



HAL
open science

La population musulmane de France : de l'ombre à la lumière ?

Claude Dargent

► **To cite this version:**

Claude Dargent. La population musulmane de France : de l'ombre à la lumière ?. Revue française de sociologie, 2010, 51 (2), pp.219-246. 10.3917/rfs.512.0219 . halshs-01263256

HAL Id: halshs-01263256

<https://shs.hal.science/halshs-01263256>

Submitted on 27 Jan 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA POPULATION MUSULMANE DE FRANCE : DE L'OMBRE À LA LUMIÈRE ?

Claude Dargent

Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.) | « *Revue française de sociologie* »

2010/2 Vol. 51 | pages 219 à 246

ISSN 0035-2969

ISBN 9782708012660

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-francaise-de-sociologie-2010-2-page-219.htm>

!Pour citer cet article :

Claude Dargent, « La population musulmane de France : de l'ombre à la lumière ? », *Revue française de sociologie* 2010/2 (Vol. 51), p. 219-246.

DOI 10.3917/rfs.512.0219

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.).

© Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.). Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Claude DARGENT

La population musulmane de France : de l'ombre à la lumière ?*

RÉSUMÉ

Quelle que soit la source utilisée, à la fin des années 1990, les musulmans de France sont curieusement peu nombreux dans les enquêtes sur échantillon – et de manière peu compatible avec les évaluations nationales alors proposées. En revanche, à partir du tournant du siècle, leur poids augmente régulièrement, et à un rythme rapide. On peut voir la superposition de deux effets : la progression rapide de l'islam en France, essentiellement dans la population issue de l'immigration, mais aussi le recul de la sous-déclaration auparavant caractéristique de cette religion. Ce constat pose néanmoins la question de la signification de cette référence à l'islam, dont on doit se demander si elle n'est pas essentiellement culturelle plutôt que religieuse. La fréquentation de la mosquée et l'affirmation explicite d'une croyance que mesurent les enquêtes de l'Observatoire interrégional du politique démentent cette vision. Plus généralement, après d'autres, ces données contredisent certaines théories de la sécularisation qui semblent décidément devoir être reformulées.

Longtemps méconnue en France, la progression de l'islam est désormais avérée. Le fait que les musulmans constituent dorénavant la deuxième confession religieuse de ce pays – loin certes après le catholicisme mais désormais devant le protestantisme – est une information qui dépasse aujourd'hui le cercle des spécialistes. Les estimations existantes ne laissent pourtant pas d'être imprécises. Surtout, elles semblent contradictoires selon les sources. On rencontre ici la complexité classique de l'évaluation de l'emprise du religieux dans les sociétés contemporaines. Cette difficulté tient pour une part à toute investigation statistique dans des sociétés marquées par le changement social, la mobilité des individus, la pluralité des situations possibles et le nombre subséquent de positions intermédiaires. En cela, les phénomènes religieux se trouvent logés à la même enseigne que les autres faits sociaux. Pour une part, les problèmes rencontrés par la mesure de l'intégration religieuse et par celle du chômage ou de l'effectif des catégories socioprofessionnelles ne sont pas étrangers les uns aux autres.

Mais, au-delà de ce constat général, le fait que l'on se trouve dans le domaine de la religion ne rend-il pas la question de la mesure – ici du nombre

* Ce texte reprend et prolonge une recherche qui a antérieurement débouché sur un *Cahier du Cevipof* (Dargent, 2003).

des musulmans – encore plus épineuse ? Certains le soutiennent, parce que l'on se trouverait confronté en l'espèce à un univers non « rationnel » (1). C'est une façon – et probablement pas la plus heureuse – de désigner un obstacle commun à toute investigation dans l'univers des attitudes et des représentations. Mais des solutions existent en la matière, et, sauf à vouloir enfermer les sciences sociales dans l'examen des réalités « matérielles » (où l'on vient de rappeler combien les indicateurs ne se donnent pas non plus d'eux-mêmes), il faut bien s'y confronter. Néanmoins, au sein de la sociologie des religions, la mesure de l'appartenance à l'islam dans la population de la France pose des problèmes spécifiques.

Ainsi, pour les dernières années du XX^e siècle, les évaluations situent le nombre des musulmans en France à l'intérieur d'une fourchette de 3,5 à 5 millions de personnes, le chiffre le plus courant étant un peu supérieur à 4 millions : les services du ministère de l'Intérieur et des Cultes en restaient en 2002 à 4,2 millions. De son côté, Yves Lambert (2002) pose à la même date une évaluation de 4 à 5 millions de musulmans. Ses évaluations, ainsi que celles de Rémi Leveau (2001, p. 53) après celles d'Alain Boyer (1998) (2), permettent d'ailleurs d'esquisser la répartition par origine géographique de ces musulmans de France à la toute fin du XX^e siècle (3). À partir d'un comptage précis fondé sur le recensement de 1999, Michèle Tribalat (2004) en arrive de son côté à 3,7 millions de personnes « possiblement musulmanes ». Cette auteure reconnaît qu'il convient d'ajouter les convertis et les immigrés venus d'autres régions du monde (plusieurs dizaines de milliers de personnes pour chacun de ces deux groupes ?) : compte tenu de cette sous-évaluation, elle admet alors 4 millions de personnes (4). C'est le chiffre que reprend Jocelyne Césari tout en s'étonnant de celui de 5 millions qui « circule » depuis la fin des années 1990 (2004, p. 21) – le chiffre de 6 millions étant même parfois désormais avancé « parmi les musulmans les

(1) « Il semble impossible d'avoir une approche scientifiquement incontestable dans ce domaine qui déborde de la stricte rationalité. » (Vieillard-Baron, 2004, p. 91).

(2) Haut fonctionnaire, cet auteur s'appuie sur des évaluations issues du ministère de l'Intérieur.

(3) Entre 3 et 3,5 millions des musulmans de France sont d'origine maghrébine – à rapprocher des 1,1 million d'habitants qui détiennent l'une des trois nationalités maghrébines selon le recensement de 1999 :

http://www.recensement.insee.fr/FR/ST_ANA/F2/NATALLNAT2ANAT2A2F2FR.html : de 1,5 à 1,6 million viennent d'Algérie, 1 à 1,5 million du Maroc, de 350 à 500 000 de Tunisie. Selon les études, les harkis sont ou non inclus dans ce total ; la question de leur évaluation est très délicate, puisque les chiffres varient selon les sources de 180 000 à 800 000 personnes (Wihtol de Wenden, 1990). Il faut

leur ajouter 400 à 500 000 musulmans du Proche-Orient (notamment Turcs : 110 000 personnes ont d'ailleurs toujours la nationalité turque dans le recensement de 1999) et de 250 à 500 000 Africains – 360 000 étrangers hors Union européenne, Maghreb et Turquie au dernier recensement. À noter que le fait de considérer comme musulmans les immigrés en provenance d'Afrique subsaharienne est largement abusif compte tenu du poids du christianisme ainsi d'ailleurs que de l'animisme dans certains des pays concernés.

(4) Reste à intégrer à ce total issu du recensement plusieurs centaines de milliers de clandestins, que Michèle Tribalat oublie curieusement. Si l'on tient compte du fait que ces données datent de 1999, on voit alors que l'on n'est plus très loin au début du XXI^e siècle du chiffre de 5 millions qu'elle a pourtant beaucoup combattu (Kaltenbach et Tribalat, 2002).

plus prosélytes, et, à l'opposé, parmi ceux qui désirent faire naître la peur du péril vert » (Godard et Taussig, 2007, p. 24) (5).

Cette marge d'incertitude tient à l'absence de source vraiment fiable sur ce sujet. Depuis la disparition de la colonne religieuse dans les recensements après 1872 (6), on ne dispose plus de données issues de la statistique publique portant sur les religions. Et l'extrapolation de données sur les mouvements migratoires se heurte à un obstacle majeur : venir d'un pays où l'islam est majoritaire voire en situation de quasi-monopole ne garantit en aucune manière le maintien de la foi de ses pères une fois installé dans l'Hexagone. En tout cas, cette question de l'abandon par les musulmans d'origine de la religion de leur famille ne saurait être éludée – avec tous les degrés possibles entre une croyance marquée par des pratiques régulières et le choix revendiqué de l'athéisme ou bien la conversion à une autre religion, en passant par un éloignement plus ou moins grand de la confession d'origine. Ne pas poser cette question aboutit à considérer qu'un musulman est condamné à le demeurer – ce que fait d'ailleurs la *charia*, qui punit tout apostat de la peine de mort.

Devant les incertitudes considérables de ces évaluations, il est utile d'examiner les résultats issus des enquêtes sur échantillon représentatif. Comme on le verra, et bien au-delà de la question démographique, leur examen conduit à un certain nombre de résultats ou en tout cas d'hypothèses sur les modalités d'insertion des musulmans dans la société française et leurs évolutions récentes. Et, plus généralement encore, il suscite des éléments de réflexion quant au fait religieux dans les sociétés contemporaines et à son devenir.

Les musulmans de France dans les enquêtes d'un siècle à l'autre

Une faiblesse persistante au XX^e siècle

Curieusement, et contrastant clairement avec les évaluations que je viens de rappeler, les sondages ne dénombrent que bien peu de musulmans à la fin du XX^e siècle. Ainsi, les enquêtes alors réalisées par le Cevipof chiffrent à moins de 1 % la population musulmane en France de 1978 à 1997 – un poids cette fois bien inférieur à celui des protestants (Tableau I).

(5) Bernard Godard est chargé de mission au Bureau central des cultes du ministère de l'Intérieur, après avoir suivi le dossier islam au cabinet de Jean-Pierre Chevènement puis de Daniel Vaillant.

(6) Le recensement de 1872 est le dernier à s'intéresser à la religion des Français. La

Troisième République supprime en effet cette question en invoquant l'argument du caractère privé de ce sujet. Au demeurant, cette source n'est pas non plus exempte de problème en matière de dénombrement religieux (Dargent, 2009a).

TABLEAU I. – *L'appartenance religieuse en France à la fin du XX^e siècle (7)*
(en %)

	1978	1988	1995	1997
Catholique	81,9	81,9	74,7	72,9
Protestant	2,2	1,9	2,3	2,2
Juif		0,4	0,4	0,6
Musulman		0,6	0,8	0,7
Autre religion	1,5	2,0	1,2	0,9
Sans religion	13,7	12,9	19,2	22,2
Sans réponse	0,8	0,4	1,3	0,6
Total	100	100	100	100

Source : Enquêtes Cevipof, avec le Centre d'informatisation des données sociopolitiques (CIDSP – Cnrs-IEP de Grenoble) et le Centre de recherches administratives, politiques et sociales (CRAPS – Cnrs-Université Lille 2) en 1997.

Comment expliquer un tel écart entre ces données d'enquêtes et les chiffres, même imprécis, dont on dispose sur les musulmans de France ? Dans le cas que nous venons d'évoquer, une première explication tient au fait que les enquêtes du Cevipof ne prennent en compte que les inscrits sur les listes électorales. Appliqué à un corps électoral de quelque 40 millions de citoyens, le taux obtenu renvoie à environ 300 000 électeurs. Une part de la population musulmane de France étant de nationalité étrangère, cela lui interdit de figurer sur ces listes dans l'état actuel de notre droit électoral. Si cette proportion est évaluée à 50 %, comme nous y conduit l'évaluation de Bruno Étienne (8), il faut alors doubler la population obtenue ; même en ajoutant une proportion de mineurs plus élevée que dans le reste de la population pour cause de fécondité supérieure, on voit que l'on reste très loin des évaluations usuelles de plusieurs millions de musulmans. Au-delà de la nationalité étrangère, il faut donc mobiliser d'autres explications. On peut en particulier formuler l'hypothèse d'une sous-inscription des musulmans français sur les listes électorales, un peu sur le modèle de l'abstentionnisme élevé que prêtait Alain Lancelot aux protestants il y a trente-cinq ans (1968, p. 212) (9) : leur religion minoritaire les éloignerait de l'intégration sociale, dont le vote est un symptôme et un attribut.

Mais force est de constater que ces deux explications ne suffisent pas à rendre compte de la très forte sous-représentation des musulmans dans les

(7) La question posée est « Pouvez-vous me dire quelle est votre religion si vous en avez une ? ». En 1978, les religions juive et musulmane n'étaient pas proposées. Les fidèles de ces confessions étaient donc logiquement amenés à se classer sous l'item « Autre religion ».

(8) Qui, se fondant sur les travaux de

l'Observatoire du religieux d'Aix-en-Provence, chiffre dans une fourchette de 1,8 à 2 millions le nombre de citoyens français musulmans (Étienne, 2001, p. 678). Voir aussi, pour un ordre de grandeur analogue, Boyer (1998, p. 20).

(9) J'ai discuté ailleurs cette analyse sur les protestants que d'autres données conduisent à réfuter (Dargent, 1997, p. 225 ; Dargent, 2005).

sondages en France à la fin du XX^e siècle. Ainsi, les enquêtes réalisées par l'Observatoire interrégional du politique (OIP) (10) aboutissent à la même sous-estimation flagrante (Tableau II) (11). Or, ces enquêtes s'intéressent à l'ensemble de la population des 18 ans et plus et non aux seuls inscrits sur les listes électorales.

TABLEAU II. – *Appartenance et pratique religieuses en France (1985-1995) (12)*
(en %)

	1985	1989	1991	1992	1995
Cath. allant à la messe chaque semaine	9,0	8,0	7,0	6,8	6,1
Cath. allant à la messe quelques fois par mois	8,9	7,5	6,5	6,2	6,9
Cath. allant à la messe pour les grandes fêtes	25,1	24,4	26,8	25,9	24,5
Catholique non pratiquant	39,5	42,2	39,1	40,7	38,7
Protestant	1,6	1,4	2,2	2,0	2,2
Juif	0,6	0,6	0,7	0,7	0,7
Musulman	0,3	0,2	0,3	0,6	0,9
Autre religion	1,2	1,7	1,4	1,8	1,4
Sans religion	13,1	13,2	14,2	14,0	17,0
Sans réponse	0,7	0,7	1,7	1,4	1,6
Total	100	100	100	100	100

Source : Enquêtes OIP/Conseils régionaux.

Au vu des chiffres couramment avancés, et quelle que soit leur source, les différentes enquêtes traduisent alors une sous-évaluation manifeste de la

(10) L'Observatoire interrégional du politique était une Unité mixte de service Sciences Po/Cnrs en partenariat avec les Conseils régionaux qui réalisa, pour leur compte, de 1986 à 2004, des enquêtes annuelles : Annick Percheron, qui en était la directrice, avait introduit des questions sur l'intégration religieuse comme instrument d'analyse des opinions recueillies. Supprimées par la suite, ces questions ont été rétablies par Élisabeth Dupoirier quand elle a dirigé ce laboratoire – ce qui a rendu cette étude possible.

(11) Mieux : les musulmans semblent moins nombreux encore selon cette source qu'au vu de la précédente – en tout cas jusqu'en 1995. Probablement faut-il voir là les effets du détail des niveaux de pratique catholique dans la question posée par l'OIP, qui permet aussi d'évaluer le nombre de musulmans – à la différence des enquêtes du Cevipof, qui posent deux questions successives : l'appartenance religieuse puis la

fréquence de la pratique. Cela aboutit à privilégier l'affiliation au catholicisme. En principe, cette façon de faire ne devrait rien changer au résultat ; mais les études menées ont depuis longtemps établi que ce genre de disproportion modifie les données agrégées ainsi recueillies (Juan, 1986) : en réaffirmant en quelque sorte dans le libellé même de la question que la France est d'abord un pays de tradition catholique, et même si c'est conforme à la réalité historique, on rend plus difficile l'expression de l'affiliation aux religions minoritaires – et donc notamment à l'islam.

(12) En 1985, 1989 et 1991, les données sont issues de l'enquête nationale conduite sur 2 000 personnes. Ensuite, elles sont tirées des enquêtes régionales pondérées par l'importance de la population des grandes régions françaises. La question posée est « Êtes-vous : – catholique allant à la messe chaque semaine ? – catholique allant à la messe quelques fois par mois ? etc. ».

population musulmane de France à cette période. Plusieurs raisons sont susceptibles de rendre compte de ce phénomène. En premier lieu, les musulmans peuvent avoir du mal à se décrire comme tels à l'occasion des enquêtes d'opinion. Dans cette hypothèse, ils se réfugieraient dans d'autres réponses proposées, se déclarant « Sans religion » ou bien comme relevant d'une « Autre religion ». Ils peuvent aussi constituer une part significative des « Sans réponse » à cette question, qui ont notablement crû dans les années 1990 – ce qui paraît davantage compatible avec la forte identité religieuse dont font montre, comme on le verra, les fidèles de l'islam.

Plus probablement, le problème peut se situer en amont : les musulmans feraient preuve, dans cette hypothèse, d'un refus important de répondre aux enquêtes. Soit en raison de leur religion, soit surtout parce qu'ils appartiennent aux segments de la population les plus difficiles à interroger dans ce mode d'investigation : catégories très défavorisées, jeunes – sans parler de ceux se trouvant en situation irrégulière. Mais on peut avancer aussi une tout autre explication de la divergence des sources : il y aurait une erreur fondamentale à assimiler les immigrés venant d'un pays d'Islam à un musulman, comme le font les évaluations présentées plus haut. Cette mobilité géographique majeure s'accompagnerait alors le plus souvent de l'abandon de la foi d'origine. Voilà qui suggère fortement un parallèle avec les analyses de Gabriel Le Bras pour le XX^e siècle : à l'instar de la petite Bretonne qui vient se placer comme bonne et perd la foi aussitôt débarquée sur le quai de la gare Montparnasse (1955, pp. 480-481), ne s'opère-t-il pas un processus analogue sur le tarmac de Roissy-Charles de Gaulle ?

Cette faible présence des musulmans de France dans les enquêtes est donc un phénomène social digne d'intérêt en soi. Sa persistance jusqu'à la fin du XX^e siècle est d'autant plus surprenante que, pour être courte, l'histoire sociale des immigrés d'origine musulmane en France révèle des phases bien distinctes. Si le recensement de 1936 identifie 84 000 Nord-Africains sur le sol métropolitain, l'impulsion décisive pour l'immigration d'origine musulmane est donnée par les Trente Glorieuses. Ainsi, le recensement de 1968 compte 610 076 Maghrébins en France. Pour autant, cette population élevée dans l'islam est souvent bien éloignée de la religion de ses pères. Comme le relève Magali Morsy, dans les années 1960 « la foi refoulée des musulmans implique une pratique religieuse privée intériorisée, parfois même honteuse », qui se traduit alors par un fort recul de la pratique culturelle. « La France en tirera une leçon rassurante : elle postule une rapide atténuation pour ne pas dire une disparition de la spécificité religieuse » des musulmans (1993, p. 122).

Mais un virage s'amorce à la fin des années 1960, et se poursuit durant la décennie suivante. Au plan purement démographique, le regroupement familial prend progressivement le relais de l'immigration économique, interdite à partir de 1974 à cause du chômage qui accompagne la crise. Voilà qui change largement le visage de la population venue du Maghreb, mais aussi d'Afrique noire : désormais, elle se trouve de moins en moins composée exclusivement d'hommes, jeunes travailleurs célibataires, et de plus en plus de familles avec

enfants. Il n'est donc plus possible désormais de continuer à croire au modèle migratoire dit de la « noria », où les immigrés, célibataires, venaient travailler quelques années afin de se constituer un pécule qu'ils rapportaient en retournant définitivement dans leur pays, tandis qu'ils étaient remplacés en France par une nouvelle génération plus jeune (13). Beaucoup d'immigrés travaillant en France préfèrent désormais y rester, plutôt que de retourner dans leur région d'origine, sans donc être assurés de pouvoir revenir ni d'être remplacés par un membre de leur famille. En second lieu, la mutation religieuse est tout aussi manifeste. À partir du moment où la France n'est plus conçue comme un lieu de passage mais comme un pays d'accueil définitif, il est logique que les musulmans réclament l'installation de certains des attributs de la vie sociale de leur pays d'origine, à commencer par les salles de prière.

Surtout, à rebours de l'évolution qui se dessinait dans les années 1960, l'affirmation religieuse s'opère progressivement dans les années 1970. Elle se réalise sous la forme d'un « sous-produit » de luttes sociales où l'islam est redécouvert par les immigrés comme le seul principe identitaire leur permettant de se constituer en tant que collectif (Leveau, 2001, pp. 52-53). C'est le cas d'abord dans les conflits du travail qui naissent lors du passage du fordisme à l'automatisation, parce que cette évolution tend à supprimer les emplois d'OS qu'occupaient fréquemment les immigrés musulmans, notamment dans l'automobile, durant les années 1970. Ce processus affecte en effet considérablement leurs conditions de travail, voire leur emploi même. Cette affirmation identitaire se traduit alors par la revendication de lieux de prière dans les ateliers, d'aménagement du temps de travail permettant le respect des obligations religieuses, par l'émergence d'« imams d'ateliers », etc. Sans remettre en cause finalement les suppressions d'emplois à moyen terme, ces actions collectives ont permis d'aménager les transitions et surtout, pour ce qui nous occupe, ont contribué à une renaissance musulmane dans cette population largement « désislamisée » (Kepel, 1993, p. 151). Il en va de même des grèves de loyer dans les foyers de travailleurs des années 1970 participant également de cette renaissance musulmane qui s'accompagne d'une revendication : l'aménagement de salles de prière dans ces foyers de la Société nationale de construction de logements pour les travailleurs (SONACOTRA) (Courtois et Kepel, 1988, p. 28). Et l'habitat collectif conduit bientôt à instaurer en outre un certain contrôle social en matière de comportements sociaux et culturels (interdiction de l'alcool, observance du ramadan, régularité de la prière, etc.).

Mais on ne peut que constater que ce premier « (r)éveil » de l'islam en France ne se marque guère dans les enquêtes d'opinion. Le regain de vigueur de la pratique religieuse qu'il a pu et dû faciliter ne suffit pas à entraîner une affiliation explicite à l'islam lors des entretiens conduits dans la population à l'occasion des enquêtes des années 1970. Les années 1980 s'inscrivent en

(13) En fait, ce modèle est forclus depuis déjà un bon quart de siècle, mais des intérêts convergents ont abouti à le faire perdurer dans les représentations pendant les Trente Glorieuses (Sayad, 1977, p. 60).

continuité avec ces observations. Il est vrai que, si la réaffirmation identitaire se poursuit chez les musulmans de France, elle s'accompagne d'un phénomène dont la portée est très largement différente pour ce qui nous occupe. À partir de 1983 naît en effet ce que l'on a appelé le mouvement beur, avec la « marche pour l'égalité » qui réunit un certain nombre de jeunes des quartiers défavorisés, issus notamment de la banlieue lyonnaise. Son succès initial n'est pas négligeable. Mais cette mobilisation se veut fondamentalement laïque. Il est dès lors compréhensible que ce mouvement soit sans effet sur les données auxquelles nous nous intéressons. Au début des années 1990 donc, si les immigrés d'origine musulmane ont désormais la possibilité de renouer avec les pratiques religieuses de leur enfance, ils sont bien peu à se revendiquer publiquement de l'islam – d'où la discordance entre les statistiques migratoires et les données d'enquête. Mais ce constat demeure-t-il pertinent à l'approche du siècle suivant ?

L'affirmation religieuse des musulmans du tournant du XX^e siècle aux débuts du XXI^e

Dans les enquêtes réalisées par l'OIP, entre 1998 et 2004, le poids des musulmans se trouve multiplié par plus de deux et demi en six ans, passant de 1 % de la population totale des 18 ans et plus à 2,6 % (Tableau III). Cette année 2004 est d'ailleurs la première où les musulmans surpassent les protestants dans une enquête comparative en France (14).

(14) Tribalat (1995) conteste l'instrument de l'enquête spécifique réalisée sur les musulmans, dont on a plusieurs exemples en France jusqu'à présent (IFOP, 1989, 1994, 2001 et 2007 ; Louis Harris, 1995 ; SOFRES, 1998 ; CSA, 2006). Elle avance l'ignorance où l'on se trouve de la composition par sexe, âge et catégorie socioprofessionnelle – et nationalité – des musulmans de France, compte tenu de l'absence de données issues du recensement pour les religions. Surtout, elle souligne que, pour des raisons de coût, les enquêteurs sont très tentés de multiplier les entretiens en face-à-face dans les zones de forte concentration musulmane, négligeant les parties du territoire où les fidèles de l'islam sont plus dispersés, obérant ainsi la représentativité des données recueillies. Les enquêtes de l'OIP sur lesquelles nous nous appuyons n'encourent pas les mêmes reproches. L'analyse secondaire de données portant sur la population générale

dans le but d'identifier le poids et les caractéristiques de la population musulmane de France échappe en effet à ces critiques. D'une certaine façon, les échantillons de musulmans proposés ici s'approchent d'échantillons aléatoires, puisque constitués au hasard à l'intérieur d'un regroupement d'enquêtes régionales fondées sur les quotas usuels (sexe, âge, catégorie socioprofessionnelle) avec une stratification par département et catégorie d'agglomération. Cette procédure empêche la surreprésentation des zones urbaines à forte concentration musulmane pointée par Tribalat. Au demeurant, depuis 1998, les questionnaires OIP sont administrés par téléphone, ce qui garantit une très grande dispersion des données recueillies, bien supérieure à la procédure dite du face-à-face. On verra cependant plus loin que la procédure du face-à-face employée par l'IFOP offre de son côté certains avantages.

TABLEAU III. – *L'appartenance religieuse en France au tournant du XX^e siècle (15) (en %)*

	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004
Catholique	70,0	66,3	66,0	64,4	64,7	64,3	63,2
Protestant	2,3	2,1	2,2	2,1	1,8	2,2	2,2
Musulman	1,0	1,5	1,9	2,1	1,9	2,0	2,6
Autre religion	1,9	2,0	1,9	1,8	1,3	1,7	1,8
Sans religion	23,4	26,1	26,7	28,1	28,4	28,3	28,8
Nsp	1,4	2,0	1,3	1,5	1,9	1,5	1,4
Total	100 (12 668)	100 (12 647)	100 (13 400)	100 (13 353)	100 (13 358)	100 (12 668)	100 (11 303)

Source : Enquêtes OIP/Conseils régionaux.

Ce résultat est conforté par une autre source : les enquêtes du Cevipof, qui confirment à la fois la grande rapidité de l'évolution et les niveaux obtenus : quelque 2 % de la population en 2002 – et 5 % aujourd'hui (Tableau IV).

TABLEAU IV. – *L'appartenance religieuse en France au tournant du XX^e siècle (en %)*

	1997 (16)	2002 (17)	2007 (18)
Catholique	72,9	67,9	57,2
Protestant	2,2	2,3	2
Juif	0,6	0,5	0,6
Musulman	0,7	2,0	5,0
Autre religion	0,9	1,3	2,3
Sans religion	22,2	25,3	30,7
Sans réponse	0,6	0,7	2,1
Total	100	100	100

Source : Enquêtes Cevipof et partenaires.

(15) À partir d'enquêtes régionales, l'Observatoire interrégional du politique constituait un échantillon national de référence. Conformément à l'usage, sa représentativité est obtenue sur la base des sept grandes régions SOFOP (pour *Sofrès opinion*) qui composent la France métropolitaine, en pondérant les échantillons régionaux initiaux.

(16) Enquête Cevipof-CIDSP-CRAPS.

(17) Enquête Panel électoral français, 2002 : les données ont été produites par le Cevipof, le CIDSP, le Centre d'études et de connaissances de l'opinion publique (CECOP) et le Groupe de recherche énergie technologie et société (GRETS), avec le soutien du ministère de l'Intérieur et de la Fnsp. Pour faciliter la compa-

raison avec 1997, j'ai retenu la première vague d'enquête (n = 4 107) avant le premier tour de l'élection présidentielle – la seule réalisée en face-à-face –, sans redresser les résultats. Le chiffre donné pour « Autre religion » additionne le résultat obtenu pour l'item « Bouddhiste », individualisé en 2002 (0,3 %), et celui recueilli sur l'item habituel « Autre religion » (1 %).

(18) Enquête Panel électoral français, 2007 : les données ont été produites par le Cevipof avec le soutien du ministère de l'Intérieur et de l'Aménagement du territoire. Il s'agit là encore de la première vague réalisée en face-à-face en mars-avril (n = 4 004), sans redressement des résultats. L'ensemble de ces données est déposé et disponible auprès du CIDSP.

Une troisième source met également en évidence la rupture des dernières années du XX^e siècle : c'est l'enquête sur les valeurs en Europe. Tandis que les enquêtes de 1981, 1990 et 1999 ne dénombraient qu'un nombre marginal de musulmans dans la société française, celle de 2008 fixe leur proportion à 4,5 % de la population de 18 ans et plus (Bréchon, 2009, p. 229).

Mais quelles sont les origines d'une évolution si rapide ? Une part de l'explication est proprement démographique : l'accroissement naturel et l'immigration peuvent entraîner mécaniquement une croissance du nombre de musulmans en France. Mais comme on l'a vu, ces processus déjà bien réels n'entraînaient guère de modification sensible antérieurement : ils ne sauraient donc suffire à rendre compte de l'évolution constatée. Les conversions de chrétiens d'origine ne peuvent pas non plus fournir une explication probante, même si elles désignent aujourd'hui un phénomène bien réel. Laissons de côté l'itinéraire personnel de quelques célébrités (19) : le phénomène statistiquement significatif est bien davantage celui de jeunes d'origine chrétienne, « Noirs » (Antillais, Africains francophones) ou « Blancs », habitant dans des cités populaires à forte population immigrée et choisissant d'adhérer à l'islam, vécu comme « religion des banlieues » ; ces nouveaux convertis partagent en effet avec les musulmans d'origine le même sentiment d'exclusion, justifié par la précarité de leur situation professionnelle et sociale. Mais ce processus, manifestement limité, est pour une part compensé par la conversion au christianisme de musulmans d'origine (20). Et il est évidemment impuissant à rendre compte d'une évolution aussi rapide. Son explication principale se trouve ailleurs. Le mouvement beur né en 1983 s'essouffle à la fin des années 1980, où il laisse la place à une mobilisation à fondement religieux (21), autour notamment d'associations musulmanes particulièrement actives qui se multiplient alors (22). Ce virage a un double effet. Directement, il accroît l'influence musulmane en France. Mais surtout, indirectement, il légitime l'appartenance à cette religion. Voici qui peut contribuer au recul de la sous-déclaration de cette confession religieuse.

(19) Par exemple, on sait, parce qu'ils ont rendu publique cette information, que Roger Garaudy ou Maurice Bédart sont devenus musulmans – s'inscrivant ainsi dans une tradition ancienne de conversion d'individus issus des élites françaises (Étienne, 1987). C'est aussi le cas de certains sportifs : Franck Ribéry, Nicolas Anelka, d'origine martiniquaise, et le basketteur guyanais Olivier Saint-Jean, devenu Tariq Abdul-Wahad. Le premier et le dernier sont mariés à des musulmanes.

(20) C'est notamment le cas de jeunes filles attirées par la liberté relative qui règne dans le christianisme, notamment sous sa version protestante ; on a signalé également une mobilité religieuse de ce type pour de jeunes hommes – par exemple d'anciens drogués à la

suite d'une cure de désintoxication dans un cadre chrétien (Khosrokhavar, 1997, p. 217).

(21) Oberschall (1973) a montré combien les liens religieux pouvaient contribuer à l'émergence de mobilisations sociales. De nature communautaire (la *Gemeinschaft* de Tönnies), ces liens sont en effet articulés à des intérêts spécifiques.

(22) Leveau (1991) souligne l'importance de la suppression en 1981 de l'autorisation administrative auparavant requise lorsque des étrangers voulaient créer une association ; même si cette barrière semble être devenue formelle au fil du temps, elle constituait un obstacle sociopsychologique important pour la fondation d'associations musulmanes par des immigrants souvent de nationalité étrangère.

En tant que telle, cette plus grande affirmation des musulmans de France est un phénomène sociopolitique digne d'intérêt. On peut lui trouver une explication qualitative : on l'a dit, à partir du moment où l'islam s'avère moins ultra-minoritaire qu'auparavant, un seuil se trouve franchi qui rend plus facile la déclaration publique à un étranger, l'enquêteur, de cet attribut identitaire. Mais, au-delà de cette explication par un simple effet de seuil démographique, il est possible aussi que ce que l'on a appelé le réveil de l'islam dans le monde facilite une telle revendication religieuse. On doit s'interroger également sur les effets du déclin apparent de l'extrême-droite que l'on croyait constater – de manière prématurée, mais peu importe ici – lors des échéances électorales qui ont suivi la scission du FN en 1998. Ce déclin a pu rendre moins problématique l'exposition publique d'une appartenance religieuse constituant l'un des points focaux de la thématique d'exclusion des immigrés chez Jean-Marie Le Pen. Son accession au second tour de l'élection présidentielle en 2002 montre que ce recul n'était alors qu'apparent. La poursuite ultérieure de la croissance du nombre de musulmans déclarés indique donc que quelque chose d'irréversible s'est passé dans la société française, qui fait qu'il est de moins en moins acceptable pour un musulman de garder sa foi sous le boisseau.

Pour autant, cette tendance n'interdit pas des mouvements opposés : les enquêtes annuelles de l'OIP montrent que la progression régulière du nombre de musulmans engagée à la fin des années 1990 s'interrompt en 2002, avant que la progression reprenne en 2003 et surtout en 2004 (Tableau III). Quand on sait que le terrain de l'enquête de 2001 avait été réalisé avant les attentats conduits par *Al Qaida* sur les tours jumelles de New York, l'hypothèse d'un regain de l'occultation de cette appartenance s'impose évidemment. Néanmoins, le recul de la sous-déclaration ne suffit pas à ce que les données d'enquête rejoignent les évaluations dont j'ai fait état plus haut. Ainsi, en 2002, le taux de 2 % (23) appliqué à une population métropolitaine de 59 millions (24) donne cette fois 1,18 million de musulmans, soit toujours beaucoup moins que les 3,5 millions qui constituent l'estimation minimale courante au début de cette décennie. En revanche, les 5 % de la population obtenus dans l'enquête électorale du Cevipof en 2007 appliqués à une population de 62 millions de métropolitains donnent plus de 3 millions de musulmans. Compte tenu d'un nombre d'enfants plus élevé et de la part des étrangers, on voit que l'on se rapproche des évaluations souvent avancées quelques années plus tôt sur la base des statistiques migratoires, sans cependant les retrouver (25).

(23) Rejoignant les données Cevipof et confirmant la progression constatée, l'enquête OIP de septembre 2002 donne un taux de 1,9 % (n = 13 358).

(24) « Bilan démographique 2000. Une année de naissances et de mariages », *Insee première*, 757, février 2001.

(25) Mais les quatre vagues du baromètre électoral français donnent entre 1,9 % et 2,4 %

de musulmans, et 2,7 % pour la vague 2. Le point commun de ces échantillons est d'être interrogé au téléphone, à la différence de la vague 2, qui utilise le face-à-face. De toute évidence, il reste visiblement difficile de se déclarer musulman en dehors de la relation de confiance que peut instaurer un enquêteur physiquement présent.

Le détachement d'une partie des immigrés d'origine musulmane de la religion de leur lignée est donc vraisemblable – et finalement guère surprenant. Ce qui conduit à une seconde question : pour ceux qui se réclament de l'islam dans les enquêtes, quelle est la signification de cette affiliation ? Faut-il y voir un phénomène pleinement religieux ? Ou bien la légitimation de l'appartenance à l'islam en France ainsi obtenue n'est-elle pas simplement culturelle ? Il serait dans cette hypothèse désormais acceptable de se déclarer musulman dans les enquêtes, mais il s'agirait alors de désigner une culture d'origine, un marqueur identitaire, plus qu'une foi et des pratiques proprement religieuses.

Ce débat rencontre celui de la « sécularisation » de l'islam de France. Central mais aussi très discuté en sociologie des religions, ce concept est manifestement ambigu (Bobineau et Tank-Storper, 2007, p. 62). On le vérifie de nouveau s'agissant des musulmans de l'Hexagone : si l'on en croit Abderrahim Lamchichi (1999, p. 80 *sq.*), les auteurs censés constater ce processus lui donnent en réalité des contenus bien différents. Ainsi, Khosrokhavar (1997, p. 34 *sq.*) utilise le terme sécularisation pour désigner la rupture avec un islam traditionnel (par exemple, en matière de rôle dévolu aux femmes) et à sa délicate insertion dans la modernité. Leïla Babès précise de son côté que, sous sa plume, sécularisation ne vise pas une désislamisation mais ce qu'elle appelle le « croire individuel », qui renvoie là aussi aux nouvelles modalités de la croyance religieuse dans les sociétés modernes (1997, pp. 9-11). Lamchichi distingue d'ailleurs « deux pôles d'évolution » qu'il emprunte à Chantal de Saint-Blancat (1997, p. 186) : dans certains cas, en effet, la sécularisation renverrait à un « islam culturel qui prend ses distances par rapport à l'islam cultuel ». La croyance religieuse se dissoudrait alors dans une simple référence à un système de valeurs, de normes et de pratiques, mais perdrait au passage sa dimension transcendante et donc finalement religieuse (26). Dans d'autres cas, l'évolution que le terme sécularisation décrit se limite à une plus grande individualisation de la croyance, à une prise de distance vis-à-vis de la dimension communautaire de l'islam et de l'autorité des imams, conformément au mouvement général qui parcourt les sociétés occidentales dans le domaine religieux comme dans d'autres.

Il convient de confronter ces différentes approches aux données disponibles. Dès à présent, toutefois, la divergence entre les évaluations globales des musulmans de France et les données d'enquêtes apparaît bien davantage compréhensible. D'un côté, on semble se trouver en face d'une sous-déclaration élevée des musulmans dans les enquêtes de la fin du XX^e siècle. Cette sous-déclaration recule à un rythme rapide dans les dernières années de la décennie 1990 pour des raisons à la fois internes et internationales. Néanmoins, la question du sens de cette croissance du nombre de musulmans déclarés en France reste ouverte : on peut se demander en effet quelle est sa consistance religieuse. De l'autre côté, les tentatives de chiffrage global de cette population à partir des statistiques démographiques ont le tort de

(26) Sur ce point, Saint-Blancat est beaucoup moins catégorique.

largement considérer qu'un immigré venu d'un pays musulman demeure dans cette religion en France. Or, il n'y a visiblement aucune automaticité à cela.

Deux points majeurs doivent alors être éclaircis, en liaison avec les interrogations soulevées par certains auteurs évoquant les formes que prend la sécularisation chez les musulmans de France. Il faut en effet chercher à évaluer la prévalence de l'abandon de leur religion chez les migrants issus d'un pays d'islam majoritaire ; mais il convient également de cerner le degré d'adhésion des musulmans déclarés à la religion dont ils se réclament dans les enquêtes une fois installés en France. On pénètre alors un nouveau registre : celui de la mesure de l'intégration religieuse.

Une intégration à l'islam élevée et croissante

Des immigrés aux musulmans

L'étude du degré d'intégration des musulmans se heurte à des objections de principe, venues d'horizons diamétralement opposés. D'un côté, certains cercles refusent l'idée même de segmenter la population musulmane selon la pratique. Comme l'écrit explicitement le directeur de publication de la revue *Islam de France*, citant d'ailleurs Tarek Oubrou, imam de la mosquée de Bordeaux, « est musulman celui qui a la foi musulmane, même s'il n'est pas pratiquant » (Renard, 2000, p. 27). Curieusement, cette approche qui nie la possibilité d'une mesure du degré d'intégration à l'islam analogue à ce qui se fait pour d'autres religions rejoint les positions d'un auteur comme Alain Besançon. L'historien souligne en effet que l'islam se donne pour « rationnel », « comme la seule religion conforme à la nature humaine ». Dès lors, le passage d'un musulman au christianisme n'est guère imaginable, et son éloignement de toute religion encore moins, vu l'horreur que lui confère cette réalité pour lui liée au christianisme qu'est l'athéisme moderne. La force qu'un auteur comme Besançon prête à l'islam le conduit d'ailleurs à considérer que l'on doit comparer les musulmans pris dans leur globalité en France aux seuls catholiques pratiquants – ce qui ferait de l'islam la première religion *ex aequo* dans ce pays (1996, p. 184 et p. 211) (27). Et il va jusqu'à contester l'idée même qu'un musulman puisse abandonner sa religion. Contre cette curieuse alliance d'une conception intégriste de l'islam et d'un catholicisme à la fois traditionnel et pessimiste, est-il pourtant possible de différencier des degrés d'intégration à la religion musulmane ? Et, au-delà, de prendre la mesure de l'abandon par les immigrés et leurs descendants de leur confession d'origine ?

(27) Avant d'exprimer sa crainte de voir les chrétiens de France se convertir en masse à l'islam...

Les quatre enquêtes réalisées par l'IFOP depuis 1989 (28) aident à clarifier la question du rapport entre immigration d'origine musulmane et appartenance à l'islam aujourd'hui. À partir d'un échantillon de quelques centaines de personnes d'*origine musulmane* (29), cet institut identifie selon les années entre un quart et un tiers de personnes ne revendiquant plus un lien actuel avec la religion musulmane – soit qu'elles se déclarent uniquement d'origine musulmane, refusant de se considérer comme croyant et/ou pratiquant (de 16 à 24 % selon les années), soit beaucoup plus rarement qu'elles se disent sans religion (de 3 à 5 %) ou d'une autre religion (1 à 2 %). Il faut noter qu'aucune tendance à l'augmentation de ce chiffre ne se dégage. On ne relève donc pas un recul de la religion dans cette population. Entre les deux tiers et les trois quarts des habitants de l'Hexagone issus d'un pays musulman se réclament toujours de l'islam : de 27 à 37 % des personnes interrogées se disent croyantes et pratiquantes, 38 à 42 % s'affirmant simples croyants (30). Fondée sur la même approche, l'étude conduite par Sylvain Brouard et Vincent Tiberj en 2005 aboutit à des résultats analogues : après la correction d'une surreprésentation des mariages mixtes, ils proposent 66 % de musulmans dans la population résidant en France d'origines maghrébine, africaine ou turque – et donc un tiers de non-musulmans, dont la moitié de sans-religion (2005a, p. 24). Par ailleurs, cette étude établit une évolution marquante par rapport à l'enquête Ined de 1992, dans laquelle les jeunes issus de l'immigration algérienne témoignaient d'un éloignement substantiel vis-à-vis de l'islam (jusqu'à 30 % de sans-religion) : les auteurs relèvent une baisse de plus de 15 points de ce taux dans cette génération – et de 20 points si l'on compare avec les 20-29 ans d'aujourd'hui. Ces données convergent donc pour récuser l'assignation globale des immigrés d'origine musulmane à cette religion. Cette population continue de se réclamer très majoritairement de l'islam, mais une fraction notable, environ un tiers, s'y refuse – parce que devenue sans religion ou encore demeurée chrétienne. Voilà qui contribue à expliquer une partie de l'écart entre les données des enquêtes OIP et Cevipof sur les musulmans et les évaluations nationales largement fondées sur les données migratoires. Il n'y a là que l'application aux musulmans d'enseignements classiques

(28) En 1989, 1994, 2001 et 2007.

(29) Le niveau absolu qu'indiquent ces chiffres pose évidemment la question des modalités de construction de l'échantillon interrogé – essentiellement des quotas qui lui servent de fondement ; voir *Le Monde*, 30 novembre 1989 (Boyer, 1998, p. 22). Mais si l'on ne connaît pas les structures de la population musulmane, les données de l'Insee livrent en revanche celles des immigrés par nationalité et celles de leurs enfants et petits-enfants, qui permettent d'estimer les

principaux caractères de la population d'origine musulmane.

(30) La nomenclature utilisée par l'IFOP n'est cependant pas satisfaisante. L'échantillon est constitué de personnes « d'origine musulmane ». Il ne sert donc à rien de leur demander si elles le sont... Demanderait-on à des baptisés s'ils sont d'origine chrétienne ? La seule question qui vaille est celle de savoir s'ils sont croyants et/ou pratiquants, s'ils ont changé de religion, ou s'ils se considèrent désormais comme sans religion.

en sociologie des religions – un domaine que beaucoup d'études sur le sujet en France gagneraient à mieux utiliser (31).

Au-delà de ces données convergentes sur le poids des musulmans dans la population immigrée, il convient ensuite de cerner leur degré d'intégration à cette religion, pour continuer de jauger la part de « sécularisation » qui l'affecte en France. Un certain nombre de travaux s'y sont essayés, mettant en œuvre des avatars de l'indicateur utilisé classiquement pour le catholicisme, la pratique religieuse mesurée par l'assistance à la messe – sans toujours expliciter les modalités de la transposition. Ainsi, Bruno Étienne avance que les pratiquants réguliers représentent moins de 5 % de la population musulmane (32). Certes, cet auteur s'intéresse à la population *d'origine musulmane* dans son ensemble et non aux seuls musulmans revendiqués : il est logique qu'il obtienne alors un chiffre bas. Cependant, ce taux est tout de même très faible. Au demeurant, on ignore à quelle pratique religieuse il se réfère : le sociologue aixois ne précise pas la définition privilégiée et sous-tend son évaluation (33). L'enquête de l'Ined sur l'immigration réalisée en 1992 explique mieux son protocole : elle approche le degré d'engagement religieux des personnes d'origine musulmane par la question « Pratiquez-vous régulièrement, occasionnellement, pas du tout ? ». Chez les immigrés, les résultats obtenus varient largement selon les nationalités (34). Pour les jeunes Français nés en France de parents nés en Algérie, qui forment l'essentiel de ceux que l'on appelle les beurs, la fidélité religieuse est moindre : de 10 à 18 % de pratiquants réguliers selon qu'il s'agit d'un homme ou d'une femme, de 22 à 24 % de pratiquants occasionnels, de 28 à 38 % de non-pratiquants, et donc 30 % de sans-religion pour chacun des deux sexes. Mais le type de pratique pris comme référence par les répondants n'est pas précisé. Tribalat fait l'hypothèse que les immigrés l'ont interprété « dans le sens restrictif de la

(31) Ces résultats montrent bien les limites du concept de « musulman "sociologique" » censé s'appliquer à l'ensemble de la population d'origine musulmane en France (Venel, 2004). Malgré l'intérêt des analyses développées par cette auteure sur le rapport à la citoyenneté des personnes interrogées, cette approche à un double défaut. D'un côté, elle rabat des jeunes sur la religion de leurs parents – religion à laquelle certains continuent d'adhérer voire pratiquent, tandis que d'autres l'ont abandonnée ; il y a là un procédé peu propice à la recherche des déterminants sociaux de la mobilité religieuse. De l'autre, cette perspective interdit de saisir les conséquences de l'adhésion à l'islam de beaucoup d'entre eux – en contestant d'ailleurs la réalité religieuse de cette adhésion, que les données sur la croyance présentées ici semblent pourtant bien confirmer. Par ailleurs, cette auteure souligne à juste titre combien les recherches quantitatives gagnent à faire usage des résultats des études qualitatives

(Venel, 2008). Mais l'inverse est également vrai : les résultats suggestifs obtenus par son étude sur 35 jeunes issus de l'immigration habitant la métropole lilloise seraient certainement enrichis et mis en perspective par la confrontation à des données quantitatives, afin de prendre la mesure de la représentativité (locale et *a fortiori* nationale) des quatre types distingués et de la pertinence des regroupements de caractères qui ont permis de les construire.

(32) Il avance ce chiffre en 1987 pour Marseille ; il le reprend ensuite en 1997 (Étienne, 1997, p. 28).

(33) À juste titre, il met l'accent en revanche sur la difficulté de cette évaluation compte tenu de la diversité des pratiques sur laquelle on peut l'asseoir (Étienne, 1987, pp. 92-93).

(34) La fourchette est de 29 à 65 % pour les pratiquants réguliers, de 17 à 33 % pour les pratiquants occasionnels, de 11 à 34 % pour les non-pratiquants, et de 7 à 14 % pour les sans-religion.

prière » (1995, p. 93). Cela paraît discutable : dans l'islam, la prière, qui prend en l'occurrence la forme de cinq séquences quotidiennes, est une pratique très contraignante (35). Le sondage SOFRES de 1998 établit d'ailleurs cette grande exigence de la prière. Réalisé auprès de personnes se disant de *religion* et non simplement d'*origine* musulmane, il montre que, si 63 % des personnes qui se disent croyantes et pratiquantes font leurs cinq prières quotidiennes, plus d'un tiers (35 %) ne les fait pas, mais observe en revanche le jeûne du ramadan – 2 % de ces musulmans qui s'affirment croyants et pratiquants ne respectant ni l'une ni l'autre de ces deux obligations. D'une façon générale, le fait qu'un musulman doive en principe se livrer à cinq pratiques (les cinq piliers de l'islam) rend une question générale du type « Pratiquez-vous votre religion ? » délicate à interpréter. La prière quotidienne constitue l'un de ces piliers. On sait également qu'un musulman doit attester sa foi (*shahada*) au moins une fois dans la journée, par l'intermédiaire de la formule « J'atteste qu'il n'y a de Dieu que Dieu et que Muhammad est son Prophète. » Les fidèles de l'islam sont également astreints à la *zakat*, une forme d'impôt communautaire destiné aux pauvres. Ils doivent respecter un jeûne absolu entre le lever et le coucher du soleil durant le mois du ramadan. Enfin, le pèlerinage à La Mecque est prescrit à tous ceux qui le peuvent une fois dans leur vie (36).

On voit la multiplicité des actes qui sont attendus des musulmans, sans qu'aucun d'entre eux n'apparaisse comme un indicateur subsumant les autres, à la différence de la fréquentation de la messe chez les catholiques. Difficulté supplémentaire par rapport à la question posée : chacune des cinq pratiques a sa périodicité propre, de cinq fois par jour pour la prière à une fois dans la vie pour le pèlerinage, en passant par une fois par an et lors des grandes occasions de la vie pour la *zakat*. Cela ne signifie pas qu'un niveau de pratique déclaré ne renvoie pas à un degré déterminé d'engagement dans l'islam : la réponse apportée marque l'auto-évaluation par la personne interrogée des comportements requis par sa religion. Mais il est vain de chercher précisément à quelle(s) pratique(s) une réponse positive renvoie – alors qu'évidemment cette question est centrale pour comprendre le niveau d'intégration à l'islam de personnes interrogées. C'est pourquoi il faut préférer une question qui porte sur l'une de ces cinq pratiques. Dans les enquêtes OIP figure la question « Assistez-vous aux offices religieux ? » (37). Les réponses recueillies ne

(35) Même s'il existe la tolérance du report (*jam*) en fin de journée de l'ensemble des prières quotidiennes pour le fidèle qui se trouve dans l'impossibilité matérielle de se comporter autrement.

(36) La distinction de ces pratiques est au fondement de la typologie que propose Tebbakh (2009) : ceux qu'elle baptise *musulmans sélectifs* respectent le jeûne et les interdits alimentaires, tandis que les *néofondamentalistes* et les *pratiquants positifs* se conforment à l'ensemble des prescriptions de l'islam.

(37) Si elle n'avait été conçue que pour les seuls musulmans, cette question aurait été formulée différemment. Mais elle a été imaginée dans la perspective de la construction d'un indicateur transversal aux différentes confessions religieuses de France. Au demeurant, au vu de la quasi-absence des sans-réponses observée, cette formulation ne semble pas avoir suscité de perplexité parmi les fidèles de l'islam interrogés, qui semblent avoir donc bien répondu sur la prière collective du vendredi à la mosquée.

permettent d'identifier que 12 % de pratiquants réguliers et 40 % de pratiquants occasionnels chez les musulmans déclarés en 1998-2001 (Tableau V). Parmi les différentes religions proposées, les fidèles de l'islam de France apparaissent donc comme les moins pratiquants à cette période si l'on se réfère à la fréquence d'assistance au culte.

TABLEAU V. – *Appartenance religieuse et fréquence de l'assistance aux offices religieux (1998-2001) (en %)*

	Une ou plusieurs fois par mois	De temps en temps, pour les grandes fêtes ou les cérémonies	Jamais	Total
Catholique	15	63	21	100 (34 693)
Protestant	24	48	27	100 (1 129)
Musulman	12	40	48	100 (843)
Autres religions	26	45	29	100 (720)
Ensemble	16	62	22	100 (37 385)

Source : Enquêtes OIP/Conseils régionaux.

Cette évaluation de la fréquentation hebdomadaire des salles de prière se révèle donc inférieure à celle de l'enquête IFOP de 2001, qui identifie 20 % de personnes allant « généralement à la mosquée le vendredi » – d'autant que la base de l'enquête IFOP est constituée par des personnes d'origine musulmane, et non, comme dans les données OIP, de musulmans déclarés. Mais le chiffre tiré de cette dernière source doit être apprécié en tendance : il porte sur l'ensemble de la période 1998-2001, à l'intérieur de laquelle on a déjà souligné l'existence d'une progression de l'islam en France. S'agissant de l'évaluation de l'IFOP, on trouve ici l'application de la critique que formule Tribalat à l'encontre de la méthode du face-à-face qu'utilise l'institut dans ce sondage (38). Elle conduit à se limiter aux zones de forte concentration musulmane pour des raisons de coût et de commodité. Or, ces cités où se trouvent de nombreux musulmans sont plus fréquemment qu'ailleurs nanties de salles de prière ; par ailleurs, la pression sociale y joue dans le sens de la fréquentation de la mosquée. Il est donc peu étonnant, comme le remarque la démographe, que ces zones soient aussi celles « où la pratique religieuse est la plus forte » (1995). Bien davantage dispersés sur le territoire national, les musulmans des enquêtes OIP peuvent donc se révéler plus représentatifs de ce point de vue. Les enquêtes régionales qui en constituent le fondement bénéficiant d'une stratification par département, les instituts sous-traitant sont contraints de réaliser une dispersion des entretiens sans équivalent dans une enquête nationale – y compris dans des zones où l'on rencontre des musulmans qui se trouvent bien éloignés d'une salle de prière.

(38) Voir note 14.

Les données OIP recueillies sur 2002-2004 confirment cette analyse. Elles vérifient d'abord la croissance de l'intégration religieuse des musulmans : les pratiquants réguliers passent de 12 à 15 %, et les non-pratiquants perdent symétriquement trois points (Tableau VI) ; l'analyse par année confirme cette évolution tendancielle (Tableau VII). Avec le décalage qui vient d'être décrit, l'IFOP mesure le même processus : les pratiquants réguliers passent dans son enquête à 23 % des personnes interrogées en 2007.

TABLEAU VI. – *Appartenance religieuse et fréquence de l'assistance aux offices religieux (2002-2004) (en %)*

	Une fois par mois	De temps en temps	Jamais	Total
Catholique	13	65	21	100 (23 930)
Protestant	23	50	27	100 (766)
Musulman	15	39	45	100 (808)
Autre religion	29	41	30	100 (586)
Ensemble	14	63	22	100 (26 090)

Source : Enquêtes OIP/Conseils régionaux.

TABLEAU VII. – *La fréquentation des offices religieux par les musulmans déclarés (en %)*

	Tous les mois	De temps en temps	Jamais	Nsp	Total
1998	12	31	56	1	100 (112)
1999	13	29	58	0	100 (156)
2000	10	39	51	0	100 (230)
2001	14	45	40	0	100 (235)
2002	13	42	45	1	100 (259)
2003	14	42	44	0	100 (251)
2004	19	34	47	0	100 (297)

Source : Enquêtes OIP/Conseils régionaux.

Second fait important à noter : l'assistance à l'office hebdomadaire des musulmans dépasse désormais la moyenne nationale (39). Avec des taux un peu supérieurs, Brouard et Tiberj parviennent au même résultat : leur enquête de 2005 identifie 22 % des personnes issues de l'immigration et appartenant à une religion assistant régulièrement à un office religieux, tandis que l'enquête miroir donne 18 % de pratiquants dans la population adulte (2005b, p. 24) (40). Enfin, l'enquête CSA de 2006, qui constitue un échantillon de

(39) Cette tendance semble se confirmer ultérieurement : au vu de l'enquête Valeurs 2008, 8 % des pratiquants réguliers en France sont désormais musulmans (Dargent, 2009b, p. 238).

(40) La question utilisée dans cette enquête détaille en effet beaucoup plus les niveaux de

pratique élevés, en distinguant selon que l'on assiste à un office religieux plusieurs fois par semaine, une fois par semaine, ou une ou deux fois par mois. On retrouve ici un phénomène déjà évoqué.

510 musulmans par cumul de quinze échantillons nationaux, fait apparaître un taux de fréquentation de la mosquée au moins mensuel de 23 % (17 % hebdomadaire, 6 % mensuel), 49 % ne s’y rendant jamais – ce qui est très cohérent avec les données OIP 2004 et l’enquête de 2005.

Ces différentes données clarifient donc la question du degré de « sécularisation » des immigrés en provenance des pays majoritairement musulmans. Environ un tiers d’entre eux n’appartient pas à l’islam – parce qu’ils sont devenus sans religion ou bien se réclament d’une autre confession. Et sur la population demeurée musulmane, une petite moitié ne fréquente jamais la prière collective du vendredi, un sur quatre ou cinq s’y rendant à l’opposé au moins une fois par mois. En tendance, le maintien dans l’islam comme la régularité de la pratique semblent croître chez les plus jeunes. Mais ces différentes études s’exposent à la même interrogation, sans que soient fournis des éléments de réponse : l’indicateur de l’assistance à la prière collective est-il pertinent pour prendre la mesure de l’intégration religieuse des fidèles de l’islam ?

L’assistance à la prière du vendredi, indicateur de la croyance chez les musulmans ?

Leïla Babès pose explicitement le problème (2000, p. 185 *sq.*) : l’approche en termes de pratique religieuse assimilée à l’assistance à la messe a été mise au point pour le catholicisme. Mais vaut-elle pour les musulmans ? On a beaucoup connu ce débat pour le christianisme. En témoigne le livre de Pierre Vilain (1970), *La foi sans messe*, qui affirmait que la fréquentation hebdomadaire de l’église n’était pas nécessaire à la croyance catholique. Aujourd’hui, à la suite notamment des travaux de Guy Michelat, la question peut apparaître comme tranchée : pour cette confession, la périodicité de la fréquentation du culte doit être considérée comme un bon indicateur de la croyance (41). Mais le débat reste ouvert pour les autres religions. La question a beaucoup été débattue dans la sociologie du protestantisme, certains auteurs faisant valoir que l’assistance au culte n’y a pas du tout la même place que dans le catholicisme (42). La question se pose donc *a fortiori* pour une religion bien plus éloignée du catholicisme, comme l’islam. On l’a vu, il existe d’autres pratiques religieuses importantes chez les musulmans que la fréquentation du culte. Babès est dès lors fondée à remarquer que « les catégories empruntées au christianisme » peuvent s’avérer « inadéquates ». Et Jean-Paul Charnay va plus loin, plaidant pour une sociologie religieuse spécifique à l’islam, arguant notamment de l’absence de lien pertinent entre croyance et observance chez les musulmans (1994, p. 437).

(41) Il s’agit d’une obligation canonique. Mais surtout, on a pu montrer que l’assistance à la messe est très corrélée à la croyance aux dogmes du catholicisme (Michelat et Simon,

1977 ; Michelat, 1990a, 1990b, 1997).

(42) Sans convaincre cependant (Dargent, 1997, 2005).

Par rapport à ces controverses, les données OIP attestent d'une spécificité des musulmans déclarés : un très haut niveau de croyance religieuse, bien supérieur aux autres confessions religieuses présentes en France (Tableau VIII) (43). Il est difficile de savoir s'il y a là un caractère générique des musulmans ou une spécificité de leur communauté en France : on se trouve en effet hors du *Dar al-Islam*, dans un pays où ils se trouvent très minoritaires – même si l'on pencherait volontiers pour la première hypothèse. Voici qui interdit en tout cas de systématiser l'idée d'un « islam d'affichage » (Geisser et Mohsen-Finan, 2005) parfois avancée pour disqualifier l'idée de la croissance du religieux chez les jeunes musulmans.

TABLEAU VIII. – *Croyance et affiliation religieuse (en %)*

	Croyance			Total
	Oui	Non	Nsp	
Catholique	82	16	1	100 (34 435)
Protestant	78	21	1	100 (1 123)
Musulman	95	4	1	100 (840)
Autre religion	81	18	1	100 (1 002)
Sans religion	17	82	1	100 (13 530)
Nsp	30	19	51	100 (738)
Ensemble	65	34	2	100 (51 668)

Source : Enquêtes OIP/Conseils régionaux 1998 à 2001.

La conséquence de cette croyance très élevée des musulmans déclarés est en revanche manifeste : si l'assistance à l'office permet de segmenter la population de catholiques comme de protestants, elle est de peu d'efficacité pour différencier le rapport à la foi des musulmans (Tableau IX) (44). Ainsi, l'absence de fréquentation de la prière du vendredi ne permet pas de préjuger d'une absence de croyance : parmi les musulmans qui se déclarent croyants, presque un sur deux (46 %) n'y participe jamais (Tableau X).

(43) La question posée par l'OIP (seulement jusqu'en 2001) est « Êtes-vous croyant ? ». Bien que ce libellé ait le tort de ne pas préciser le point d'application de cette croyance, cette question, venant immédiatement après celles portant sur l'appartenance puis sur la pratique, semble avoir été bien comprise dans sa dimension religieuse ; au demeurant, l'enquête Valeurs, où l'on demande plus explicitement « Croyez-vous ou non en Dieu ? », donne

également un taux ultra-majoritaire : 99 % en 2008.

(44) Le calcul du V de Cramer illustre tout à fait les différences que l'on remarque à la lecture du tableau. Si l'on se limite aux choix effectifs, laissant de côté les « Sans réponse » peu nombreux, le coefficient est de 0,30 pour les catholiques, et même de 0,39 chez les protestants. Mais il n'atteint que 0,15 chez les musulmans.

TABLEAU IX. – *Appartenance religieuse, pratique et croyance (en %)*

Religion	Pratique	Croyance			Total
		Oui	Non	Nsp	
Catholique	Tous les mois	98	1	0	100 (5 292)
	De temps en temps	85	14	1	100 (21 730)
	Jamais	63	35	2	100 (7 331)
Protestant	Tous les mois	99	1	0	100 (272)
	De temps en temps	80	18	2	100 (540)
	Jamais	54	45	1	100 (308)
Musulman	Tous les mois	100	0	0	100 (101)
	De temps en temps	97	2	1	100 (336)
	Jamais	92	7	1	100 (402)

Source : Enquêtes OIP/Conseils régionaux 1998 à 2001.

TABLEAU X. – *Appartenance religieuse des croyants (45) et fréquentation des offices (en %)*

	Tous les mois	De temps en temps	Jamais	Total
Catholique	18	65	16	100 (28 352)
Protestant	31	50	19	100 (871)
Musulman	13	41	46	100 (798)
Autre religion	31	47	21	100 (578)

Source : Enquêtes OIP/Conseils régionaux 1998 à 2001.

On retrouve ici la question de l'absence de salle de prière à proximité pour beaucoup de musulmans de France – pour peu que l'on prenne en compte leur dispersion sur l'ensemble du territoire. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que, quand elles existent, les mosquées sont fréquemment liées à une origine nationale (algérienne, marocaine, sénégalaise, etc.). Des musulmans peuvent donc très bien avoir une salle de prière près de chez eux sans pour autant pouvoir *de facto* s'y rendre aisément. Enfin et surtout, la fréquentation de la mosquée ou de la salle de prière est bien plus rare chez les femmes que chez les hommes (46). La pratique que constitue l'assistance à l'office (la prière collective du vendredi en l'occurrence) ne permet donc pas de mesurer l'intégration religieuse dans l'islam de France, comme c'est le cas pour les catholiques et les protestants. Mais le très haut niveau de croyance des musulmans interdit de l'autre côté de donner au rattachement à cette religion une simple signification culturelle : de ce point de vue, les musulmans de France apparaissent bien davantage religieux que les membres des confessions chrétiennes.

(45) Ce tableau concerne les seuls fidèles de différentes religions qui se déclarent par ailleurs croyants.

(46) Dans l'enquête IFOP 2007, les hommes fréquentent trois fois plus la mosquée le vendredi que les femmes.

Cherchant à donner une image globale de l'islam de France, Jocelyne Césari distingue trois types de musulmans. Elle qualifie le premier d'islam « populaire et tranquille ». C'est celui d'hommes mariés, pères de famille, installés depuis longtemps dans ce pays. Le deuxième est un islam sécularisé pour qui la religion constitue une référence culturelle plus que proprement religieuse ; il concerne selon elle plutôt de jeunes générations (47). Il en va de même du troisième courant, qui lui est par ailleurs diamétralement opposé : il renvoie en effet à « un processus de réislamisation, voire d'islamisation tout court ». Les jeunes qui en relèvent ont souvent auparavant mené des combats politiques et culturels, comme la lutte contre le racisme. Mais, face à la réalité de l'exclusion qui atteint les jeunes musulmans en France, beaucoup en viennent à placer en position de centralité la référence à l'islam. « Depuis environ cinq ans apparaissent dans les banlieues des associations de jeunes qui se déclarent ouvertement musulmans et s'engagent dans un militantisme social. » (Césari, 1997, pp. 67-73). Cette dernière évolution se trouve d'ailleurs fréquemment relevée par les études conduites à cette période (Benzine et Delorme, 1997, pp. 177-186 ; Bouzar, 2001, pp. 21-44).

Les données présentées ici amènent cependant à modifier substantiellement ce portrait social de l'islam de France. Le premier de ces trois types n'est repéré que marginalement dans les enquêtes. Or, cet « islam des pères de famille » est qualifié de majoritaire par cette auteur : il devrait donc se retrouver très largement parmi les répondants dans les enquêtes ; mais les enquêtes OIP ont été les premières à le révéler : la jeunesse est l'une des caractéristiques majeures des musulmans de France, puisque les trois quarts d'entre eux ont entre 18 et 35 ans en 1998-2001, et 41 % entre 18 et 24 ans en 2002-2004 (Tableau XI).

TABLEAU XI. – *Structure par âge selon la position religieuse (en %)*

	18-24 ans	25-34 ans	35-49 ans	50-64 ans	65 et plus	Ensemble
Catholique	8	14	27	24	28	100 (23 930)
Protestant	10	15	28	21	26	100 (765)
Musulman	41	31	19	7	2	100 (809)
Autre religion	16	17	29	20	17	100 (598)
Sans religion	17	26	31	15	10	100 (10 623)
Ensemble	11	18	28	21	22	100 (36 725)

Source : Enquêtes OIP/Conseils régionaux 2002 à 2004.

Pour rendre compte de cette divergence, on ne peut d'ailleurs pas incriminer le fait que les enquêtes ont du mal à saisir les catégories d'âge élevé ou moyen à faible niveau d'instruction. Car l'auteure caractérise cet islam de

(47) Cohen salue la naissance de cet islam culturel – retrouvant là une forme d'identité parallèle à celle que l'on connaît dans le judaïsme (Cohen, 2002). Reste que les données

que nous rassemblons ici montrent à la fois son existence, mais aussi son caractère minoritaire – et le fait que ce n'est pas de ce côté que l'on observe la dynamique actuelle.

pères de famille comme composé de musulmans qui « refusent de cantonner leur appartenance islamique dans la sphère du privé » (Césari, 1997, p. 67). Or, il est peu crédible de considérer que les mêmes personnes participent d'un côté à la revendication de création de salles de prière, de carrés musulmans dans les cimetières ou d'introduction de la viande *halal* dans les écoles et de l'autre refusent largement de se déclarer musulmans dans les enquêtes. Même s'ils jouent un rôle social important, les données conduisent à penser que les musulmans de cet âge sont largement minoritaires chez des fidèles dont on a constaté la jeunesse. Les données OIP n'identifient guère non plus le deuxième type distingué par Césari, « l'islam sécularisé » des jeunes générations : ainsi, parmi les musulmans repérés par les enquêtes, seuls 6 % se disent non croyants – soit quelques dizaines de milliers de personnes. Plutôt que de considérer les musulmans jeunes comme largement sécularisés, il faut distinguer comme on l'a montré, d'une part, une population largement croyante et, d'autre part, une minorité significative de personnes issues de l'immigration qui ne se reconnaît plus dans l'islam. Clairement, les musulmans identifiés dans les enquêtes OIP appartiennent donc largement à la troisième catégorie que distingue cette auteure, celle des jeunes (ré)islamisés, qui trouve donc ici son expression empirique. Les trois quarts des musulmans déclarés (les moins de 35 ans) relèvent largement de cette troisième composante de la typologie que propose la sociologue. On le voit, les données quantitatives disponibles amènent à largement recomposer non pas tant le modèle que propose Césari que les équilibres démographiques qu'elle suggère entre les catégories distinguées (48).

*
* *

À la lumière des acquis de la sociologie des religions et de ses instruments, si l'on croise les différentes sources disponibles, leur divergence notable initiale se réduit donc considérablement. Les évaluations issues des statistiques migratoires pèchent en effet par excès : une minorité significative des immigrés venus d'un pays d'islam majoritaire abandonne sa religion une fois établie en France. Mais ceux qui demeurent en son sein n'expriment pas une simple adhésion culturelle : ils continuent de croire en Dieu, presque unanimement, bien davantage donc que leurs homologues catholiques, et cela quelle que soit leur fréquentation de la prière collective du vendredi. Même la petite moitié d'entre eux qui ne s'y rend jamais est croyante à plus de 90 % (49). Et un musulman déclaré sur quatre ou cinq en France est un pratiquant régulier. Ces chiffres

(48) Dans un livre ultérieur, consacré cette fois à l'islam en Europe, s'inspirant d'une typologie empruntée à Hervieu-Léger, Césari (2004) distingue les pratiquants privatisés, l'islam culturel et éthique et l'islam intégraliste – ce dernier type étant qualifié de minoritaire. Ce nouveau modèle intégrant au-delà de la fréquentation de la prière collective du vendredi

d'autres pratiques religieuses, mais aussi d'autres comportements sociaux, il justifierait une enquête sur échantillon spécifique pour être mis à l'épreuve des faits de la France d'aujourd'hui.

(49) Les résultats de l'enquête Valeurs 2008 vont dans le même sens (Dargent, 2010).

ont tendance à croître, notamment chez les plus jeunes. Par ailleurs, l'expression de l'adhésion à l'islam, longtemps sous-déclarée dans les enquêtes, l'est de moins en moins, depuis la fin des années 1990.

Ce développement de l'islam de France s'est trouvé longtemps sous-estimé. Cette occultation (50) est incompréhensible sans référence à la thèse implicite qui a bien longtemps sous-tendu la sociologie des phénomènes religieux dans le monde en général, et en France tout spécialement. Pendant bien des années, en effet, le haut du pavé a été tenu dans ce secteur de la recherche par des travaux pour lesquels la modernité condamnait les religions à un déclin irrémédiable : dans sa version la plus dure, l'implacable processus de sécularisation impliquait une rupture de nos sociétés avec l'ensemble de ses devancières (Wilson, 1969, 1976, 1982 ; Berger, [1967] 1971). Selon cette approche longtemps dominante, les religions n'étaient plus que des buttes témoins provisoires, sapées à la base par la modernisation (51). Ce débat a été très largement reformulé sur la dernière période. À tel point que certains de ses acteurs les plus notables, comme Peter Berger (2001), ont opéré un virage à 180 degrés, rejetant aujourd'hui une théorie qu'ils avaient promue hier. Ce sociologue rejoint ainsi un auteur comme David Martin (2005), qui a toujours été beaucoup plus nuancé sur cette question. Or, si l'on veut bien prendre quelque distance avec les présupposés de la thèse du déclin fatal des religions (Davie, 2007), l'essor de la population musulmane de France s'explique en fait assez logiquement. Voici une population qui a augmenté considérablement pour des raisons démographiques. La première génération, née en pays musulman, a été élevée dans l'islam, sans que soit présente ni même concevable le plus souvent, dans son environnement, aucune alternative. Dans ces conditions, que la deuxième et la troisième aient définitivement abandonné tout lien avec la religion de leurs pères n'est qu'une éventualité, et pas forcément la plus probable. On en est resté implicitement, dans l'analyse, à une analogie avec la thèse de l'abandon de la foi lié au départ de la société traditionnelle où elle prospérait. En oubliant simplement une chose : les immigrés venus des pays musulmans et leurs descendants ne se sont pas largement dissous dans la population parisienne comme cela a été le cas de tous les migrants régionaux arrivés dans les grandes villes, et notamment à Paris depuis deux siècles (52). Les immigrés des pays arabes et africains se sont d'abord, pour des raisons sociales, retrouvés dans les mêmes cités, dans les mêmes quartiers. Et les formes de discrimination dont ils sont périodiquement

(50) Visible, par exemple, dans la surprise de Geisser et Kelfaoui constatant que moins de 3 % des jeunes Français d'origine maghrébine interrogés à Marseille refusent de décliner leur religion, et que 10 à 15 % seulement se déclarent « Sans religion ». C'est dans le même esprit qu'ils ajoutent « nous ne mettrons jamais assez en garde les lecteurs contre la tentation de conclure à une réislamisation de la population d'origine maghrébine à Marseille et dans le

reste de la France » – comme si la remontée de la croyance et de la pratique religieuses dans une population donnée était un processus sociologiquement inimaginable (1996, pp. 156-157).

(51) Voir aussi Dargent et Liogier (2009, p. 12 *sq.*).

(52) Malgré la persistance de réseaux régionaux notamment à Paris – réseaux où des pratiques sociales de la région d'origine se trouvent entretenues fidèlement.

victimes suffisaient à leur rappeler que leur origine est apparente, à la différence des migrants de l'intérieur.

Bref, le maintien de leur identité spécifique a été bien plus important dans cette population d'origine musulmane que lors des cas d'exode rural qui avaient nourri les courants migratoires antérieurs. Or, l'islam est constitutif de cette identité (53), et les différencie de leur société d'accueil. Face à la désespérance et au risque de marginalisation, voire de délinquance qui atteint fatalement une population souffrant de l'exclusion sociale, (re)devenir musulman constitue un antidote très efficace. Cette « offre religieuse », réitérée par de multiples canaux, notamment associatifs, a donc rencontré chez les jeunes issus de l'immigration une demande identitaire. On a bien conscience que l'apparition dans les enquêtes d'opinion depuis quelques années de nombreux musulmans jeunes massivement croyants, habitant dans les banlieues des grandes villes, souvent chômeurs ou en tout cas socialement défavorisés, peut être utilisée pour alimenter le fantasme d'une France gagnée par l'islamisme. Mais l'acceptation globale du jeu démocratique dans cette population (Dargent, 2003) dément une telle interprétation (54). Au demeurant, qu'elles aient été menées par des équipes d'Aix ou de Paris, toutes les recherches, tous les travaux menés en France, depuis quinze ans, « attestent que l'immense majorité des musulmans aspirent à vivre sereinement et tranquillement leur religion [...]. Tous attestent que les excités, les intégristes ou autres fondamentalistes n'y sont pas plus nombreux que dans les autres cultes » (Étienne, 1997, p. 26). D'une certaine façon, cette montée en puissance des musulmans dans les enquêtes met fin, au contraire, à une anomalie. Ceux qui, en France, croyaient en l'islam étaient très nombreux déjà dans les années 1980. Le recul de la sous-déclaration de leur croyance les rapproche en fait des autres confessions religieuses : d'une certaine manière, ils sortent de la clandestinité qui était la leur depuis plusieurs décennies. Loin d'être le symptôme d'une marginalisation, cette déclaration publique de leur adhésion religieuse doit donc être considérée comme une forme de progrès de leur intégration à la société française.

Claude DARGENT

*CRESPPA-GTM – Université Paris VIII-Cnrs
59-61, rue Pouchet
75849 Paris cedex 17*

*Cevipof – Sciences Po-Cnrs
98, rue de l'Université
75007 Paris*

claude.dargent@sciences-po.fr

(53) Voir les travaux de Hervieu-Léger, qui étend à l'islam le constat d'un choix d'identité plus que d'un héritage passif dans le processus d'adhésion religieuse des jeunes musulmans aujourd'hui (Hervieu-Léger, 1999, 2000, pp. 87-90).

(54) À l'inverse, et par nature, les données

présentées ici ne permettent pas non plus d'exclure une plus grande influence de l'islamisme dans certains groupes de musulmans de France : elles ne sont tout simplement pas adaptées à ce type de recherche, qui requiert des investigations complémentaires, d'ordre qualitatif.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Babès L.**, 1997. – *L’islam positif. La religion des jeunes musulmans en France*, Paris, Éditions de l’Atelier/Éditions ouvrières.
- 2000. – *L’Islam intérieur : passion et désenchantement*, Beyrouth, Éditions al-Bouraq.
- Benzine R., Delorme C.**, 1997. – « Jeunes militants musulmans de banlieue », *Études*, 387, 3, pp. 177-186.
- Berger P.**, [1967] 1971. – *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Le Centurion.
- (dir.), 2001. – *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard.
- Besançon A.**, 1996. – *Trois tentations dans l’Église*, Paris, Calmann-Lévy.
- Bobineau O., Tank-Storper S.**, 2007. – *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin.
- Bouzar D.**, 2001. – « Islam et reconstruction identitaire des jeunes en difficulté », *Cahiers de la sécurité intérieure*, 45, pp. 21-44.
- Boyer A.**, 1998. – *L’islam en France*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Bréchon P.**, 2009. – « Appartenance et identité religieuse » dans **P. Bréchon, J.-F. Tchernia** (dirs.), *La France à travers ses valeurs*, Paris, Armand Colin, pp. 229-235.
- Brouard S., Tiberj V.**, 2005a. – *Français comme les autres ? Enquête sur les citoyens d’origine maghrébine, africaine et turque*, Paris, Presses de Sciences Po.
- 2005b. – *Rapport au politique des Français issus de l’immigration*, rapport final, Paris, Cevipof.
- Charnay J.-P.**, 1994. – *Sociologie religieuse de l’islam*, Paris, Hachette.
- Césari J.**, 1997. – *Être musulman en France aujourd’hui*, Paris, Hachette.
- 2004. – *L’islam à l’épreuve de l’Occident*, Paris, La Découverte.
- Cohen M.**, 2002. – « L’islam dans la société française : vers un nouveau modèle d’intégration ? Réflexions à partir de l’article de Y. Mammeri », *Migrations société*, 14, 84, pp. 121-143.
- Courtois S., Kepel G.**, 1988. – « Musulmans et prolétaires » dans **R. Leveau, G. Kepel** (dirs.), *Les musulmans dans la société française*, Paris, Presses de Sciences Po, pp. 27-38.
- Dargent C.**, 1997. – « L’appartenance et la pratique religieuses comme indicateurs sociopolitiques : l’exemple des protestants français » dans **É. Dupoirier, J.-L. Parodi** (dirs.), *Les indicateurs sociopolitiques*, Paris, L’Harmattan, pp. 215-230.
- 2003. – « Les musulmans déclarés en France : affirmation religieuse, subordination sociale et progressisme politique », *Cahiers du Cevipof*, 34.
- 2005. – *Les protestants en France aujourd’hui*, Paris, Payot.
- 2009a. – « L’État et la difficile saisie statistique de la religion : l’exemple des protestants dans les recensements en France au XIX^e siècle », *Population*, 64, 1, pp. 215-232.
- 2009b. – « Assistance au culte et prière : des pratiques religieuses qui ne baissent plus » dans **P. Bréchon, J.-F. Tchernia** (dirs.), *La France à travers ses valeurs*, Paris, Armand Colin, pp. 237-241.
- 2010. – « Déclin ou mutation de l’adhésion religieuse ? » dans **P. Bréchon, O. Galland** (dirs.), *L’individualisation des valeurs*, Paris, Armand Colin [à paraître].
- Dargent C., Liogier R.**, 2009. – « Introduction : Religion et valeurs en question », dans **C. Dargent, B. Duriez, R. Liogier** (dirs.), *Religions et valeurs en France et en Europe*, Paris, l’Harmattan, pp. 7-20.
- Davie G.**, 2007. – *The sociology of religion*, Los Angeles (CA), Sage.
- Étienne B.**, 1987. – *La France et l’islam*, Paris, Hachette.
- 1997. – « Préface » dans **J. Césari**, *Être musulman en France aujourd’hui*, Paris, Hachette, pp. 7-30.
- 2001. – « Musulmans » dans **P. Perrineau, D. Reynié** (dirs.), *Dictionnaire du vote*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 678-680.
- Geisser V., Kelfaoui S.**, 1996. – « Existe-t-il un vote maghrébin à Marseille ? », *Revue méditerranéenne d’études politiques*, 2, pp. 149-170.
- Geisser V., Mohsen-Finan K.**, 2005. – « Afficher son “islamité” dans le champ scolaire » dans **R. Leveau, K. Mohsen-Finan** (dirs.), *Musulmans de France et d’Europe*, Paris, Cnrs Éditions, pp. 115-130.

- Godard B., Taussig S.**, 2007. – *Les musulmans en France. Courants, institutions, communautés : un état des lieux*, Paris, Robert Laffont.
- Hervieu-Léger D.**, 1999. – *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.
— 2000. – « Le miroir de l’islam en France », *Vingtième siècle*, 66, pp. 79-89.
- Juan S.**, 1986. – « L’ouvert et le fermé dans la pratique du questionnaire. Analyse comparative et spécificités de l’enquête par correspondance », *Revue française de sociologie*, 27, 2, pp. 301-316.
- Kaltenbach J.-H., Tribalat M.**, 2002. – *La République et l’islam : entre crainte et aveuglement*, Paris, Gallimard.
- Kepel G.**, 1993. – *Des mouvements islamistes au néo-communautarisme*, habilitation à diriger des recherches, Paris, Institut d’Études Politiques.
- Khosrokhavar F.**, 1997. – *L’islam des jeunes*, Paris, Flammarion.
- Lambert Y.**, 2002. – « La religion en France des années 1960 à nos jours », *Données sociales*, Paris, Insee, pp. 565-579.
- Lamchichi A.**, 1999. – *Islam et musulmans de France : pluralisme, laïcité et citoyenneté*, Paris, L’Harmattan.
- Lancelot A.**, 1968. – *L’abstentionnisme électoral en France*, Paris, Armand Colin.
- Le Bras G.**, 1955. – *Études de sociologie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Leveau R.**, 1991. – « Mouvement associatif et transition ambiguë vers le politique dans l’immigration maghrébine » dans **R. Leveau, C. Wihtol de Wenden** (dirs.), *Modes d’insertion des populations de culture islamique dans le système politique français*, Paris, MIRE.
— 2001. – « France : changements et continuité de l’islam » dans **R. Leveau, K. Mohsen-Finan, C. Wihtol de Wenden** (dirs.), *L’islam en France et en Allemagne : identités et citoyennetés*, Paris, La Documentation Française, pp. 51-60.
- Martin D.**, 2005. – *On secularization. Towards a revised general theory*, Aldershot, Ashgate.
- Michelat G.**, 1990a. – « L’identité catholique des Français. I. Les dimensions de la religiosité », *Revue française de sociologie*, 31, 3, pp. 355-388.
— 1990b. – « L’identité catholique des Français. II. Appartenance et socialisation religieuse », *Revue française de sociologie*, 31, 4, pp. 609-633.
— 1997. – « Les indicateurs du niveau d’intégration religieuse » dans **É. Dupoirier, J.-L. Parodi** (dirs.), *Les indicateurs sociopolitiques*, Paris, L’Harmattan, pp. 185-199.
- Michelat G., Simon M.**, 1977. – *Classe, religion et comportement politique*, Paris, Presses de Sciences Po, Éditions Sociales.
- Morsy M.**, 1993. – *Demain l’islam de France*, Paris, Mame.
- Oberschall A.**, 1973. – *Social conflict and social movements*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall.
- Renard M.**, 2000. – « Organiser le culte musulman, c’est bien, mais ce n’est pas “représenter l’islam” », *Islam de France*, 7, pp. 25-32.
- Saint-Blancat C. (de)**, 1997. – *L’islam de la diaspora*, Paris, Bayard Éditions.
- Sayad A.**, 1977. – « Les trois “âges” de l’émigration algérienne en France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 15, pp. 59-79.
- Tebbakh S.**, 2009. – « L’islam et les Français d’origine maghrébine. Incidence du religieux sur le rapport au monde et l’adhésion aux valeurs » dans **C. Dargent, B. Duriez, R. Liogier** (dirs.), *Religion et valeurs en France et en Europe*, Paris, L’Harmattan, pp. 177-196.
- Tribalat M.**, 1995. – *Faire France : une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte.
— 2004. – « Le nombre des musulmans en France : qu’en sait-on ? », *Cités*, hors-série, pp. 21-31.
- Venel N.**, 2004. – *Musulmans et citoyens*, Paris, Presses Universitaires de France.
— 2008. – « Compte rendu de **S. Brouard, V. Tiberj**, *Français comme les autres ? Enquête sur les citoyens d’origine maghrébine, africaine et turque*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005 » dans *Politix*, 81, 1, pp. 210-215.
- Vieillard-Baron H.**, 2004. – « De l’objet invisible à la présence ostensible ? L’islam dans les banlieues », *Annales de la recherche urbaine*, 96, pp. 91-102.

- Vilain P.**, 1970. – *La foi sans messe : dix millions de Français croient sans pratiquer*, Paris, Éditions du Cerf.
- Wihtol de Wenden C.**, 1990. – « Qui sont les harkis ? Difficulté à les nommer et à les identifier », *Hommes et migrations*, 1135, pp. 7-12.
- Wilson B.**, 1969. – *Religion in secular society : a sociological comment*, Harmondsworth, Penguin.
- 1976. – *Contemporary transformation of religions*, Oxford, Clarendon Press.
- 1982. – *Religion in sociological perspective*, Oxford, Oxford University Press.