier qu'un autre dont les parents étaient moins attachés à l'observance des préceptes de l'islam. (Bar-El et al., 2010)

■ SÉQUENCE BIOGRAPHIQUE

Le degré de religiosité d'un individu est susceptible de varier en fonction des périodes biographiques que celui-ci traverse. Par exemple, une ferveur religieuse plus importante a pu être documentée chez les immigrés mariés que chez les non-mariés (Van Tubergen, 2006 : 14-15). Le fait de fonder un foyer et d'avoir des enfants amènerait ainsi certaines personnes à se tourner vers une observance plus assidue de l'islam. À ce titre, il apparaît que certains jeunes ont tendance à remettre à plus tard, c'est-à-dire au moment où ils devront assumer le statut d'adulte, l'observance des rites et règles de l'islam (Sierens, 1991 : 132-133).

■ GENRE

Le genre influence l'attrait de l'islam, notamment chez les jeunes. Pour les jeunes hommes de la seconde génération, le cadre de référence islamique peut ainsi offrir un nouveau statut social gratifiant, en particulier pour ceux qui chercheraient à « re-légitimer » leur autorité masculine (Timmerman, 1994). Les filles, quant à elles, se voient proposer de nombreuses activités par les mouvements islamistes, car ceux-ci leur attribuent un rôle central dans leur vision du monde (Manço, 1992). Dans la mesure où l'augmentation du statut social provoquée par l'éducation est plus importante chez les filles que chez les garçons, les filles éduquées seraient dès lors moins attirées par l'islam que les garçons éduqués (Timmerman, 2003).

■ CONTRÔLE SOCIAL

Le contrôle social exercé par les autres membres de la communauté nationale d'origine peut inhiber l'émergence de trajectoires de sécularisation individuelle (Ouali, 2000). En Belgique, certains auteurs affirment notamment que les processus de sécularisation et d'individualisation seraient moins vigoureux chez les personnes d'origine turque que chez

celles d'origine marocaine en raison d'une vie communautaire plus intense (Manço et Manço, 2000).

■ SÉGRÉGATION SPATIALE

Karen Phalet, Mérove Gijsberts, et Louk Hagendoorn (2008) suggèrent qu'une des explications du regain de vigueur religieuse pourrait se trouver dans la ségrégation résidentielle croissante des populations musulmanes. Mieke Maliepaard, Marcel Lubbers et Mérove Gijsberts (2012) appuient cette hypothèse en montrant que les musulmans qui vivent au sein d'un milieu ethniquement homogène fréquentent la mosquée de façon plus assidue que ceux qui ont moins de musulmans dans leur voisinage.

■ MILIEU D'HABITATION

Cette tendance à une plus grande religiosité toucherait particulièrement les personnes installées dans de petites localités en raison de la forte prégnance du contrôle social exercé par la collectivité d'origine nationale dans ces contextes. En contrepoint, cette pression collective à la pratique religieuse serait en général plus distendue dans les grandes villes, à niveau de ségrégation spatiale comparable (Manço et Manço, 2000 ; Bolland, Dewandeler et Manço, 2006).

■ SENTIMENT DE REJET

Certains auteurs pointent la tension croissante dans les relations entre la majorité et les minorités musulmanes en tant que facteur potentiellement explicatif du coup d'arrêt enregistré par le processus de sécularisation. Comme le montrent plusieurs études (De Koning 2008 ; Ketner 2008), les attitudes négatives envers les musulmans et le large mouvement de mise en altérité radicale de ceux-ci conduisent de plus en plus de jeunes à développer une identité religieuse réactive (Beski-Chafiq et al., 2010 ; Roy, 2004).

■ SCOLARISATION

La fréquentation du système d'enseignement en général, et de l'enseignement supérieur en particulier, semble favoriser certaines dynamiques de sortie du religieux. Le degré de religiosité serait ainsi inversement corrélé avec le niveau d'éducation (Van Tubergen, 2006 ; Smits *et al.*, 2010). Les individus les plus éduqués auraient une vision du monde davantage façonnée par la science et le raisonnement rationnel, diminuant ainsi le recours aux références religieuses dans l'explication des phénomènes naturels (Berger, 1967 ; Bruce, 1999). En outre, dans la mesure où l'enseignement élargit l'horizon social, il augmente les options culturelles accessibles aux jeunes scolarisés et permet ainsi à une partie d'entre eux de développer un rapport plus personnel et distancié à leur religion. Le passage d'une « école-ghetto » à forte concentration immigrée vers une école à majorité autochtone apparaît à ce titre être un moment-clé dans le processus de sortie du religieux d'une partie des jeunes (Timmerman et Vanderwaeren, 2012 : 53-57).

Certains auteurs tiennent à nuancer l'effet sécularisant imputé à la scolarisation en mettant en évidence l'augmentation de la pratique religieuse parfois observée parmi les membres très éduqués de la seconde génération. Celle-ci pourrait être liée au sentiment d'exclusion et de discrimination que ces jeunes ressentent plus fortement que les autres (Tolsma, Lubbers et Gijsberts, 2012). On peut également évoquer le malaise qui existe actuellement autour de l'enseignement de la théorie de l'évolution (De Biseau et Perbal, 2010) pour tempérer l'hypothèse du caractère sécularisateur de l'institution scolaire.

■ RÉCIT NARRATIF

La probabilité qu'un individu développe une identification sécularisée dépend en partie de l'éventail des récits narratifs qui s'offrent à lui. Par « récits narratifs », on entend l'ensemble

des façons de se présenter, de « raconter son identité » qui sont disponibles pour les membres d'une société à un moment donné. Ainsi, si une identité musulmane sécularisée faisait partie des images sociales largement diffusées dans un espace public, il serait plus simple pour des individus de construire une telle représentation de soi que s'ils devaient élaborer de toute pièce un récit personnel cohérent racontant l'appartenance à deux mondes culturels considérés dans le discours public comme irréductiblement incompatibles (voir Ozyurt, 2013). Concernant le cas particulier des Turcs de la diaspora, l'existence de deux récits narratifs « concurrents » – le kémaliste/laïque et l'islamique – dessine un cadre interprétatif dans lequel peuvent se raconter les identifications individuelles, qu'elles tendent vers un de ces deux pôles ou qu'elles tentent d'en construire une difficile synthèse (voir Akpınar, 2006).

■ FACTEURS D'INTÉGRATION SOCIALE

Le type de rapport à la religion et l'intensité de celui-ci sont également susceptibles de varier selon une kyrielle d'autres facteurs qui influencent l'intégration sociale des personnes issues d'une immigration récente. Parmi ces facteurs, on peut citer notamment la maîtrise de la langue de la société d'accueil (Manço et Manço, 2000), l'insertion dans l'emploi et la sécurité d'obtention d'un revenu régulier (Van Tubergen, 2006 ; Smits, Ruiters et Van Tubergen, 2010), la production d'un projet personnel d'intégration (A. Manço) ou encore les caractéristiques de la carrière migratoire³² (Martín Muñoz et López-Sala, 2005).

En guise de remarque conclusive, il est utile de noter qu'une telle présentation sous la forme de facteurs indépendants est quelque peu trompeuse. Dans la réalité, en effet, les différents éléments s'additionnent et produisent des effets croisés qui se révèlent bien souvent impossibles à démêler en traits isolés. Ainsi, les freins et adjuvants identifiables à un niveau macrosocial ne se manifestent

32. Pour le concept de « carrière migratoire », voir Triest, Rea et Martiniello (2010).

pas de façon linéaire et unidirectionnelle à un niveau individuel. Un facteur jouant un puissant rôle sécularisant chez une personne pourra n'avoir aucun impact chez une autre, voir même produire un effet inverse en fonction d'autres paramètres. Par ailleurs, le regain de vitalité religieuse observé parmi les jeunes des secondes générations provoque lui aussi une complexification de la lecture des processus sociaux en termes de sécularisation.

Estimations quantitatives

En l'absence de données statistiques collectées par une institution incontestée, il est toujours très délicat de se prononcer sur des ordres de grandeur relatifs à de vastes populations. Il faut être d'autant plus prudent lorsque ceux-ci font régulièrement l'objet d'instrumentalisations politiques en sens divers. Actuellement, les chiffres les plus répandus sont sans doute ceux qui prennent appui sur les données de Jan Hertogen³³. Les estimations qu'il propose sont séduisantes et simples d'utilisation, mais elles sont très loin d'être irréprochables.

En effet, sans entrer dans les détails de la méthode employée par Jan Hertogen, on peut remarquer que celui-ci s'est appuyé sur une enquête allemande afin de dresser une estimation de la proportion des personnes étrangères ou d'origine étrangère qui peuvent être catégorisées en tant que musulmans (Hertogen, 2011 : 150). En fait, comme le fait remarquer Felice Dassetto (2011 : 23), il s'agit plus précisément de personnes qui ne refuseraient pas de se dire musulmans, et ce à un titre ou un autre. On peut également rejoindre les remarques de Dirk Jacobs (2010) et Corinne Torrekens (2001 : 133-134) qui soulignent le caractère peu scientifique de l'extrapolation employée par Jan Hertogen lorsqu'il déduit un hypothétique « taux d'islamité » calculé sur des données allemandes pour l'appliquer au cas belge. Vu les différences qui existent entre la Belgique et l'Allemagne en termes d'histoire migratoire, de caractéristiques socio-démographiques des migrants, de modèle

33. Ces données sont disponibles sur www.npdata.be. Voir Hertogen (2012) pour le détail.

de citoyenneté ou d'accès à la nationalité, il paraît effectivement très hasardeux de supposer que les modes d'identification à l'islam des populations issues d'une immigration récente soient identiques dans ces deux pays. Ainsi, plutôt que de se fonder uniquement sur les proportions employées par Jan Hertogen (2012), on préférera faire appel à des estimations complémentaires.

En réalité, les modes de comptage et les définitions utilisés actuellement sont trop peu harmonisés pour pouvoir offrir une vue claire de la situation. Tandis que certains s'intéressent uniquement aux déclarations des individus, d'autres préfèrent examiner leurs pratiques. De même, les catégories sont quelquefois construites en termes d'intensité de la croyance, et à d'autres occasions en termes de types de croyances différents. En outre, la population de référence elle-même est parfois définie de façon relativement floue. Il est donc pratiquement impossible aujourd'hui de prétendre connaître avec précision la répartition quantitative des personnes originaires d'un pays dit musulman parmi les différentes façons de se définir vis-à-vis de l'islam³⁴.

En attendant une enquête scientifique de grande ampleur permettant de progresser vers une meilleure connaissance de ces réalités, l'on doit donc se contenter de compiler les quelques approximations existantes. Ainsi, en rassemblant les estimations de Felice Dassetto (2011) et de Corinne Torrekens (2005) avec les données de l'enquête allemande à laquelle Jan Hertogen s'est référé (Haug et al., 2009) et celles de deux enquêtes commanditées par la Fondation Roi Baudouin sur les Belgo-Marocains (Saaf et al., 2009) et les Belgo-Turcs (Kaya et Kentel, 2007), on peut construire le tableau approximatif suivant :

34. Pour une critique des extrapolations de Hertogen et une discussion de la difficulté des estimations quantitatives portant sur les appartenances religieuses, voir le Rapport ORELA 2012 (Bréban, Schreiber et Vanderpelen-Diagre, 2013 : 77-81).

35. Les sommes de ces colonnes sont inférieures à 100% car certaines des personnes interrogées n'ont pas donné de réponse à cette question.

	Enquête allemande BAMF	Enquête FRB ³⁵		Enquête Dasseto (UCL)	Enquête Torrekens (ULB)
		Belgo-Marocains	Belgo-Turcs		
Croyants et pratiquants réguliers	36%	12,2%	6,3%	30 à 40%	10%
Croyants et pratiquants privés, +/- occasionnels	50,4%	86,3%	39,3%		60 à 70%
Agnostiques pratiques (musulmans culturels)	9,6%		45%		
Agnostiques, athées, a-confessionnels déclarés	4%	0,2%	5,3%		

Les écarts parfois très importants de pourcentage démontrent tant la fragilité opérationnelle des quatre catégories ici employées que la difficulté de procéder concrètement à leur dénombrement. Mis à part le constat partagé montrant que les croyants et pratiquants réguliers ne représentent sans doute qu'une minorité des personnes entrant sous le label « musulmans », peu d'enseignements solides peuvent être actuellement tirés.

(Re)construction d'une identité séculière

Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, les laïques de tradition musulmane forment un groupe très diversifié en termes de traits caractéristiques et de parcours biographiques. Cela dit, ils ne sont pas pour autant totalement dépourvus de points communs. Toutes et tous, en effet, partagent le fait d'avoir développé une identité séculière, c'est-à-dire dont la référence principale est autre que religieuse. Venant d'un milieu marqué par l'importance de l'islam, ces individus ont – chacun à leur manière – construit leur histoire personnelle en puisant dans d'autres répertoires de sens que le répertoire religieux. Concrètement, ces compositions et recompositions identitaires se manifestent dans la façon dont les personnes racontent leur vie et expliquent les choix qui les ont amenées à être qui elles sont aujourd'hui.

Il faut bien préciser que ce n'est pas le contenu des références auxquelles les laïques de tradition musulmane s'identifient qui leur est commun, mais l'expérience d'un processus de construction identitaire détaché du religieux, dans le contexte particulier qui est celui de l'islam en Belgique. Le contenu de ces références identitaires est lui très varié. Chez certains, il est lié à la particularité de leur origine nationale. Il s'agit par exemple des personnes d'origine turque qui font référence à l'œuvre d'Atatürk pour expliquer leur prise de distance avec l'islam et inscrivent leur histoire personnelle dans l'héritage kémaliste. Les personnes provenant de Tunisie peuvent également puiser dans l'histoire de leur pays d'origine, et en particulier dans le bourguibisme, pour définir leur attachement à une forme de laïcité « à la tunisienne » qui les imprènerait dans leur vision des choses. Cette référence au contexte du pays d'origine peut s'ancrer dans une expérience concrète d'un engagement politique qui a déterminé et détermine encore l'appartenance actuelle de certains laïques de tradition musulmane. On pourrait ainsi évoquer des anciens militants de la gauche libanaise ou des opposants politiques marocains dont le combat était en partie lié à une forme de résistance à l'influence de l'islam dans la vie publique.

Chez d'autres, les références identitaires principales proviennent d'idéologies à tendance séculière, telles que le féminisme, la défense et la promotion des droits humains, le communisme ou les luttes syndicales. Pour ces personnes, c'est l'engagement dans ce type de mouvement qui les a marqués au point de désormais définir une partie d'eux-mêmes, et d'être avancé comme raison principale de leur éloignement des cercles religieux.

Bien que le rapport à l'islam n'occupe pas une place centrale dans la construction identitaire des laïques de tradition musulmane, il n'en est pas pour autant entièrement absent. L'héritage de la tradition musulmane peut ainsi être assumé par ces personnes comme une partie non essentielle mais tout de même constitutive de leur personnalité. Davantage que l'islam dans sa totalité, ce sont certains aspects de ce vaste « répertoire de sens » qui sont désignés comme des sources identitaires. Ainsi, la référence aux mutazillites³⁶ revient souvent dans la bouche des partisans d'une lecture plus rationnelle du Coran. Par l'évocation de ce lointain courant de pensée, ils justifient leur attachement actuel à une certaine forme d'islam libéral tout en critiquant les tendances contemporaines qui enferment la réflexion musulmane dans une logique de distinction licite/illicite.

36. Le mu'tazilisme est un courant de pensée apparu lors des débuts de l'islam et qui s'est opposé au sunnisme et au chiisme. Inspirés par une approche rationaliste, les mutazillites ont accordé une place particulièrement importante à la critique et à la liberté humaine dans leur doctrine théologique.

Dans le même ordre d'idées, d'autres aspects du « répertoire musulman » sont mobilisés pour présenter un attachement positif à l'islam. Il peut s'agir des « nouveaux penseurs de l'islam » (Benzine, 2004), ces intellectuels bénéficiant d'une certaine visibilité médiatique et prônant un islam des Lumières. La référence au soufisme survient également de temps en temps. L'approche soufie est alors présentée comme étant en relative adéquation avec la quête spirituelle menée par certains laïques de tradition musulmane. Pour d'autres, c'est l'islam de leurs parents, tranquille et discret, qui est présenté comme version de l'islam non rejetée et valorisée face aux pratiques jugées trop ostentatoires ou revendicatives. On pourrait enfin citer la référence à un « âge d'or » passé de l'islam, qui motive certains à ne pas totalement évacuer le label « musulman » de leur récit identitaire. Pour ces personnes, l'islam a permis de construire une civilisation riche et vertueuse, mais celle-ci serait désormais en déclin voire complètement corrompue, et ce pour diverses raisons. Ce renvoi à un « âge d'or » révolu peut être soit très vague, soit plus précis en ciblant par exemple le raffinement de la culture arabo-musulmane en Andalousie.

Ce rapport apaisé, positif voire empreint d'une certaine fierté envers un passé ou une filiation teintée d'islam n'est cependant pas unanime. Certaines personnes se montrent en effet radicalement vindicatives envers l'islam ou les musulmans et n'évoquent leur lien avec cette composante de la société que sous la forme du rejet et d'une opposition revancharde.

Double marginalisation

La démarche de recomposition d'une identité séculière qui vient d'être décrite ne s'opère pas dans le vide. Le contexte qui entoure ce processus est en effet loin d'être neutre. La société belge est structurée par des rapports de pouvoirs, des logiques de renforcement d'identités communautarisées et des stéréotypes persistants qui influencent fortement la perception des questions touchant à l'islam. Dans ces conditions, les laïques de tradition

musulmane sont susceptibles de se retrouver dans une situation particulière de double marginalisation. En forçant un peu le trait, on pourrait dépeindre les deux types de marginalisation comme suit :

- D'un côté, les laïques de tradition musulmane peuvent subir des discriminations en raison de leur appartenance supposée à la « communauté musulmane ». Ce phénomène consistant à renvoyer systématiquement une personne vers ses « origines », réelles ou supposées, peut être qualifié selon les cas soit de racisme soit d'assignation identitaire. Racisme dans la mesure où il s'agit d'une vision essentialisante qui divise l'humanité en différents groupes en fonction de caractéristiques supposées quasi-naturelles et fonde des actes différenciés sur cette base. L'assignation identitaire désigne ici l'attribution imposée d'un marqueur identitaire stigmatisant en ne laissant aucune possibilité aux individus ainsi catégorisés de s'en défaire.
- De l'autre côté, il existe un risque potentiel de rejet de la part de la « communauté musulmane » envers ceux et celles qui prennent leurs distances avec l'islam. Dans de rares cas impliquant des personnalités médiatiques particulièrement vindicatives envers certaines pratiques de l'islam, ce rejet peut se manifester sous des formes extrêmes telles que des menaces verbales ou des intimidations physiques. Plus couramment, le rejet s'exprime de façon plus insidieuse, à travers des dénigrements, pressions morales et marques de désapprobation dirigées vers ceux qui affichent de façon trop ostensible leur éloignement de la norme. Ces rapports tendus peuvent être particulièrement sensibles au sein des sphères familiales où toute sortie apparente de l'islam est susceptible d'être très mal acceptée par les proches.

Si l'expression « double marginalisation » exprime bien le sentiment relaté par certains laïques de tradition musulmane d'être pris entre deux feux, il ne faut pas pour autant en déduire une forme de symétrie entre les deux types de mises à l'écart. Ces deux dynamiques de marginalisation ne s'opèrent pas de la même

façon, et ce au moins sur deux plans :

D'une part, sur le caractère volontaire ou subi des mises à distance. Les discriminations vécues en raison de l'assimilation à la figure du musulman/étranger à la société belge sont très généralement subies et ressenties sous la forme d'une injustice. L'éloignement vis-à-vis des milieux musulmans survient en revanche nettement plus souvent suite à une prise de distance volontaire et positivement choisie par les personnes elles-mêmes.

D'autre part, sur la nature des rapports de pouvoir en jeu. Le premier type de marginalisation prend place dans une structure de relations hiérarchisées dans laquelle les auteurs du rejet sont également les détenteurs des ressources et du pouvoir. Que ce soit sous la forme d'un mauvais traitement par la police en raison d'un racisme « classique » ciblant l'apparence physique, d'une discrimination persistante dans le champ professionnel ou à travers des rumeurs et allusions dans la vie sociale qui renvoient systématiquement ces personnes à leur « nature profonde de musulman », il s'agit toujours de leur faire comprendre qu'ils occupent une position d'infériorité au sein de la société belge.

Concernant les marques de rejet de la communauté musulmane, les choses se déroulent assez différemment. Elles sont en effet moins marquées par une infériorisation que par une exclusion du groupe symbolique. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe aucun enjeu d'accès à des ressources via l'entraide familiale ou communautaire dans ce mouvement de mise à l'écart. Mais, très clairement, cet éloignement soulève davantage de questions de l'ordre du respect des parents ou de la loyauté envers un groupe social que des aspects de répartition des places et des rôles dans une société hiérarchisée.

Polarisation identitaire

Pour comprendre l'origine de la double marginalisation ressentie par les laïques de tradition musulmane, il est nécessaire de prendre un peu de recul. Tout d'abord, on peut rappeler le contexte d'omniprésence des discours identitaires qui prévaut aujourd'hui. Depuis quelques dizaines d'années, en effet, les rapports sociaux ont tendance à être de plus de plus fréquemment lus en termes de rapports identitaires, que ce soit par exemple au niveau géopolitique avec l'idée d'un « clash des civilisations » (Huntington, 1997), au niveau des politiques nationales avec un glissement des questions sociales vers les questions d'identités voire de « races » (Fassin et Fassin, 2006) ou encore au niveau de la société civile avec l'augmentation des demandes de reconnaissances d'identités particulières (Honneth, 2008).

Parmi les différentes questions touchant aux identités qui se posent aujourd'hui, c'est certainement la « question musulmane » qui a connu l'essor le plus flagrant dans la période récente. Après une relative indifférence à la présence de musulmans sur le sol belge, il semble que celle-ci soit devenue le point de fixation concentrant le plus d'attention, de passion voire d'hystérie, le moindre débat étant directement transformé en polémique. Petit à petit, malgré toutes les réserves maintes fois prononcées envers les grilles d'analyse employées par les plus vifs des polémistes, l'idée qu'il y aurait une incompatibilité irréductible entre un certain « mode de vie occidental » – sécularisé – et une « éthique islamique authentique » s'est répandue dans la plupart des esprits. Pour compléter ce tableau paranoïaque, il se jouerait en toile de fond une sorte de conflit de civilisations entre un Occident en déclin et un monde islamique belliqueux (Liogier, 2012).

Dans ce jeu d'opposition symbolique aux conséquences de plus en plus réelles, les laïques de tradition musulmane occupent une position relativement délicate. Qu'ils soient vus comme des musulmans qui se seraient sécularisés ou comme des occidentaux qui seraient teintés d'islam, ils n'appartiennent véritablement à

aucun des deux camps. Si cette impossibilité d'être classés à l'aune de ce clivage ne leur pose pas le moindre souci dans la vie quotidienne, il n'en va pas de même quand il s'agit de se raconter, d'expliquer sa place dans le récit collectif. Dans le domaine des représentations et des images sociales, en effet, leur simple existence n'est pas bien vue par tout le monde. En questionnant les frontières identitaires et en brouillant les limites des deux camps, il semblerait que les laïques de tradition musulmane suscitent des réactions radicales de personnes sentant le besoin de réaffirmer les clivages. En toute logique, les personnes convaincues de la pertinence d'une division de la société selon ces clivages ont tendance à rejeter, consciemment ou non, ceux qui ne s'identifient pas clairement à un camp.

Comme on l'a vu précédemment, ce rejet peut prendre les formes de l'assignation identitaire ou de l'accusation de trahison. Toutefois, il faut reconnaître que la vie des laïques de tradition musulmane n'est pas en permanence déterminée et compliquée par leur position particulière dans la mise en scène identitaire que l'on vient de décrire. En fait, il semble qu'au quotidien, très peu de véritables difficultés soient rencontrées par ces personnes. Si des questions sur leur parcours et leurs opinions se posent, elles sont davantage liées à de la méconnaissance qu'à de la malveillance. L'impression générale qui ressort des témoignages recueillis est par conséquent celle d'un véritable paradoxe. Le « métissage laïco-musulman » paraît progresser, être expérimenté de différentes façons par des personnes aux profils variés et s'engage sur la voie d'une certaine normalisation dans la vie quotidienne mais, dans le même temps, il semble de plus en plus difficile pour les personnes qui sont au cœur de cette nouvelle manière d'être de se définir, de raconter leur histoire personnelle selon les catégories forgées par un climat de polarisation identitaire réducteur.

Pour être complet, il faut en outre évoquer le cas des laïques de tradition musulmane qui adhèrent pleinement au récit identitaire mettant en scène un affrontement entre musulmans pieux et occidentaux sécularisés. Pour ces individus, le renforcement de

ce clivage symbolique n'est pas un problème vu qu'ils endossent volontiers un rôle pratiquement « héroïque » au sein du camp occidental. En tant que partisans de la laïcité issus du monde musulman, ils se sentent investis d'une mission de dénonciateurs des travers de l'islam et de pourfendeurs du radicalisme religieux. En adéquation avec une telle grille d'interprétation, ils sont d'ailleurs prompts à adopter une posture victimaire lorsqu'ils se trouvent confrontés à des obstacles dans leur vie professionnelle ou militante. Étant profondément et sincèrement engagés dans ce qu'ils considèrent être la seule bonne façon de lutter contre l'islamisme, ils auront tendance à considérer que les oppositions qu'ils rencontrent sont dues au fait qu'ils « dérangent » parce qu'ils osent « dire tout haut des vérités » plutôt que de les considérer comme de véritables divergences de fond.

V. Le rapport à la laïcité des laïques de tradition musulmane

Rapport au principe de laïcité

Sans grande surprise, tous les laïques de tradition musulmane déclarent adhérer à une forme de laïcité. Là où ils divergent, c'est dans la signification attribuée à ce terme. En effet, la laïcité est comprise de diverses façons selon les interlocuteurs. Le spectre des différentes lectures va d'une laïcité de combat, radicalement antireligieuse et dont l'objectif tiendrait presque dans l'éradication de toute forme de croyances irrationnelles, à une laïcité de liberté et de tolérance, dont le but serait de permettre une cohabitation harmonieuse et respectueuse entre les différentes convictions présentes au sein de la société. Entre ces deux pôles, différentes versions peuvent être trouvées.

Si pour certains l'adhésion aux valeurs laïques ne souffre aucune équivoque, d'autres ont une opinion plus nuancée. La polysémie du terme « laïcité » attise en effet une certaine méfiance. Il existerait une bonne laïcité, à laquelle les personnes interrogées souscrivent, et une laïcité pervertie. La ligne de distinction entre la bonne et la mauvaise laïcité qui revient le plus fréquemment est de nature temporelle : la laïcité « historique » est vue positivement tandis que la « nouvelle laïcité » est décriée. Derrière ces termes, les interprétations varient peu. Généralement la laïcité d'avant

est décrite comme poursuivant des objectifs d'émancipation, de liberté et de tolérance. La laïcité contemporaine est quant à elle critiquée pour son caractère excluant, pour sa propension à prôner l'interdiction comme solution politique et pour son « acharnement monomaniacal » contre les symboles musulmans. Quelques-uns ont une interprétation opposée, dans la mesure où ils reprochent aux laïques actuels d'avoir renoncé au combat anticlérical et de se compromettre en allant jusqu'à accepter de discuter avec des imams qu'ils jugent infréquentables.

Rapport à la laïcité organisée

Les opinions sur la laïcité organisée sont également assez variées. Avant de les décrire, il faut noter le contraste entre certains laïques de tradition musulmane très bien informés sur les positions du Centre d'Action Laïque et d'autres qui n'ont pratiquement aucune notion des formes organisées du courant laïque, ignorant jusqu'à leur existence. De manière générale, si une partie des répondants n'a pas de grief particulier à adresser à la laïcité organisée et complimente son action, le reproche d'un manque de soutien aux laïques de tradition musulmane revient très régulièrement dans les discours. La sentence « on n'est pas assez soutenus » revient presque comme une constante lors des entretiens menés avec des personnalités engagées dans une activité politique ou militante. Néanmoins, très peu d'indications sur le type de soutien attendu peuvent être obtenues de leur bouche, comme s'il s'agissait davantage d'une posture spontanée que d'une réelle ébauche de projet. Tout au plus certains évoquent-ils des aides de nature logistique, communicationnelle ou d'expertise, mais en demeurant relativement vagues.

Un reproche bien ciblé a pourtant été formulé à de nombreuses reprises, parfois explicitement envers le CAL, parfois de manière plus large. Il s'agit de la confusion entre laïcité politique et laïcité philosophique ou, comme quelques-uns l'ont exprimé, entre la laïcité de l'État et celle des citoyens. Si un certain consensus est perceptible autour du principe de laïcité de l'État et de la nécessité

de l'approfondir en Belgique, un réel malaise vient de la confusion qui règne entre cet objectif et celui de la promotion d'une forme de laïcité philosophique. Le fait de mêler ces deux combats distincts sous une même bannière semble poser problème et suscite de nombreuses réserves parmi les laïques de tradition musulmane. Pour certains, la confusion est grande entre, d'un côté, l'envie d'adhérer au mouvement laïque pour promouvoir la laïcité politique en Belgique et, de l'autre, le sentiment d'être soi-même la cible de ce même mouvement laïque en raison du maintien d'un lien affectif avec la tradition musulmane. Pour d'autres, la difficulté posée est plutôt d'ordre stratégique dans la mesure où ils souhaiteraient pouvoir présenter de façon positive leur adhésion au principe de laïcité auprès de leurs connaissances musulmanes, mais l'image persistante de combats laïques dirigés contre l'islam leur ôte toute possibilité de dialogue sur ce sujet.

VI. Prolongements potentiels

Au terme de cette recherche exploratoire - menée de janvier à juin 2014 - se pose inévitablement la question des éventuelles suites à lui donner. Tout d'abord, il apparaît clairement qu'il serait intéressant de poursuivre la démarche. En premier lieu, c'est son intérêt scientifique intrinsèque qui plaide dans ce sens. La revue de la littérature a mis en évidence le manque criant d'études portant sur cette thématique et la recherche de terrain a montré le potentiel d'informations nouvelles qui pouvaient être récoltées. On peut aussi noter le vif intérêt porté à la recherche par les personnes interrogées dans le cadre du travail de terrain. Il ne nous appartient pas de juger de l'opportunité d'une étude de plus grande ampleur au regard de la situation de la société belge, mais l'on peut toutefois mettre en évidence la persistance d'un degré de méconnaissance à l'égard des dynamiques de sécularisation des identités musulmanes et de la diffusion régulière de représentations faussées voire fantasmées sur la réalité des appartenances à l'islam en Belgique.

Dans l'hypothèse d'un prolongement de nature scientifique donné à cette recherche exploratoire, plusieurs pistes sont envisageables, parmi lesquelles figurent les suivantes.

Une enquête quantitative

Cela a été démontré dans ce rapport : il n'existe actuellement pas d'estimations claires et incontestées permettant d'évaluer le nombre ni la proportion de laïques de tradition musulmane en Belgique. On peut donc se demander s'il ne serait pas opportun de réaliser une enquête quantitative cherchant à fournir des chiffres sérieux en la matière. Les résultats de ce type d'enquête sont souvent très appréciés en raison de leur caractère clair, précis et facilement communicable.

Le revers de la médaille vient d'une certaine fascination pour les chiffres qui a tendance à diminuer la distance critique avec laquelle on les considère. Or, dans le cas d'une étude sur les dynamiques individuelles ou collectives de sécularisation des populations de tradition musulmane, la nuance et la finesse du regard sont essentielles. Le risque est en effet grand de produire des données chiffrées qui grossissent le trait et ne reflètent que très imparfaitement la complexité des dynamiques sociales à l'œuvre. En outre, comme on l'a vu, les catégories employées pour désigner les sujets d'une telle enquête ne sont pas neutres et contiennent un risque important de reproduire certains préjugés présents en amont de l'enquête plutôt que d'offrir une vision impartiale de la réalité. À ces mises en garde méthodologiques viennent s'ajouter des contraintes techniques et budgétaires qui sont susceptibles de rendre une telle enquête relativement coûteuse pour un résultat incertain.

L'option d'une enquête quantitative n'est pas à balayer directement d'un revers de la main en raison de sa plus-value potentielle pour l'avancée des connaissances dans ce domaine. Mais elle demande toutefois une évaluation sérieuse du rapport entre les moyens importants qui devraient y être consacrés et la pertinence des résultats qui pourraient en être tirés.

Une nouvelle enquête qualitative par entretiens individuels

Les données obtenues dans le cadre de cette recherche exploratoire l'ont bien démontré : les entretiens individuels sont riches en informations fines et permettent de dresser des constats très instructifs. La question qui se pose sans détour est bien entendu celle de la nouveauté des résultats qui pourraient être obtenus par le biais d'une nouvelle enquête de ce type. Il serait toutefois intéressant de poursuivre et d'élargir le travail entamé. Pour ce faire, au moins trois directions nouvelles seraient envisageables.

Une première piste serait de procéder à une sélection prédéfinie des personnes interrogées, de façon à permettre certaines comparaisons. On pourrait ainsi envisager d'étudier les différences entre populations d'origines nationales distinctes, entre générations bien définies ou encore entre personnes politiquement engagées et celles qui se montrent peu concernées par ces questions.

Une seconde approche consisterait en la réalisation de monographies davantage ciblées sur des personnes aux profils particuliers. En observant par exemple à plusieurs reprises certaines personnes se situant dans une démarche récente de sortie du religieux, ou en suivant l'évolution de quelques groupes composés de laïques de tradition musulmane, de nouvelles informations seraient susceptibles d'émerger.

Enfin, une troisième voie viserait un travail plus extensif. En effet, bien que la diversité des profils ait été recherchée et dans une certaine mesure atteinte lors de la présente recherche exploratoire, certains n'ont pas pu être pris en compte faute de temps. La réalisation d'entretiens avec des personnes d'origine subsaharienne, avec des jeunes de moins de 20 ans ou des personnes ne maîtrisant que peu le français permettrait d'augmenter le spectre des situations examinées. Une autre façon d'élargir la focale serait de s'intéresser aux personnes qui ne sont pas véritablement dans une démarche de sécularisation mais qui adoptent cependant une position de recul face à certains aspects de l'islam.

La comparaison avec d'autres situations de double minorisation serait particulièrement féconde aussi, en particulier celle des juifs laïques, à propos desquels la littérature sociologique est quelque peu moins parcimonieuse. Le terrain bruxellois, notamment, serait particulièrement riche d'enseignements croisés à ce propos et ouvrirait la voie à une étude moins enclavée. Une telle approche comparée aurait également pour vertu de « dédramatiser » la marginalisation présumée des laïques de tradition musulmane.

D'autres méthodes sociologiques

D'autres façons de recueillir des informations sur les dynamiques de sécularisation des populations de tradition musulmane sont possibles. Leurs angles d'approche sont peut-être un peu plus restreints et moins conventionnels, mais elles peuvent apporter des éclairages pertinents et fructueux sur la problématique. Les méthodes suivantes peuvent être envisagées.

■ L'ANALYSE DE DOCUMENTS

L'analyse de document est une méthode relativement peu coûteuse qui consiste à étudier les productions d'acteurs d'un « champ social » particulier afin par exemple d'en faire ressortir des logiques argumentatives récurrentes. Cette technique pourrait s'appliquer aux quelques associations qui sont concernées par la question des liens entre islam et laïcité, mais elle risque de produire des données trop limitées pour être réellement exploitables.

■ L'ANALYSE DES PRATIQUES

Par « analyse des pratiques », on entend ici une démarche multi-méthodes consistant à observer la sécularisation des populations de tradition musulmane du point de vue de leurs pratiques. L'idée serait de mêler observations directes, entretiens qualitatifs et enquête quantitative afin de « mesurer » l'état des pratiques religieuses à un moment donné au sein

d'une population. Cette opération prendrait tout son intérêt en réalisant de nouvelles « mesures » menées de façon identique à intervalles réguliers. On pourrait de la sorte obtenir une vue rigoureuse de l'évolution des pratiques religieuses au sein des populations de tradition musulmane en Belgique. Ce déploiement méthodologique semble toutefois particulièrement ambitieux. Un dispositif plus restreint qui se centrerait sur certaines pratiques ou sur un contexte local limité pourrait fournir un regard intéressant tout en demeurant plus réaliste au plan budgétaire.

■ LES GROUPES FOCALISÉS

Cette méthode consiste à rassembler un ensemble d'individus – choisis en fonction de certains critères – autour d'une table et de les faire interagir sur des thèmes prédéfinis. Il pourrait être intéressant d'étudier les interactions et productions collectives issues de groupes homogènes de laïques de tradition musulmane. Une autre possibilité consisterait à mettre en place des groupes plus diversifiés afin d'observer les échanges, les points d'accords et de désaccords entre les intervenants.

D'autres approches disciplinaires

Bien entendu, les méthodes de la sociologie ne sont pas les seules à même de prolonger cette recherche exploratoire. D'autres disciplines peuvent apporter un regard neuf et instructif sur la problématique de la sécularisation des populations de tradition musulmane en Belgique.

Pour une discussion des apports respectifs des différentes disciplines de sciences humaines à l'étude de cette question, on pourra se référer au second chapitre de ce rapport. On se contentera ici d'attirer l'attention sur l'approche de la psychologie sociale, qui pourrait être en mesure de proposer une meilleure compréhension des processus proprement psychologiques mis en œuvre dans les démarches individuelles de sécularisation. Ceux-ci échappent

naturellement quelque peu aux méthodes de la sociologie. Grâce à cette perspective psychologique, on pourrait davantage éclairer les raisons et conditions qui amènent certaines personnes à se séculariser tandis que d'autres demeurent attachées aux pratiques et croyances religieuses.

Conclusion

Sur la base d'une large revue de la littérature scientifique et d'une enquête de terrain inédite, de nombreuses informations sur les dynamiques individuelles de sécularisation des personnes de tradition musulmane ont pu être récoltées et compilées. Il n'est pas question ici d'en faire l'inventaire, mais bien d'en dégager les lignes les plus essentielles.

Tout d'abord, il faut mettre en évidence le constat d'une profonde pluralité qui caractérise le groupe des laïques de tradition musulmane. La diversité des profils, parcours biographiques et registres argumentatifs de ces individus est telle qu'il paraîtrait artificiel de prétendre les décrire en quelques termes. Le fait même de les envisager comme un ensemble bien défini est discutable et la question de leur dénomination est loin d'être définitivement tranchée.

Davantage que des caractéristiques socio-démographiques particulières, c'est la singularité de la position occupée par les laïques de tradition musulmane qui les rassemble. Toutes et tous font en effet l'expérience d'un processus de (re)construction d'une identité sécularisée. Pour se présenter et mettre leur vie en récit, chacun d'entre eux puise dans différents répertoires de sens, mais sans que la religion islamique n'en constitue le noyau essentiel.

Cette démarche de (re)composition d'une identité sur des bases séculières s'effectue dans un contexte particulier : celui d'un climat de polarisation identitaire qui tend à réduire la complexité des appartenances de chacun dans une opposition Occident/islam largement fantasmée. Occupant une position singulière, les laïques de tradition musulmane peuvent ressentir les effets croisés de deux types de marginalisation. L'une consiste en une mise à l'écart souvent volontaire vis-à-vis de la « communauté musulmane » et de ses réseaux de socialisation. L'autre est une forme d'infériorisation ou de rejet subie comme une injustice et survenue en raison de l'assignation à une identité supposée extérieure à la société belge.

Pour les individus de tradition musulmane engagés dans une dynamique de sécularisation, la question de leur image publique apparaît généralement comme très importante. Elle fait l'objet d'opinions très diverses, parfois opposées. L'éventuelle création d'une association portant leur voix sur la place publique suscite elle aussi des avis en sens divers, soulignant le caractère délicat et fortement investi en émotions d'une telle entreprise.

Enfin, on peut noter que le principe de laïcité constitue un point de repère largement partagé par ces personnes, bien qu'il soit parfois interprété de façons assez différentes. Le rôle de la laïcité organisée vis-à-vis des enjeux rencontrés par les laïques de tradition musulmane est lui aussi questionné par leurs témoignages. Ce questionnement ouvre la porte à des questions de nature plus politique, aux seuils desquelles la recherche scientifique s'arrête.

Bibliographie

- AKPINAR A. (2006), « Discourses of Islam/secularism and identity-building processes among Turkish university youth », H. Moghissi (ed.), *Muslim Diaspora : Gender, culture and identity*. London : Routledge.
- ALLIEVI S. (2005), « How the Immigrant Has Become Muslim : Public Debates on Islam in Europe », *Revue européenne des migrations internationales*, 21 (2), pp. 135-163.
- ALLPORT G. W. (1954), *The nature of prejudice*. Cambridge : Addison-Wesley.
- AMIRAUX V. (2012), « État de la littérature. L'islam et les musulmans en Europe : un objet périphérique converti en incontournable des sciences sociales », *Critique internationale*, 56, pp. 141-157.
- ARKOUN M. (2008), *Humanisme et islam : combats et propositions*. Rabat : Marsam.
- ASAD T. (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford : Stanford University Press.

- AVANZA M. et LAFERTÉ G. (2005), « Dépasser la "construction des identités" ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, 61, pp. 134-152.
- BABES L. (2004), « Norme et autorité religieuse chez les jeunes musulmans de France », M. Cohen, J. Joncheray et P.-J. Luizard (eds.), *Les transformations de l'autorité religieuse*. Paris : L'Harmattan.
- BABES L. et OUBROU T. (2002), *Loi d'Allah, loi des hommes : liberté, égalité et femmes en islam*. Paris : Albin Michel.
- BAR-EL R., GARCÍA-MUÑOZ T., NEUMAN S. et TOBOL Y. (2010), *The evolution of secularization : Cultural transmission, religion and fertility theory, simulations and evidence*. Bonn : Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit, Discussion paper n° 4980.
- BARRY B. (2001), *Culture and equality : An egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge : Polity Press.
- BASTENIER A. (1993), « L'islam de l'immigration en Belgique », A. Gérard (ed.), *Clés pour l'islam : du religieux au politique. Des origines aux enjeux d'aujourd'hui*. Bruxelles : GRIP – Informations n°23.
- BASTENIER A. (1998), « L'incidence du facteur religieux dans la "conscience ethnique" des immigrés marocains en Belgique », *Social Compass*, 45 (2), pp. 195-218.
- BASTENIER A. et DASSETTO F. (1984), *L'islam transplanté : Vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique*. Antwerpen : EPO.
- BASTENIER A. et DASSETTO F. (1985), « Organisations musulmanes de Belgique et insertion sociale des populations immigrées », *Revue européenne des migrations internationales*, 1 (1), pp. 9-23.

- BENCHEIKH S. (1998), *Marianne et le Prophète. L'islam dans la France Laïque*. Paris : Bernard Grasset.
- BENHABIB S. (2002), *The Claims of Culture : Equality and Diversity in the Global Era*. New Jersey : Princeton University Press.
- BENZINE R. (2004), *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris : Albin Michel.
- BERGER P. (1963), *Invitation to Sociology : A Humanistic Perspective*. Garden City : Anchor Books.
- BERGER P. (1967), *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York : Doubleday.
- BERGER P. (ed.) (1999), *The Desecularization of the World : Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids : Eerdmans.
- BERGER P. ET LUCKMANN T. (1966), *The Social Construction of Reality : A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City : Anchor Books.
- BESKI-CHAFIQ C., BIRMANT J., BENMERZOUG H., TAIBI A. et GOIGNARD A. (2010), *Jeunes et radicalisation islamiste. Lille, France*. Center for Studies in Islamism and Radicalization (CIR), Aarhus University, Denmark.
- BOLLAND J., DEWANDELER E. et MANÇO A. (2006), *Processus d'intégration des communautés immigrées turques en région semi-urbaine en Wallonie*. Liège : IRFAM. (Publication en ligne)
- BOLTANSKI L. et THÉVENOT L. (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard.
- BOURDIEU P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève : Droz.

- BOURDIEU P. (1980), *Questions de sociologie*. Paris : éditions de Minuit.
- BOUSETTA H. (2000) « Institutional theories of immigrant ethnic mobilisation : Relevance and limitations », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 26 (2), pp. 229-245.
- BOUSETTA H. et MARÉCHAL B. (2003) *L'islam et les musulmans en Belgique. Enjeux locaux et cadres de réflexion globaux : Note de Synthèse*. Bruxelles : Fondation Roi Baudouin.
- BOWEN J. (2014), *L'islam : un ennemi idéal*. Paris : Albin Michel.
- BRÉBANT E., SCHREIBER J.-PH. et VANDERPELEN-DIAGRE C. (2013), *Les religions et la laïcité en Belgique. Rapport ORELA 2012*. Bruxelles : CIERL-ULB.
- BRUBAKER R. et COOPER F. (2000), « Beyond "identity", *Theory and Society*, 29, pp. 1-47.
- BRUCE S. (1999), *Choice and religion : A critique of rational choice theory*. New York : Oxford University Press.
- CESARI J. (1998), *Musulmans et républicains : les jeunes, l'islam et la France*. Bruxelles : Complexe.
- CESARI J. (2004), *L'islam à l'épreuve de l'Occident*. Paris : La Découverte.
- CESARI J. (2007), « Muslim identities in Europe : the snare of exceptionalism », A. Al-Azmeh et E. Fokas (eds.), *Islam in Europe : diversity, identity and influence*. New York : Cambridge University Press.
- CHEBEL M. (2004), *Manifeste pour un islam des Lumières*. Paris : Hachette Littératures.

- COHEN M. (2005), « Laïcité et minorités », *Diversité*, 142, pp. 49-55.
- COLEMAN J. (1990), *Foundations of Social Theory*. Cambridge : Belknap Press of Harvard University Press.
- CUYPERS M. (2007), *Le Festin : une lecture de la sourate al-Mā'ida*. Paris, Lethielleux.
- DASSETTO F. (1996), *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. Paris : L'Harmattan.
- DASSETTO F. (ed.) (1997), *Facettes de l'islam belge*. Louvain-la-Neuve : Academia.
- DASSETTO F. (2007), « De l'islam transplanté à l'islam multiple : état des recherches », M. Martiniello, A. Rea et F. Dassetto (eds.), *Immigration et intégration en Belgique francophone. État des savoirs*. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant.
- DASSETTO F. (2011), *L'Iris et le Croissant : Bruxelles et l'islam au défi de la co-inclusion*. Louvain-la-Neuve : Presses Universitaires de Louvain.
- DAVIE G. (2000), *Religion in modern Europe : A Memory Mutates*. Oxford : Oxford University Press.
- DAVIE G. (2007), *The Sociology of Religion*. London : Sage.
- DE BISEAU J.-C. et PERBAL L. (2010), « Les difficultés liées à l'enseignement de la théorie de l'évolution », *Neutre et engagé. Gestion de la diversité culturelle et des convictions au sein de l'enseignement public belge francophone*. Bruxelles : E.M.E.
- DE PINA-CABRAL J. et PINE F. (2008), « On the Margins : An Introduction », J. De Pina-Cabral et F. Pine (eds.), *On the Margins of Religion*. Oxford : Berghahn Books.

- DE KONING M. (2008), *Zoeken naar een 'Zuivere' islam. Religieuze beleving en identiteitsvorming van Marokkaans-Nederlandse moslims*. Amsterdam : Bert Bakker.
- DITTGEN A. (2007), « Religions et démographie en France », *Population et Avenir*, 4, pp. 14-18.
- DOBBELAERE K. (1981), « Secularization : A Multi-Dimensional Concept », *Current Sociology*, 29 (2), pp. 3-213.
- DOBBELAERE K. (2002), *Secularization : An Analysis at Three Levels*. Frankfurt am Main : Peter Lang.
- DONNET C. (2013), « Une mosquée pour exister », *Archives de sciences sociales des religions*, 162, pp. 219-234.
- DUDERIJA A. (2007), « Literature Review: Identity Construction in the Context of Being a Minority Immigrant Religion : The Case of Western-born Muslims », *Immigrants & Minorities*, 25 (2), pp. 141-162.
- EL ASRI F. (2007), « Être musulman belge : entre élaboration identitaire et devenir », *La Revue Nouvelle*, 9, pp. 32-39.
- EL BACHIRI L. (2011), *Les féministes de l'islam : De l'engagement religieux au féminisme islamique. Étude des discours d'actrices religieuses « locales » à Bruxelles*. Bruxelles : Pensées Féministes.
- FADIL N. (2012), « Les pratiques religieuses publiques – remise en question ou articulation d'une nouvelle sphère publique ? », B. Maréchal et F. El Asri (eds.), *Islam belge au pluriel*. Louvain-la-Neuve : Presses Universitaires de Louvain.
- FADIL N. (2013), « Performing the salat [Islamic prayers] at work : Secular and pious Muslims negotiating the contours of the public in Belgium », *Ethnicities*, 13 (6), pp. 729-750.

- FASSIN D. et FASSIN É. (2006), *De la question sociale à la question raciale ?*. Paris : La Découverte.
- FERNANDO M. L. (2009), « Exceptional citizens: secular Muslim women and the politics of difference in France », *Social Anthropology*, 17 (4), pp. 379-392.
- FERRARI A. (2008), « Laïcité et multiculturalisme à l'italienne », *Archives de sciences sociales des religions*, 141, pp. 133-154.
- FLEISCHMANN F. et PHALET K. (2012), « Integration and religiosity among the Turkish second generation in Europe : a comparative analysis across four capital cities », *Ethnic and Racial Studies*, 35(2), pp. 320-341.
- FRÉGOSI F. (2005), « Les enjeux liés à la structuration de l'islam en France », R. Leveau (ed.), *Musulmans de France et d'Europe*. Paris : CNRS.
- FRÉGOSI F. (2005), « Les musulmans laïques, une mouvance plurielle et paradoxale », *Maghreb-Machrek*, (183), pp. 33-44.
- FRÉGOSI F. (2008), *Penser l'islam dans la laïcité : les musulmans de France et la République*. Paris : Fayard.
- FRÉGOSI F. (2013), « L'islam, acteur incontournable d'une Europe sécularisée », *Futuribles : L'anticipation au service de l'action*, 393, pp. 33-43.
- FRENNET-DE KEYSER A. (2007), « Une tentative d'organiser les laïques musulmans : le CLAM », *Revue belge d'histoire contemporaine*, XXXVII (3-4), pp.557-581.
- GANS H.J. (1979), « Symbolic ethnicity : The future of ethnic groups and cultures in America », *Ethnic and Racial Studies*, 2 (1), pp. 1-20.

- GANS, H.J. (1994), « Symbolic ethnicity and symbolic religiosity : Towards a comparison of ethnic and religious acculturation », *Ethnic and Racial Studies*, 17 (4), pp. 577-592.
- GASPARD F. et KHOSROKHAVAR F. (1995), *Le foulard et la République*. Paris : La Découverte.
- GEETS J., LODEWYCKX I. et VRANKEN J. (2004), « Onderzoek en beleid over welzijn en etnische minderheden », C. Timmerman, I. Lodewyckx, D. Vanheule et J. Wets (eds.), *Wanneer wordt vreemd, vreemd ? De vreemde in beeldvorming, registratie en beleid*. Leuven : Acco.
- GIDDENS A. (1991), *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge : Polity Press.
- GLEASON P. (1983), « Identifying Identity : A Semantic History », *The Journal of American History*, 69 (4), pp. 910-931.
- GOFFMAN E. (1963) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs : Prentice-Hall.
- GRANOVETTER M. (1973) « The Strength of Weak Ties », *American Journal of Sociology*, 78 (6), pp. 1360-1380.
- GROENEWOLD G. (2008), « Identities and intercultural relations », M. Crul et L. Heering (eds.), *The Position of the Turkish and Moroccan Second Generation in Amsterdam and Rotterdam: The TIES Study in the Netherlands*. Amsterdam : Amsterdam University Press.
- GUÉNIF-SOUILAMAS N. et MACÉ E. (2004), *Les féministes et le garçon arabe*. Paris : éditions de l'Aube.
- HAENNI P. (1994), « Dynamiques sociales et rapport à l'État : L'institutionnalisation de l'Islam en Suisse », *Revue européenne de migrations internationales*, 10 (1), pp. 183-198.

- HAUG S., MÜSSIG S. et STICHS A. (2009), *Muslimisches Leben in Deutschland : im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Nürnberg : Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- HERTOGEN J. (2011), « "Majorité musulmane à Bruxelles", méconnaissance de la réalité », *La Pensée et les Hommes*, 84, pp. 145-172.
- HERTOGEN J. (2012), « Brussel 2030 : moslimmeerderheid of miskennen werkelijkheid? », *Bericht uit het Gewisse*, 157, www.npdata.be.
- HERVIEU-LÉGER D. (1993), *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf.
- HONNETH A. (2008), *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Cerf.
- HOOGHE M. (2012), *Hoelang blijf je een vreemdeling ?*. De Morgen, 21/09.
- HUNTINGTON S. (1997), *Le choc des civilisations*. Paris : Odile Jacob.
- IFOP (2011), *Analyse : 1989-2011. Enquête sur l'implantation de l'islam en France*. Paris, juillet.
- JACOBS D. (2010), « L'État doit investir dans la collecte de données », interview menée par R. Gutierrez, *La Libre Belgique*, 18 novembre, p. 15.
- JACOBS D. et REA A. (2005), « Construction et importation des classements ethniques. Allochtones et immigrés aux Pays-Bas et en Belgique », *Revue européenne des migrations internationales*, 21 (2), pp. 35-59.

- JONLET S. (2010), *Pratiques islamiques et monde du travail. Regards de musulmans en région liégeoise*. Cismoc : Essais et Recherches en ligne.
- KAYA A. et KENTEL F. (2007), *Belgo-Turcs. Pont ou brèche entre la Turquie et l'Union européenne ?*. Bruxelles : Fondation Roi Baudouin.
- KETNER S. (2008), *Marokkaanse wortels, Nederlandse grond : Exploratie, bindingen en identiteitsstrategieën van jongeren van Marokkaanse afkomst*. Groningen : RUG.
- KYMLICKA W. (1995), *Multicultural citizenship : A liberal theory of minority rights*. Oxford : Clarendon Press.
- LAMCHICHI A. (2002), « L'islam de France à l'épreuve de la laïcité et du "vivre ensemble" », *Confluences Méditerranée*, 2 (41), pp. 141-160.
- LAMGHARI Y. (2012), *L'islam en entreprise. La diversité culturelle en question*. Louvain-la-Neuve : L'Harmattan.
- LESTHAEGHE R. et NEELS K. (2000), « Islamic communities in Belgium: Religious orientations and secularization », R. Lesthaeghe (ed.), *Communities and Generations : Turkish and Moroccan Populations in Belgium*. Bruxelles : VUB University Press.
- LIOGIER R. (2012), *Le mythe de l'islamisation : essai sur une obsession collective*. Paris : Seuil.
- MALIEPAARD M., LUBBERS M. et GIJSBERTS M. (2010), « Generational differences in ethnic and religious attachment and their interrelation. A study among Muslim minorities in the Netherlands », *Ethnic and Racial Studies*, 33 (3), pp. 451-472.

- MALIEPAARD M., LUBBERS M. et GIJSBERTS M. (2012), « Reaching the Limits of Secularization ? Turkish and Moroccan-Dutch Muslims in the Netherlands 1998–2006 », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51 (2), pp. 359–367.
- MANÇO A. (2000), « Identités psychosociales et intégration socioprofessionnelle : le cas des jeunes hommes turcs de Belgique », U. Manço (ed.), *Voix et voies musulmanes de Belgique*. Bruxelles : Publications des FUSL.
- MANÇO U. (2008), « Quels cadres épistémologiques pour la sociologie de l'islam en Europe occidentale ? Réflexion sur le cas belge », *Cahiers de recherche sociologique*, 46 (1), pp. 79-94.
- MANÇO U. (2012), « Identifications religieuses de jeunes Schaarbeekoïses issus de l'immigration », B. Maréchal et F. El Asri (eds.), *Islam belge au pluriel*. Louvain-la-Neuve : Presses Universitaires de Louvain.
- MANÇO A. et MANÇO U. (2000), « Religiosité et rapport à l'intégration de jeunes hommes issus de l'immigration musulmane », U. Manço (ed.), *Voix et voies musulmanes de Belgique*. Bruxelles : Publications des FUSL.
- MANDAVILLE P. (2003), « Towards a critical Islam: European Muslims and the changing boundaries of transnational religious discourse », S. Allievi & J. Nielsen (eds.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden : Brill.
- MARTÍN MUÑOZ G. et LÓPEZ-SALA A. (2005), « Migration and the Religiosity of Muslim Women in Spain », J. Cesari et S. McLoughlin (eds.), *European Muslims and the Secular State*. Hampshire : Ashgate.
- MARTINIELLO M. et SIMON P. (2005), « Les enjeux de la catégorisation. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires », *Revue européenne des migrations internationales*, 21 (2), pp. 7-18.

- MAS R. (2006), « Compelling the Muslim Subject : Memory as Post-Colonial Violence and the Public Performativity of "Secular and Cultural Islam" », *The Muslim World*, 96 (4), pp. 585-616.
- OKIN S. M. (1999), « Is Multiculturalism Bad for Women ? », S. M. Okin, J. Cohen, M. Howard et M.C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*. New Jersey : Princeton University Press.
- OUALI N. (2000), « Affirmation de soi et sécularisation des identités musulmanes », U. Manço (ed.), *Voix et voies musulmanes de Belgique*. Bruxelles : Publications des FUSL.
- OZYURT S. (2013), « Negotiating Multiple Identities, Constructing Western-Muslim Selves in the Netherlands and the United States », *Political Psychology*, 34 (2), pp. 239-263.
- PAREKH B. (2000), *Rethinking Multiculturalism : Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- PHALET K., GIJSBERTS M. et HAGENDOORN L. (2008), « Migration and religion : Testing the limits of secularisation thesis among Turkish and Moroccan Muslims in the Netherlands 1998–2005 », *Migration and Integration. Kollner Zeitschrift Fur Soziologie Und Sozial-Psychologie*, 48 (1), pp. 412-436.
- PIETTE A. (1999), « Une ethnographie dans "les trois monothéismes" : pour une anthropologie du fait religieux ». *Social Compass*, 46 (1), pp. 7-20.
- PIRES A. (1997), « Échantillonnage et recherche qualitative: essai théorique et méthodologique », J. Poupard et al. (eds.), *La recherche qualitative : Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal : Gaëtan Morin.
- PUTNAM R. (2000), *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York : Simon & Schuster.
- RAWLS J. (1971), *A Theory of Justice*. Oxford : Oxford University Press.
- REEBER M. (2005), *Petite sociologie de l'islam*. Toulouse : Milan.
- ROY O. (2000), « L'individualisation de l'islam européen contemporain », F. Dassetto (ed.), *Paroles de l'islam*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- ROY O. (2004), *L'Islam mondialisé*. Paris : Seuil.
- ROY O. (2005), *La laïcité face à l'islam*. Paris : Stock.
- SAAF A. , SIDI HIDA B. et AGHBAL A. (2009), *Belgo-Marocains des deux rives. Une identité multiple en évolution*. Bruxelles : Fondation Roi Baudouin.
- SÄGESSER C. et TORREKENS C. (2008), « La représentation de l'islam », *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 1996-1997 (11), pp. 5-55.
- SÄGESSER C., SCHREIBER J.-PH. et VANDERPELEN-DIAGRE C. (2014), *Les religions et la laïcité en Belgique. Rapport ORELA 2013*. Bruxelles : CIERL-ULB.
- SIERENS S. (1991), « Les fonctions sociales et symboliques de l'islam chez les immigrés marocains », J.-P. Gaudier et P. Hermans (eds.), *Des belges marocains*. Bruxelles : De Boeck.
- SMITS F., RUITER S. et VAN TUBERGEN F. (2010), « Religious Practices Among Islamic Immigrants : Moroccan and Turkish Men in Belgium », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49 (2), pp. 247-263.
- STREIFF-FÉNART J. (2006), « À propos des valeurs en situation d'immigration. Questions de recherche et bilan des travaux », *Revue française de sociologie*, 47 (4), pp. 851-875.

- SWATOS W. et CHRISTIANO K. (1999), « Secularization Theory : The Course of a Concept », *Sociology of Religion*, 60 (3), pp. 209-228.
- TIETZEN. (2002), *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne : les constructions subjectives de l'identité*. Paris : L'Harmattan.
- TIMMERMAN C. (1994), « Jeunes filles de Turquie. Vie familiale et instruction scolaire », Bensalah, N. (ed.), *Familles turques et maghrébines aujourd'hui : évolution dans les espaces d'origine et d'immigration*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- TIMMERMAN C., VANDERWAEREN E. et CRUL M. (2003), « The Second Generation in Belgium », *International Migration Review*, 37 (4), pp. 1065-1090.
- TIMMERMAN C., LODEWYCKX I. et GEETS J. (2007), « L'étude des allochtones en Flandre », M. Martiniello, A. Rea et F. Dassetto (eds.), *Immigration et intégration en Belgique francophone : Etat des savoirs*. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant.
- TIMMERMAN C. et VANDERWAEREN E. (2012), « L'expérience du religieux de jeunes musulmans de l'enseignement supérieur en Flandre », B. Maréchal et F. El Asri (eds.), *Islam belge au pluriel*. Louvain-la-Neuve : Presses Universitaires de Louvain.
- TOLSMA J., LUBBERS M. et GIJSBERTS M. (2012), « Education and cultural integration among ethnic minorities and natives in the Netherlands: A test of the integration paradox », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38 (5), pp. 793-813.
- TORREKENS C. (2005), « Le pluralisme religieux en Belgique », *Diversité Canadienne*, 4 (3), pp. 56-58.
- TORREKENS C. (2009), *L'islam à Bruxelles*. Bruxelles : Éditions de l'ULB.

- TORREKENS C. (2011), « Du bon usage des statistiques et des labels religieux », *La Pensée et les Hommes*, 84, pp. 131-144.
- TRIEST F., REA A. et MARTINIELLO M. (2010), « La problématique théorique : le concept de " carrière migratoire " », M. Martiniello, A. Rea, C. Timmerman et J. Wets (eds.), *Nouvelles migrations et nouveaux migrants en Belgique*. Gent : Academia.
- VAN TUBERGEN F. (2006), « Religious affiliation and attendance among immigrants in eight western countries : Individual and contextual effects », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45 (1), pp. 1-22.
- WIHTOL DE WENDEN C. (2005), « Seconde génération : le cas français », R. Leveau et K. Mohsen-Finan (eds.), *Musulmans de France et d'Europe*. Paris : CNRS Éditions.
- WILSON B. (1998), « The secularization thesis: criticisms and rebuttals », R. Laermans, B. Wilson et J. Billiet (eds.), *Secularization and social integration : Papers in honour of Karel Dobbelaere*. Leuven : Leuven University Press.
- ZEGHAL M. (2008), « Nouvelles contraintes discursives et réformismes religieux », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 123, pp. 117-137.
- ZIBOUH F. (2010), *La participation politique des élus d'origine maghrébine. Élections régionales bruxelloises et stratégies électorales*. Louvain-la-Neuve : Academia.
- ZIBOUH F. (2012), « La participation politique des musulmans en Belgique – la mobilisation des réseaux sociaux », B. Maréchal et F. El Asri (eds.), *Islam belge au pluriel*. Louvain-la-Neuve : Presses Universitaires de Louvain.

Notes

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Achévé d'imprimé en décembre 2014
sur les presses d'Antilope Printing à Lier (Belgique)