

# LES MUSULMANS DANS LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE

*Sous la direction de*

RÉMY LEVEAU

GILLES KEPEL



*Références*

PRESSES DE LA FONDATION NATIONALE  
DES SCIENCES POLITIQUES

**Sous la direction de  
Rémy Leveau et Gilles Kepel**

**Les musulmans dans la société  
française**

1988



**SciencesPo.**  
**Les Presses**

# Présentation

À partir d'une enquête par entretiens semi-directifs, ce classique sur le sujet présente une analyse des comportements identitaires de la population musulmane en France, en lien avec l'islam. Des rappels historiques, des comparaisons avec d'autres groupes sociaux dans leur maniement du religieux et du politique sont présentés avec le souci de laisser la parole aux acteurs sociaux dans l'interprétation de leur situation.

# Copyright

© Presses de Sciences Po, Paris, 2012.

ISBN numérique : 9782724680782

ISBN papier : 2724605587

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales.

## S'informer

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site **Presses de Sciences Po**, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

Avec le soutien du



[www.centre nationaldulivre.fr](http://www.centre nationaldulivre.fr)



**SciencesPo.**  
Les Presses

# Table

## **Introduction** (Rémy Leveau *et al.*)

Méthodologie

Vers une typologie de la communauté musulmane en France ?

## **Musulmans et prolétaires** (Stéphane Courtois et Gilles Kepel)

## **Syndicalisme français et islam** (René Mouriaux et Catherine Wihtol de Wenden)

La problématique « classique » de l'immigré dans le mouvement syndical français

Stabilisation de l'immigration et transformation des rapports entre syndicalisme et immigrés musulmans

## **Les « nouvelles » générations issues de l'immigration maghrébine et la question de l'islam** (Yves Gonzalez-Quijano)

## **Stéréotypes et stratégies dans la communauté musulmane de France** (A. moustapha Diop)

La cohabitation dans les foyers

La cohabitation en entreprise le fait musulman et l'encadrement de base

## **Attitudes culturelles et positions sociales dans la population musulmane en France** (Asma Béatrix)

La culture populaire : culture et retranchement

Culture d'élite ou l'auto-affirmation

## **Religion et politique : juifs et musulmans maghrébins en France** (Rémy Leveau et Dominique Schnapper)

Musulmans en France

Musulmans de France

Français d'origine musulmane

## **Paris-Berlin politiques d'immigration et modalités d'intégration des familles turques** (Riva Kastoryano)

Immigration turque à Paris et à Berlin  
« Effets pervers » des politiques d'immigration  
Quelle intégration ?

**Immigration, citoyenneté et pouvoir local. Les musulmans  
à Birmingham** (Danièle Joly)

Les communautés musulmanes  
La commune de Birmingham

**Bibliographie sélective** (A. moustapha Diop)

**Annexes**

- I - Consignes d'échantillonnage
- II - Projet de guide d'entretien

# Introduction

Rémy Leveau

Catherine Wihtol De Wenden

Gilles Kepel

AU cours des siècles, la société française s'est constituée en soumettant le religieux au politique, allant jusqu'à faire de la laïcité une sorte de religion civile. La bourgeoisie et la classe moyenne ont repris dans leur cheminement vers la modernisation la voie tracée par la monarchie gallicane dans la constitution d'un Etat-nation. Pour les paysans de l'Ouest ou du Sud-Ouest, qui viennent au cours du 19<sup>e</sup> siècle chercher en ville un autre mode d'existence, l'abandon des principes religieux et le ralliement à la société politique s'effectuent par l'adoption de systèmes de valeurs établies en fonction du monde du travail, en termes de classes sociales. Ce changement va se situer dans le prolongement logique de l'expérience amorcée par la révolution bourgeoise. Lorsque l'expansion de l'appareil industriel implique le recours à des migrations externes, les mécanismes sociaux et politiques (partis de masses, syndicats) sont là pour intégrer dans le monde du travail, puis dans la cité, des groupes plus hétérogènes provenant d'Europe du Sud ou de Pologne. La greffe ne se fait pas sans conflit et les Polonais mettront plus de temps que les Italiens à abandonner un particularisme religieux qui les aide à se maintenir en groupe séparé.

Les Maghrébins sont longtemps restés en dehors de cette démarche. Pour eux, la modernisation politique passe par la constitution d'un Etat national qui se fait en opposition au modèle français mais aussi largement à son image. L'émigration algérienne est, dès les années 1930, à l'avant-garde de cette lutte pour l'indépendance qui place son avenir en dehors de l'espace français. Mais l'indépendance dans ce cadre national nouveau ne peut satisfaire pleinement leur désir de modernisation et de mobilité sociale. Marquée sur le plan politique, l'indépendance ne constitue pas une rupture sur le plan économique ni sur le plan culturel. La France reste encore le pays sur lequel se fixent les rêves de société de consommation et de liberté individuelle. Aperçue dans les villes du Maghreb, elle prend dans les récits des émigrés et des anciens militaires toutes les vertus de l'imaginaire de l'autre côté de la Méditerranée. Si les nouveaux Etats indépendants répondent à un besoin de dignité, la France constitue encore un rêve de modernité accessible. Le colonisateur continue à fasciner et à servir de modèle – autant que de gagne-pain.

Du côté français, l'indépendance a bien la signification d'une rupture, à quelques nuances près. Certains voient sans doute avec soulagement la fin du mythe d'une France de Dunkerque à Tamanrasset, qui aurait dû réellement intégrer à son devenir national dix millions de musulmans. L'entrée en vigueur du traité de Rome, le retour des pieds-noirs, la constitution de la force de frappe et la sortie du commandement intégré de l'OTAN tendent, de diverses façons, à accentuer les effets psychologiques de la rupture avec un passé impérial. La France veut devenir un pays industriel moderne et fixe alors ses modèles de prédilection en Allemagne et aux Etats-Unis. Paradoxalement, ce désir d'expansion industrielle va amener une augmentation imprévue de l'appel à la main-d'œuvre d'origine maghrébine, réintroduisant par un autre biais le facteur d'hétérogénéité culturelle que l'on croyait avoir évacué du fait de l'effondrement de l'Empire. La contradiction n'apparaît pas dans l'immédiat, dans la mesure même où l'existence des nouveaux Etats-nations rend chacun responsable de sa propre population. L'emprunt paraît provisoire et se justifie par un discours d'intérêt mutuel.

La crise économique de 1974 et la Révolution iranienne de 1979 vont donner leur sens véritable à une situation dont les principaux acteurs ne perçoivent pas la signification. La crise va, en premier lieu, jouer



un rôle essentiel. Elle entraîne chez les responsables politiques français, comme dans toute l'Europe, une décision d'arrêt de l'immigration. Par un contrôle subtil des flux migratoires, on pense mettre dans une situation précaire, en jouant sur les conditions de renouvellement des titres de séjour et des cartes de travail, un groupe de migrants que l'on ne souhaite pas intégrer. Devant cette perspective d'exclusion, les Maghrébins vont réagir de façon à préserver avant tout leur droit à rester dans l'espace français. Ils abandonnent le nomadisme migratoire et font venir leurs familles, manifestant par là même leur intention de s'installer au moins provisoirement. Les pratiques sociales vont changer rapidement sans que leur rationalisation intervienne, tant les obstacles restent importants du côté de la société française comme du côté des migrants. L'arrivée des familles et sans doute aussi l'évolution du contexte international donnent une signification nouvelle à un islam de référence perçu comme image de richesse et de puissance du fait du boom pétrolier et de la crainte que l'Occident montre à l'égard de la Révolution iranienne.

Au même moment, le travail industriel va progressivement perdre sa valeur d'intégration sinon sa fonction immédiate. Les syndicats vont certes faire entrer l'islam dans le champ de leurs revendications avec l'espoir de traduire bientôt le débat en termes de classes sociales. Ils ne veulent pas laisser échapper un groupe sur lequel les partis de gauche n'ont pratiquement eu aucune influence. Les attentes des migrants se situant, en principe, en dehors du cadre national, les partis ne pouvaient s'y constituer avec une clientèle. Leur expression identitaire s'est donc définie avant tout en termes religieux, même si l'objectif final restait la constitution de groupes d'intérêts cherchant à obtenir une reconnaissance officielle dans l'espace français.

Dans cette démarche, les Maghrébins vont bientôt être rejoints dans leur affirmation identitaire par les Turcs et les Africains de l'Ouest qui vont aussi chercher à s'installer avec des stratégies distinctes de celles du groupe principal. Mais l'histoire de la modernisation du système politique français, l'importance qu'il accorde à la laïcité, le prépare très peu à accueillir une demande qui se situe en partie en dehors du courant religieux dominant. On voit paradoxalement ceux qui devraient réagir plus favorablement en termes de solidarité de classe manifester un comportement de rejet. Les élus locaux de

tradition proche de la démocratie chrétienne sont parfois plus ouverts aux aspects pratiques des demandes des musulmans que ceux qui sont marqués par l'héritage laïc. Du côté des musulmans, l'intégration dans une société caractérisée par la séparation du religieux et du politique est en soi difficile à accepter. Si l'on ne peut plus voir dans l'Etat laïc un pouvoir chargé de répandre la vraie croyance, ni même un véritable défenseur de l'islam, on aura cependant tendance à lui demander plus qu'à un simple Etat-arbitre maintenant la religion dans le domaine du privé et de la vie familiale. Lorsqu'il s'agira de construire des mosquées, d'organiser des systèmes d'abattage rituel des animaux, de régler la vie scolaire de façon à respecter les croyances du groupe, d'instituer des lieux de prière dans la vie de travail, c'est aux représentants de l'Etat qu'on s'adressera sans se soucier de l'effet que de telles demandes peuvent avoir sur un équilibre fragile entre les groupes sociaux déjà installés.

Mais il faut bien voir que, pour les musulmans, la laïcisation n'est plus perçue, au moins pour un temps et pour une large partie d'entre eux, comme une étape nécessaire de la modernisation. Elle le fut dans le Maghreb colonial pour une partie de la classe moyenne et, après l'indépendance, par des leaders comme Bourguiba. A vrai dire, les deux termes semblent provisoirement dissociés dans la mesure où la religion apparaît aussi comme un facteur de légitimation de la modernité en même temps qu'un élément essentiel de la mobilisation politique des masses. La reconnaissance officielle d'un islam public est sans doute aujourd'hui une étape nécessaire vers une intégration qui ne s'accomplit plus par des cheminements individuels reprenant l'héritage des groupes sociaux déjà établis dans l'espace politique français.

Cette situation nouvelle entraîne une adaptation de la part des musulmans qui s'installent à leur tour dans la France des années 1960, mais il ne faut pas croire qu'ils feront tout le chemin, à l'image des provinciaux migrants vers la société industrielle au 19<sup>e</sup> siècle ou des immigrants de l'Europe méditerranéenne. La société devra aussi sans doute recomposer ses systèmes de valeurs et réévaluer les avantages et les contraintes qu'elle présente à ceux qui veulent la rejoindre.

Le fait que cette perspective de changement se présente à un moment où l'Etat est en crise, ne remplissant plus qu'une partie seulement des

fonctions qui lui étaient dévolues et avaient justifié son existence, ne simplifie pas les choses.

Dans les schémas précédents, l'Etat centralisé avait favorisé l'intégration des groupes sociaux minoritaires, nationaux ou étrangers, en s'instituant leur protecteur et en obtenant en retour des concessions qui affaiblissaient leur particularisme. Le cas des juifs constitue un exemple type de cette politique, plus facile à pratiquer dans la longue durée et pour des groupes réduits qu'en une génération. Certains mécanismes essentiels de cette transformation, comme l'école, fonctionnent encore avec des effets dont on découvre l'efficacité lorsque l'on compare la situation française à celle que l'on rencontre en Allemagne ou en Angleterre où les cultures des pays d'origine semblent plus longtemps à l'abri des politiques unificatrices.

Par comparaison, l'échec des partis politiques, la mise entre parenthèses de l'armée, la situation ambiguë des syndicats n'en sont que plus remarquables. A long terme, la décentralisation est une situation lourde de conséquences. Une bonne partie des demandes des musulmans concernant leur organisation en groupe constitué se situent au niveau local, relèvent des municipalités, des entreprises ou des offices de HLM. La disparition d'un recours à l'arbitrage de l'Etat aurait des graves conséquences si l'on se trouvait dans une situation bloquée. Les risques d'issues violentes ne sont certainement pas à négliger.

D'un autre côté, on peut difficilement constituer une administration d'exception pour une catégorie de citoyens ou de résidents. Les précédents ont en ce domaine une connotation nettement négative. Mais refuser de prendre ses responsabilités au nom de la laïcité en face de demandes à caractère religieux, ou au nom de la décentralisation en face de situations locales bloquées, aboutit aussi bien de la part de l'Etat que des groupes sociaux concernés au recours à un protecteur ou à un médiateur étranger. Les exemples en matière de protection extérieure des minorités ne sont guère rassurants sur le sort des protégés et ne bénéficient guère à long terme aux protecteurs.

On peut cependant prévoir que l'installation d'une communauté musulmane ayant une forte conscience collective dans l'espace social et politique français influencera les relations avec le monde musulman

extérieur – et en particulier avec les pays d'origine. Certains songent déjà à des réseaux d'influence du type de ceux qui lient la communauté juive américaine à Israël. C'est plutôt du côté des liens sociaux, d'une certaine forme de comportements anthropologiques et de conscience historique que l'on peut s'attendre à voir des effets extérieurs originaux. C'est déjà par l'arrivée des familles après 1974 que la nature et le comportement de l'émigration ont changé. Cette situation est à l'origine du développement de l'islam comme facteur de conscience communautaire. Même si l'on peut penser que ce discours ayant recours à la religion concerne avant tout la société française, il ne peut manquer d'influencer les pays d'origine. Les échanges de personnes continueront à se maintenir quelles que soient les procédures de visas.

Un « marché » matrimonial existe déjà, et l'on peut faire l'hypothèse qu'il sera un des facteurs de stabilisation du groupe en France. Un espace privilégié de circulation des monnaies par compensations privées aboutit aussi à un vaste secteur d'économie souterraine qui échappe au contrôle des gouvernements. La complicité des divers services de police montre qu'un espace politique échappant également au contrôle est en train de se constituer. Les mouvements d'opposition trouvent en Europe les ressources financières, les hommes, les moyens de diffusion et l'existence d'un cadre de libertés publiques qui permettent de dépasser les contraintes et les complicités entre gouvernants qui ne peuvent, de toute façon, couvrir l'ensemble de l'Europe. Cette situation crée une sorte d'espace économique et politique, en partie clandestin, échappant aux contrôles, aux divisions entre Etats et aux principes des souverainetés définies ; elle peut aussi bien bénéficier aux mouvements islamistes qu'aux marxistes ou aux diverses tendances et groupes susceptibles d'avoir une audience dans l'immigration.

Parallèlement, l'installation crée un courant d'influence en retour dans le domaine idéologique, culturel et religieux vers les pays d'origine. L'indépendance des Etats a plus emprunté son contenu idéologique au système français qu'à l'islam. La classe moyenne au Maghreb garde une attention passionnée à l'égard de tout ce qui concerne l'évolution, la vie culturelle et politique de l'ex-métropole. Une bonne partie de ce contact passe par l'immigration ou la concerne et constitue une sorte d'espace intermédiaire où les

cassettes vidéo, les imprimés, les livres s'échangent sans tenir compte des objectifs ou des interdits des gouvernements. Déjà, ce type d'échanges affecte aussi le domaine de l'islam, et, pour le moment, les mouvements islamistes sont plus à même d'en user que les libéraux. Mais on peut prévoir qu'un islam installé en France a des chances de connaître des mouvements d'interprétation, des schismes et des syncrétismes qu'il n'aurait guère de chance de développer dans les pays d'origine. On distingue déjà des courants d'influence très divers rivalisant dans les mosquées pour conquérir l'audience des immigrés. Leurs centres de décision se situent encore aujourd'hui au sein des pays où l'islam est majoritaire, en dehors du Maghreb le plus souvent.

Par là même, l'immigration contribue à la diffusion de courants religieux d'origine orientale au Maghreb. On peut penser qu'elle donnera naissance un jour à des courants religieux qui utiliseront beaucoup plus largement les langues locales, à commencer par le français, l'arabe étant de moins en moins fréquemment parlé et lu dans l'immigration en dépit des efforts de réappropriation. On se trouvera alors dans une situation d'hérésie qu'aucune autorité politique ne peut sanctionner, avec sans doute toutes sortes de possibilités d'innovations religieuses qui trouveront leur cheminement au Maghreb. On imagine mal comment vont réagir les pays d'islam majoritaire à ce type d'influence. On peut en avoir une idée cependant à partir des réactions violentes de la justice marocaine en 1962 lorsqu'elle découvrit quelques cas de bahiisme parmi des Marocains du Rif. Ils furent condamnés à mort mais non exécutés ; qu'adviendra-t-il lorsqu'un hérétique sera double national ou pourra être revendiqué par deux systèmes de droit et deux systèmes de valeurs en conflit ? Un autre facteur, pour le moment rare, peut également créer des situations conflictuelles inédites : il s'agit des conversions aux religions chrétiennes. L'opinion publique est sensible aux conversions d'Européens mais ignore généralement les cas de conversions de musulmans au christianisme, qui existent cependant. On imagine mal l'effet d'un tel prosélytisme auprès de l'opinion publique des pays d'islam majoritaire et les situations délicates qui se produiraient lorsque les convertis souhaiteraient conserver un contact avec leur famille de l'autre côté de la Méditerranée. Pour le moment, on peut estimer que de telles conversions signifient des ruptures individuelles profondes et ne s'accompagnent pas d'un désir de

témoigner qui aurait sans doute des conséquences conflictuelles graves en termes de respect des droits de l'homme.

Les Etats sont peu préparés à gérer, aussi bien sur le plan interne que dans le domaine des relations extérieures, un recours au facteur religieux comme moyen de mobilisation de masse dans un processus qui concerne avant tout l'affirmation de l'identité collective d'un groupe. Cette démarche est dirigée vers l'espace politique interne et n'exclut sans doute pas un processus de modernisation. Elle peut sans doute contribuer à le légitimer. Mais, faute de savoir traiter ce type de demande et de peur de réveiller d'anciens conflits concernant d'autres groupes sociaux, on préférera l'expulser en la dépeignant sous les traits d'un intégrisme religieux international s'attaquant à l'Occident.

Ces demandes nouvelles sont déconcertantes par rapport à la tradition de sécularisation séparant le politique du religieux. Mais les considérer comme extérieures comporte le risque de les voir se constituer comme telles et de perdre une part des chances de résoudre sans violence un conflit d'intégration politique qui emprunte plus aux données héritées du Tiers Monde et de la colonisation qu'à la tradition républicaine.

Il ne faut pas sous-estimer, en retour, les effets à long terme de l'influence culturelle française sur les systèmes sociaux et politiques maghrébins et encore plus sur les musulmans en France. Le travail en profondeur accompli dans la longue durée par l'école et le système colonial a abouti à un échec politique apparent, à une indépendance qui se réalise contre le système français. Mais cette indépendance se fait plus au nom des principes de l'école de Jules Ferry et de la démocratie qu'au nom de l'islam. Elle reprend des mythes politiques qui empruntent pour l'essentiel au 19<sup>e</sup> siècle européen et aux principes wilsoniens. Ces thèmes sont en parfaite contradiction avec ceux de l'islam classique ou des nouveaux courants politiques des mouvements islamistes.

Il n'est donc pas étonnant de voir ces indépendances du Maghreb se dérouler sans mettre en cause, dans l'immédiat, les liens culturels intériorisés avec la France – qui apparaissent comme la voie privilégiée d'une modernisation qui peut seule donner un sens à l'indépendance.

C'est dans ce contexte que va se développer l'association entre la

modernité et la culture française. Les immigrés ont acquis cette idée même inconsciemment dans leur pays d'origine, en dépit des politiques d'arabisation qui ont souvent eu pour effet indirect de valoriser les qualités de l'école et de la culture françaises. La dégradation de l'enseignement, de la presse, de la télévision au Maghreb rendent plus désirable encore aujourd'hui le modèle culturel français. Le retour à l'islam ne crée pas en apparence de graves contradictions en ce domaine, même chez les intellectuels. L'école française n'est pas remise en cause et, en dépit de quelques discours marginaux sur l'immoralité de la télévision, on ne constate aucune campagne de boycottage des stations françaises. Il y a là, surtout pour les nouvelles générations, des domaines communs avec les jeunes français d'autre origine compensant leurs réticences à entrer dans la vie politique ; ces réactions apparaissent alors comme temporaires et plus liées à des problèmes sociaux d'insertion inachevée qu'à des formes d'opposition réelle.

La jeunesse issue de l'immigration, notamment sur le plan de la musique et de la chanson, a de fortes chances de se trouver à l'origine de nouveaux courants de culture populaire. On pourrait même faire l'hypothèse paradoxale que ces nouveaux venus dans l'Hexagone seront demain plus attachés, comme l'est déjà la classe moyenne du Maghreb, à la langue et à la culture françaises que certains Français, dits de souche, qui sont prêts à reconnaître à la langue et à la culture anglo-saxonnes une valeur supérieure en termes de modernité.

Il reste à imaginer et à favoriser la création ou le développement des valeurs communes anciennes et nouvelles qui ne touchent pas formellement au politique mais qui constituent son environnement. Mais l'intégration par la culture ne peut être qu'un moyen et une étape.

Il faut considérer que cette demande collective nouvelle empruntant la voie du religieux s'adresse avant tout à l'Etat.

Dans la tradition française, celui-ci ne peut laisser ni à la société, ni aux autorités locales, ni aux autorités religieuses étrangères, et par leur intermédiaire aux Etats étrangers, la responsabilité de trancher des affaires concernant un groupe social qui négocie collectivement sa présence. Il faudra bien se résigner à une prise en charge politique de problèmes religieux qui ne sont peut-être posés comme tels que

faute d'accès satisfaisant à l'économie du marché, et dans l'incertitude du prix à payer pour s'assurer un droit légal à rester dans la dignité.

## **Méthodologie [1]**

S'il est un champ de recherche pour lequel il n'existe pas de méthodologie pré-établie à l'avance, celui des interactions entre les manières d'être musulman en France et les attitudes politiques des populations de culture islamique dans l'espace français en est un. Constatant que certaines formes d'affirmation d'une présence musulmane apparues dans les années 1980 font sens dans la société française, tant comme force de négociation collective que comme identité provisoire, on s'est posé la question de savoir comment se jouait l'interaction du religieux et du politique pour les intéressés. Mais, compte tenu de la distance, chez les musulmans de France, entre la pratique et l'identité religieuses, de la relation de l'islam à l'Etat français et de la multiplicité de ses formes de laïcisation, plutôt que de partir des catégories françaises du politique et d'une mesure quantitative de la pratique religieuse<sup>[2]</sup>, on a cherché à recomposer leur univers politique à travers leurs catégories propres – ici, les appartenances sont souvent plus structurantes que les pratiques : on se reconnaît dans la communauté des croyants –, en reconstruisant le bricolage des codes auxquels ils ont recours pour se situer.

Il s'agissait de faire apparaître les liens entre culture(s) islamique(s) et attitudes politiques pour aboutir, sinon à une typologie des manières de faire, des pratiques et des représentations, du moins à une analyse du pluralisme culturel à l'intérieur de l'islam immigré quotidien, dans son rapport au politique<sup>[3]</sup>. Procéder par une enquête devait nous permettre, non seulement de progresser dans la connaissance des phénomènes d'interaction, mais aussi d'approfondir la relation entre religieux et politique dans cette population en collectant plusieurs types de données : des faits (données objectives), des opinions (données subjectives), des attitudes ou des motivations (stabilité ou non des comportements, évolution des projets).



## De la problématique au guide d'entretien

Nous avons ainsi procédé par étapes : une première phase exploratoire, menée en 1984–1985, a permis de faire apparaître la diversité des sous-cultures musulmanes qui s'imbriquent pour constituer la culture islamique de la population immigrée ou issue de l'immigration, dans son rapport au politique<sup>[4]</sup>. Dans une seconde phase, la matière recueillie nous a permis de détacher des types significatifs de modes de socialisation des musulmans dans l'espace socio-politique français, qui nous ont servi de points de repère pour la construction du guide d'entretien<sup>[5]</sup>.

Précédé d'une courte présentation de l'enquêteur et des objectifs de l'enquête, ce guide est articulé autour de cinq grands thèmes – l'islam quotidien ; l'itinéraire migratoire ; l'islam et le travail ; les musulmans dans la société française ; renseignements signalétiques –, composés chacun de plusieurs questions ouvertes.

L'ordre et la formulation des questions ont répondu au souci de suivre la logique du discours des interviewés, sans casser ni fermer celui-ci.

Le choix de l'entretien semi-directif semblait se justifier, d'une part par le souhait de disposer d'un échantillon où apparaissent de manière significative divers sous-groupes — ce qui interdisait l'entretien non directif qui fonctionne d'autant mieux que l'objet est spécifique et précis et s'averait donc difficilement réalisable et exploitable ce stade et en nombre –, d'autre part par le désir de laisser aux enquêtés une certaine latitude de conduite de leurs discours – ce qui aurait rendu peu fiable, pour les thèmes abordés, la réalisation d'un questionnaire plus fermé, adressé à un échantillon plus large. On a donc eu recours à un guide d'entretien où chaque entretien pouvait être considéré comme une brève histoire de vie, racontée dans la langue choisie par l'interviewé. Ce guide a en effet été traduit et adapté en arabe, en turc, en sarakolé et en pulakh.

Cinquante-sept personnes ont été interrogées, le nombre initial ayant été fixé à 50, soit 36 Maghrébins (20 Algériens, dont plusieurs doubles nationaux, 8 Marocains et 8 Tunisiens), 10 Turcs et 11 Africains noirs (7 Sénégalais, 7 Maliens et un Mauritanien), la population maghrébine offrant l'éventail d'âge le plus large (16 à 60 ans) et la population négro-africaine présentant quelques cas de

polygamie.

L'échantillon a été construit autour d'un petit nombre de variables stratégiques qui sont apparues significatives de clivages dans les attitudes politiques des sous-cultures musulmanes en France, recoupées par la variable de la nationalité d'origine : âge, sexe, situation familiale, origine géographique, durée de séjour en France, itinéraire migratoire, profession, secteur d'activité et catégorie socio-professionnelle, type de logement, militantisme, autres.

L'échantillon théorique comportait 30 Maghrébins, 10 Turcs et 10 Africains noirs musulmans, ces deux derniers groupes ayant été volontairement sur-représentés pour éviter qu'ils ne disparaissent derrière la forte majorité des Maghrébins. Les enquêteurs devaient aussi respecter des quotas indicatifs, tirés du recensement de 1982 quant aux classes d'âge, sexe, catégories socio-professionnelles, niveau socio-culturel, réseaux d'appartenances et fréquentations, afin d'obtenir un spectre de paramètres individuels aussi large que possible.

Une des difficultés de l'échantillonnage résultait de la définition des musulmans et de son repérage (existence de musulmans possédant la nationalité française : descendants de harkis, jeunes français d'origine algérienne ; intellectuels sans lien avec la population immigrée ; personnes de culture musulmane mais se déclarant athées). Il importait en effet de se poser la question : qu'est-ce qu'un musulman en France ? Doit-on retenir des critères externes, tels que la nationalité, ou des critères internes privilégiant ceux qui se considèrent comme musulmans ? La question n'est pas gratuite car on a exclu de l'enquête ceux qui ont déclaré qu'ils ne se considéraient pas (ou plus) comme musulmans, bien que faisant partie de l'aire culturelle arabo-musulmane. Sans prétendre à une saisie statistique des populations musulmanes en France, la difficulté de repérage menait à la définition subjective de l'appartenance et de l'absence de définition objective des critères qui la délimitent.

Une autre difficulté méthodologique résultait de l'image trop souvent unitaire que l'on a de l'islam, comme s'il s'agissait d'un bloc.

Or, dans l'islam, qui peut parler au nom de qui ? Avec un nombre restreint d'enquêtés, il s'agissait de demeurer représentatif de la diversité des façons d'être musulman en France, sans tomber dans la redondance ni dans le trop grand particularisme des groupes

nationalitaires ou culturels et sans arriver à une trop rapide saturation du discours dans les groupes les plus homogènes (tels les Turcs).

L'enquête, qui constitue un moyen terme par rapport à ces deux objectifs de représentativité (la représentativité de l'échantillon par rapport à la population musulmane en France et la représentativité de la diversité des types d'attitudes culturelles et politiques), cherche, sans prétendre à l'exhaustivité, à découvrir des structures de comportements plus ou moins tranchées. Il semble en effet que, pour une telle recherche, le nombre d'enquêtés ne représente pas le facteur le plus important de validité, les questions d'échantillonnage passant ici au second plan.

## **Du guide d'entretien à la réalisation de l'enquête**

Loin de vouloir présenter les recettes de l'enquête qualitative de terrain en milieu migrant, cette réflexion méthodologique tend avant tout à recenser les étapes de l'enquête, à rendre compte de la situation d'entretien et des éléments d'environnement de celui-ci.

Quand on étudie, comme c'est le cas ici, des énoncés de discours et des structures de comportements, il apparaît nécessaire d'avoir recours à un nombre limité d'enquêteurs, spécialisés dans la langue et la connaissance de la nationalité ou de la communauté culturalo-linguistique qu'ils ont à interviewer, afin d'éviter à la fois le risque de réponses faussées ou trop brèves et la multiplication des biais induits par la relation de chaque enquêteur à l'enquête et à l'enquêté.

Chaque entretien comportait une question pour l'enquêteur sur le déroulement de l'interview, destinée à fournir quelques précisions sur le milieu ambiant de l'enquête. Il convient de souligner les difficultés propres à la situation d'entretien dans une enquête auprès d'une population majoritairement composée d'immigrés et de jeunes issus de l'immigration, sur un thème aussi délicat que l'interférence du religieux et du politique.

On pouvait s'attendre à voir apparaître, parmi les déformations des réponses, deux traits dominants : le désir de se justifier et la contraction défensive à la question personnalisée<sup>[6]</sup>. Par crainte de se faire mal juger par l'interlocuteur et par désir de se conformer à la

norme sociale, certains auraient pu adopter un comportement de prestige, en donnant les réponses qu'ils jugeaient socialement désirables. A cet égard, le moment de l'enquête (mois de Ramadan) présentait à la fois des avantages (« faire sortir » le plus d'islam possible) et des inconvénients (tendance à se déclarer plus musulman à cette période). Une autre tendance aurait pu être la réticence à aborder certaines questions les concernant directement en refusant de se laisser impliquer personnellement. Cette attitude a été observée chez quelques Africains noirs : indisponibilité due au Ramadan, crainte que le questionnaire soit utilisé dans les médias ou que le gouvernement français veuille vérifier, à travers l'enquête, la régularité du séjour.

Mais, dans l'ensemble, les entretiens ont été assez bien accueillis, avec peu de refus de réponses et d'entretiens incomplets. Les interviewés ont, dans leur ensemble, joué le jeu de l'enquête, cherchant souvent à « raconter leur histoire » avec beaucoup de minutie dans les détails, à donner un sens à leur vie dans un souci de remise en ordre.

Si la langue n'a pas constitué de difficulté majeure, il n'était toutefois pas innocent que l'on s'adresse à quelqu'un en berbère, en arabe dialectal maghrébin, en arabe officiel (des médias) ou en français, car le statut de la langue employée est parfois en lien avec le thème traité. Ainsi, les Turcs ont-ils souvent utilisé un langage « moyen », le plus parlé par les médias.

En revanche, quelques tabous ont parfois constitué des pôles de blocage : ainsi la participation aux grèves (le mot « grève » n'existe pas en pulakh), l'appartenance éventuelle à un syndicat ou à un mouvement islamique, la traduction du mot « intégriste ».

L'obstacle a souvent été franchi avec des questions plus anodines et des recoupements.

Les entretiens, tous individuels (avec quelquefois la présence de parents ou d'amis), ont été réalisés au domicile des intéressés ou dans des lieux semi-publics (cafés fréquentés par des compatriotes, arrière-boutiques, foyers, locaux d'associations...) et duraient entre une heure et quatre heures en moyenne.

Comme l'a noté Moustapha Diop, coordinateur des enquêteurs, plusieurs types de discours apparaissent :