

Jeunes musulman·es de quartiers populaires : construire sa pratique religieuse

Bellavoine C., Demoulin J., 2021, « Jeunes musulman·es de quartiers populaires : construire sa pratique religieuse », *Idées & Territoires*, n°4, p. 4-11, URL : <https://www.resovilles.com/jeunesses-quartiers-populaires-idees-territoires-la-revue-4-2021/>

Jeanne Demoulin est maîtresse de conférences en sciences de l'éducation à l'Université Paris Nanterre (CREF / LAVUE). Elle mène des recherches sur la participation et le pouvoir d'agir et coordonne actuellement la recherche participative ANR Pop-Part, « Les quartiers populaires au prisme de la jeunesse ». Elle a notamment publié *La gestion du logement social. L'impératif participatif* (2016, Presses universitaires de Rennes).

Christine Bellavoine, sociologue, responsable du Secteur des études locales (SEL) de la mairie de Saint-Denis, mène ou pilote des études et initie des processus d'analyse collective entre chercheurs et acteurs, afin d'élargir la compréhension des dynamiques de la société locale: <https://ville-saint-denis.fr/%C3%A9tudes-locales-dionysiennes>

Résumé

A partir du cas de jeunes musulman·es de quartiers populaires, cet article s'intéresse à la manière dont l'appropriation de la religion participe à de la construction de soi au temps de la jeunesse. Nous montrons comment ces jeunes, en revisitant l'héritage religieux familial, « se mettent à » la religion et formalisent une pratique personnelle.

« L'islam dans les quartiers » est un sujet très investi, dans les médias mais également dans la recherche publique, par l'intermédiaire d'appels à projets, essentiellement publiés après 2015. L'attention est ainsi portée sur le développement de l'islam dans les quartiers et les processus de radicalisation, au détriment, nous semble-t-il, de la variété des pratiques ordinaires de la religion et de leur place réelle dans les constructions identitaires des jeunes, entre socialisation familiale, émancipation et projections dans l'avenir.

L'enquête *Trajectoires et Origines* nous permet de clarifier l'importance du fait religieux dans la population française, pour la population dite majoritaire comme pour la population des immigrés et de leurs descendants. Si l'enquête confirme le processus de sécularisation pour la population majoritaire, la religion joue toujours un rôle important pour les immigrés, et, fait nouveau, ne se dément pas pour leurs descendants. Ainsi, si les résultats obtenus par cette enquête confirment l'observation d'une plus grande religiosité chez les jeunes musulmans de moins de 26 ans, il est noté qu'elle relève d'abord d'une évolution générale : « *les jeunes nés en France dans des familles musulmanes ne se montrent pas plus religieux que leurs parents, c'est un glissement général d'affirmation plus grande de la religion qui est observé* » (Simon et Tiberj, 2016, p. 580). Par ailleurs, la diversité des cercles amicaux des

musulmans invalide l'hypothèse d'une communauté vivant sur elle-même (ibid., p. 576). Enfin, la minorité des musulmans se déclarant plus religieux que leurs parents se rencontrent dans tous les milieux sociaux et ne concernent pas plus ceux habitant dans les quartiers populaires (ibid., p. 572).

Il n'empêche, de la légifération du port du voile dans l'espace public en 2010 au projet de loi confortant les principes républicains, le contexte français est marqué par une forte préoccupation pour la question de la laïcité qui s'imbrique à une forte politisation-suspicion autour de l'expression de la religiosité musulmane. Ce durcissement du cadre de la laïcité nous interroge sur la manière dont les jeunes des quartiers populaires qui se revendiquent de cette religion le reçoivent et le vivent. Si les pratiques religieuses « *ne singularise[nt] en rien les jeunes musulmans parmi les jeunes croyants des autres religions* » (Hervieu-Léger 2000), la religion musulmane, par la vivacité de son expressivité à la fois dans la transmission familiale et dans sa plus forte disponibilité et accessibilité pour l'ensemble des jeunes des quartiers populaires, jouit d'une grande visibilité (Mathieu 2009, Selby, 2014). En effet, l'islam constitue la principale religion déclarée par les immigrés, ces derniers étant surreprésentés dans les quartiers populaires (Pan Ké Shon, 2011).

Nous souhaitons ici saisir l'épaisseur de ce que veut dire « être jeune musulman » en France aujourd'hui lorsque l'on habite un quartier populaire ; autrement dit, à l'instar de ce que proposait N. Kapko ne pas envisager automatiquement les garçons musulmans comme des « *jeunes « inintégrables », dangers permanents pour la communauté des citoyens* » et les filles, prises dans les catégories stéréotypées de l'émancipation par l'école et grâce à la République ou de la « *soumission éternelle par leurs pères et frères, soumission dont le voile serait l'emblème principal* » (Kakpo 2007).

Dans la lignée de D.Hervieu-Léger (2000), cet article s'intéressera à « *l'islam vécu* », à la « *réalité diversifiée et évolutive de cet islam* » au prisme de l'expérience de jeunes musulman.es de quartiers populaires. A la suite de travaux plus récents, nous contribuerons ainsi à documenter la complexité du « *désir d'islam* » (Bucaille et Villechaise, 2020).

La religion d'abord transmise par la famille depuis l'enfance, est revisitée pendant le temps de la jeunesse. Nous souhaitons ici regarder la manière dont l'appropriation de la religion participe à ce moment-là de la construction de soi. Cela nous conduira à porter l'attention sur la socialisation primaire des jeunes puis sur la phase d'appropriation et d'individuation de la pratique, pouvant s'apparenter à une véritable « *conversion* » (Truong 2017), sur le moment où ils font « *le choix de l'islam* » (Babès 1997). Leurs pratiques de l'Islam revisitent cet héritage pour choisir, modifier, approfondir ce qui en constituera leur propre identité. Nous proposons ce faisant de mettre au jour et d'analyser les « *opérations de tri et de bricolage des croyances et pratiques* » (Hervieu Léger, 2000) auxquels se livrent les jeunes, alors que l'on assiste à une individualisation des choix religieux en islam » (Lutrand et Yazdekhesti 2011). Jzhezlhel hzlhezlk Notre propos prendra appui sur l'analyse des données produites lors de la recherche ANR « *Pop-Part, Les quartiers populaires au prisme de la jeunesse : une recherche participative* » (2017-2021). Cette

recherche porte sur les pratiques et représentations des jeunes dans les quartiers populaires. Elle est conduite sur dix quartiers populaires de la région francilienne, avec des chercheur.es de différentes disciplines (sociologie, urbanisme, sciences de l'éducation, géographie, histoire...), des professionnelles de la jeunesse et des jeunes. Nous avons mené une dizaine d'ateliers thématiques par terrain (soit une centaine d'ateliers au total) avec des groupes d'une dizaine de jeunes puis des entretiens individuels semi-directifs avec chacun.e d'entre elles.eux. Les 120 jeunes (autant de filles que de garçons) qui ont contribué à ce travail sont âgés de 15 à 34 ans (35% ont entre 19 et 22 ans), Leurs parents sont en majorité ouvriers ou employés (64,4%). 97% d'entre eux vivent dans leur famille. Enfin, plus des deux-tiers (67%) sont lycéen.nes ou étudiant.es, tandis que les jeunes actifs sont également répartis entre ceux qui travaillent et ceux qui recherchent un emploi. La très grande majorité est née en France (86%), mais a également au moins un parent immigré (88%). Ces origines sont très diverses : si la majorité vient du Maghreb et d'Afrique subsaharienne, d'autres origines sont représentées (Egypte, Turquie, Chili, Russie, Serbie, Monténégro, Antilles...). Au sein de ce corpus, la question de la religion y occupe une place importante. Sur les 112 jeunes pour lesquels l'information est connue, 8 seulement déclarent ne pas avoir de religion ; 15 disent appartenir à l'une des religions chrétiennes, tandis que 82 se revendiquent de confession musulmane. C'est sur ces 82 entretiens que se fonde en premier lieu notre analyse.

« Se mettre à la religion » : d'une religion rituelle à une religion de l'intériorité

La plupart des jeunes qui se sont déclarés être musulmans ont été éduqués dans des familles pratiquant elles-mêmes, peu ou prou la religion musulmane. S'ils ne remettent pas en question cette appartenance religieuse, ils la revisitent et dressent ainsi un spectre assez large de pratiques plus personnelles qui se déploient et se précisent au sein de nouveaux cercles de socialisation. Cette période de la jeunesse est aussi celle des adaptations, des écarts, des mauvais chemins, ou plus simplement des bricolages qui renvoient au cheminement de chacun. La religion est vécue sur le mode de l'accomplissement personnel, que chacun va vivre à son rythme et en fonction de ses propres contraintes et projections. « *Se mettre à la religion* » s'inscrit dans une religiosité de la modernité, primant l'authenticité et la réalisation de soi sur la conformité (Hervieu-Léger, 2000).

Ce passage d'une religion rituelle à une religion de l'intériorité, qui n'est pas nouveau, s'incruste cependant dans un contexte de modernité qui enjoint l'individu à se réaliser. Cette configuration nous invite à penser les tensions entre différents modèles coexistants, qui concernent aussi bien les familles que les jeunes. Les vecteurs de cette appropriation personnelle ne passent donc pas nécessairement par une phase conflictuelle avec la famille, au sein desquelles s'expriment, et sont souvent reconnus et encouragés, ces questionnements. Une

jeune fille explique par exemple : « on ne nous oblige pas. Par exemple moi je pratique, je fais le ramadan mais je ne fais pas la prière, voilà et on ne m'oblige pas, on me dit c'est entre toi et ta foi » (VLG09). Une autre note : « *Mes parents m'ont toujours dit que la religion c'est personnel* » (Cli08).

« *Se mettre à la religion* » passe notamment par l'approfondissement de connaissances : s'informer, apprendre, s'intéresser, parfois sur un mode scolaire, en lisant des livres, en prenant des cours mais aussi en faisant des recherches sur internet, en regardant des vidéos en ligne. A l'instar de l'enquête réalisée par Hervé Flanquart (Flanquart 2003) auprès de jeunes musulmanes, il ne s'agit pas ici d'opposer une religion savante pratiquée par les jeunes et la religion ritualisée des parents. Peu de jeunes font état d'une recherche réellement approfondie portée sur les textes. Il s'agit plutôt de nourrir un questionnement permettant de combiner ce qui faisait partie des pratiques « naturelles » dans les familles, avec ce qui est attendu (prescriptions) et les expériences et les étapes singulières de cette période de la jeunesse, à l'instar de ces deux jeunes, une fille et un garçon :

« *Avant je me contentais de ce que je savais. Je sais que j'ai pas le droit de manger de porc, je sais que j'ai pas le droit de faire ça [...]. Mais maintenant, en ce moment, je m'informe plus sur ma religion, je lis des livres... Je fais des recherches sur Internet. En fait je pousse plus [...]. Par exemple j'ai envie de prendre des cours d'arabe, l'école arabe tout ça, j'ai envie d'apprendre et tout à lire le Coran en arabe, écrire en arabe* » (Cor03)

« *Quand j'ai commencé à fréquenter la Mosquée c'est là où j'ai eu des professeurs et tout [...]. Parce que moi à un moment donné j'ai ressenti le besoin d'apprendre l'arabe. [...] Parce que c'est quand même important, pour comprendre justement la religion. Et c'est à ce moment-là où j'ai eu besoin de professeur.* » (StD09)

Pour certains, la reconnaissance d'une compétence familiale en la matière peut être une ressource mobilisée au moment de cette implication personnelle, et l'évolution de la pratique, par le truchement de formes nouvelles, peut à la fois relever de la continuité et de l'autonomisation. Deux jeunes, fille et garçon, décrivent ainsi le processus :

« *Depuis toujours, ma mère elle fait des cours. Elle faisait des cours à la mosquée de Corbeil, elle faisait apprendre le coran aux plus jeunes. [...] C'est son quotidien et moi je suis rentrée dedans avec elle. Elle allait à ses cours, je l'accompagnais, j'apprenais avec elle.* » (Cor04)

« *Alors moi ce qui est intéressant, mon oncle c'est quelqu'un qui aimait beaucoup lire [...]. Du coup il avait une grande bibliothèque à la maison, on avait une grande bibliothèque comme ça, où il n'y avait pratiquement que des livres religieux [...]. Je me suis plus lancé dans les livres religieux et j'ai lu*

beaucoup de livres grâce à lui en fait. [...] Il ne nous apprenait pas dans le sens, on s'assoit et on apprend avec lui, il disait : « il y a des livres et lisez quoi. Enfin faites-vous votre propre truc » (Sur02)

La plupart des jeunes disent ne pas se sentir encore « prêt.es » à adopter l'ensemble des pratiques et les comportements recommandés. Cela renvoie à l'indécision du temps de la jeunesse, à ce temps de recherche, qui autorise certains arrangements avec les règles de conduite, voire certaines expériences transgressives. Mais cela renvoie aussi à l'honnêteté et au libre choix attendu des adeptes. Ainsi, si le Ramadan reste une pratique suivie par la quasi-totalité des jeunes musulman.es qui ont participé à la recherche, il en va autrement de la prière. Certain.es ne prient pas, quand d'autres ne réalisent pas les prières toujours à l'heure prévue. Un garçon indique : « *Je ne vais pas te mentir, [je ne les fais] pas tout le temps [les cinq prières] [...]. Parce qu'il y a les cours quand même. [...] Je pourrais les rattraper mais... je suis fatigué* » (Pan01). Pour autant, prier, comme respecter le rythme de la prière, se pose comme une discipline intérieure à atteindre comme l'explique une jeune : « *Des fois j'entends l'heure sonner et je vais rester devant la télé, ça c'est pas bien* » (Aub10).

L'observance des règles alimentaires est également très diversement appréciée. Ne pas manger de porc relève d'un socle commun, intériorisé par les pratiques familiales. Manger ou ne pas manger halal relève autant du choix assumé que d'une démarche pragmatique au vu de sa faisabilité concrète. Ainsi, une jeune raconte qu'elle n'a pas mangé halal lors d'un voyage de groupe à l'étranger, au risque de ne pas pouvoir se nourrir suffisamment :

« Je peux te dire que ce n'était pas possible. Au début premier du jour j'ai pris un truc végétarien ils m'ont donné des feuilles. Enfin au bout d'un moment mon ventre aussi il subit. Et bah du coup c'était soit tu mangeais de la viande soit tu ne mangeais rien. Ce n'était pas possible. Du coup bah... » (Nan06)

Plus généralement, les pratiques transgressives liées à la sociabilité du groupe de pairs sont très inégalement décrites par les jeunes. Si certains mettent en avant leur discipline globale, beaucoup évoquent des écarts partagés dans cette période : boire de l'alcool, fumer (en particulier la chicha), écouter de la musique... Un jeune affirme ainsi : « *Je ne bois pas, je ne fume pas, je fume la shisha. Franchement, ce n'est pas bien. Mais on le fait quand même.* » (Par09). Le rapport à la musique est évoqué plus occasionnellement, à l'instar de cette jeune qui note :

« Écouter la musique, je le fais tout le temps, mais c'est interdit [...]. Quand j'ai commencé à le porter [le voile], j'ai un peu arrêté la musique. Mais en fait, on ne peut pas arrêter la musique parce que [...] tu vas dans le métro, tu entends de la musique. Tu vas ailleurs, tu entends de la musique. En classe, il y en a qui écoutent, tu ne vas pas leur dire : « coupe ta musique ». Ils font ce qu'ils veulent. Après, voilà. Après, j'aime bien la musique, je ne vais pas mentir » (Par05)

Il.elle-s rappellent chaque fois leur connaissance de la règle et le dilemme moral qui en résulte lorsqu'il-elle-s ne s'y conforment pas, mais disent ne pas se sentir encore prêt.es. Ne pas « être à fond » dans la pratique religieuse devient ainsi une caractéristique de la plupart des jeunes.

Cependant, si on observe une grande diversité des arrangements pour tous les jeunes qui se disent musulmans, la conscience de la transgression est bien présente, même s'ils n'y mettent pas tous la même importance. Elle est considérée pour beaucoup à l'aune d'un certain idéal de la pratique religieuse, qu'ils ne remettent pas en cause. Respecter les prescrits religieux au quotidien relève ainsi d'une discipline de soi dont l'acquisition fait partie de l'objectif visé par les jeunes. La pratique religieuse révèle la moralité et la spiritualité dont on fait preuve et représente le chemin pour y parvenir.

Une construction différenciée en fonction du genre que révèlent particulièrement les projections autour du mariage et du port du voile

Si les interrogations et les entorses participent à la construction de la pratique religieuse des filles comme des garçons, une différenciation genrée apparaît fortement. Par exemple, si tou.te-s intègrent la pratique de la prière comme essentielle, les premières semblent moins accorder d'importance aux transgressions y afférant, notamment sur la ponctualité. Somme toute, les filles savent qu'on ne les attend pas d'abord sur la prière, alors qu'on n'attend quasiment que cela des garçons. Autre différence notable, aucune fille ne parle d'entorses relatives à la consommation d'alcool ou de tabac, cette transgression relevant à la fois d'une norme religieuse et d'une norme de comportement genrée bien intégrée. Pour les filles, la conformité à ce qu'elles considèrent être une bonne musulmane les engage plus entièrement dans le sens où elle porte sur leur apparence et leur comportement dans l'espace public (manière de s'habiller, de se coiffer, d'être avec les autres et en particulier avec les garçons). Pour les filles, les contraintes liées à la religion rejoignent celles liées aux attendus de genre : faire preuve de discrétion, et ne pas salir sa réputation. Cette différenciation genrée apparaît très fortement à propos de deux sujets centraux pour les jeunes, le mariage et le port du voile. Si tous sont préoccupés par ces deux questions, les contraintes se rattachant à l'une comme à l'autre sont plus fortes pour les filles.

Le mariage est ainsi envisagé par quasiment tous les jeunes comme une étape obligatoire pour être en accord avec sa religion mais les règles sont plus contraignantes pour les filles. Les filles comme les garçons sont nombreux à rappeler que c'est l'homme qui assure la transmission de la religion aux enfants : les filles doivent donc se marier avec un homme musulman, tandis que les garçons peuvent se marier avec une femme non musulmane. Même si

filles et garçons dis- socient les expériences réalisées pendant la jeunesse de celle de l'engagement dans le mariage, l'intégration de la nécessité de se marier, et de se marier avec un homme musulman, affecte directement la sociabilité amoureuse des filles. Une jeune explique ainsi qu'elle est davantage attirée par des « Blancs ». C'est un « réel problème » pour elle. En conséquence, elle « *essaie de ne pas trop approcher des personnes qui ne sont pas [musulmanes]. J'ai des amis de... de toute religion, des gens athées, de tout. Mais alors quand c'est un petit peu plus sérieux, non, je... je préfère couper court ou... J'ai pas envie de m'engager dans un truc où je sais que ça va pas être possible [...]. J'veux un musulman quoi, c'est tout. C'est comme ça. Donc... C'est mort, c'est pas possible.* » (Pan09)

D'autres disent pouvoir fréquenter voire tomber amoureuses d'un garçon non musulman mais expliquent que la conversion du garçon sera nécessaire pour envisager le mariage. Une jeune note ainsi que se marier avec un musulman, « ça serait l'idéal. Mais bon après, si je tombe sur une personne non musulmane et après qui peut par la suite se convertir... » (Std07). Beaucoup cependant connaissent des sœurs, des cousines ou des amies mariées avec des non musulmans, rejetées pour ce motif par la famille. Le respect de cet impératif religieux est ainsi fortement imbriqué à celui dû à ses parents, à la loyauté familiale et au fort attachement familial dont font preuve les jeunes. Se marier est un impératif, auquel s'ajoute celui de se marier avec un garçon musulman pour les filles, ce qui est très majoritairement accepté mais parfois difficile à vivre. L'évocation des contraintes est ainsi régulièrement suivie de leur légitimation. Le partage d'une même religion est présenté comme un impératif pour assurer une harmonie au sein du couple, qui partagera ainsi notamment une manière de voir le monde (« *si on se lance sur du long terme faut avoir la même pensée sinon ça ne sert à rien* » VSD10), ou un mode de vie réglé par la pratique religieuse (« *Je me verrais mal faire Ramadan toute seule ! Il faut qu'il le fasse avec moi !* » (Pan12). Ces justifications sont également avancées par certains garçons, qui préféreraient en conséquence se marier avec une musulmane même si cela ne leur est pas imposé : « *Je pense à partir du moment où elle [ma femme] ne partage pas ma religion, elle ne peut pas partager ma façon de voir les choses et notamment ma façon de vouloir éduquer mes enfants* » (Sur02).

Au-delà de la question du mariage, la perspective du port du voile constitue un marqueur essentiel des arbitrages à opérer. Peu de filles parmi celles avec lesquelles nous avons mené la recherche sont voilées mais presque toutes l'envisagent dans l'avenir. Si la génération des jeunes filles musulmanes avec lesquelles

H. Flanquart (2003) a travaillé dans le milieu des années 1990 ne considère pas le port du voile comme une prescription impérative mais comme un droit, l'impératif semble plus présent pour celles avec lesquelles nous avons travaillé, le port du voile étant souvent pour elles assimilé à un pilier de l'Islam. Renvoyant à l'évolution des pratiques religieuses dans les pays d'origine des familles, on peut faire l'hypothèse que cette évolution renvoie également à celle d'une transmission générationnelle entre femmes de la famille moins emprunte de la nécessité « d'assimilation » mais également d'une réaction au caractère éminemment symbolique de la visibilité du voile

dans l'espace public. Pour autant, le voile constitue pour les jeunes femmes que nous avons rencontrées un horizon lointain qui correspond lui aussi à l'aboutissement d'une trajectoire spirituelle personnelle. Différer le moment de porter le voile permet de vivre ce temps de la jeunesse sans les interdits et les contraintes qui y sont liés. Plusieurs arguments sont mobilisés pour justifier ce report. La question de l'habillement est centrale : renoncer à « être coquette », se « faire des mèches », se maquiller, porter des tenues légères (des robes, des débardeurs, des décolletés), se mettre en maillot de bain... Celle des relations avec les garçons et de la sociabilité amoureuse (flirter, avoir un copain) est également mise en avant comme un renoncement qu'elles ne sentent pas prêtes à assumer aujourd'hui. Le moment où elles commenceront à porter le voile correspond dès lors pour elles à la fin de leur jeunesse. Certaines disent ainsi qu'elles porteront

le voile quand elles seront mariées, quand elles auront

des enfants, ou, de manière plus indéfinie : « *En fait, dans ma tête, je me dis : [je le porterai] plus tard, quand je serai vieille* » (Pan12). Ne pas habiter dans un pays musulman constitue également pour certaines un argument central pour différer le port du voile, en lien avec les débats sur la laïcité et des controverses autour du port du voile. Dans beaucoup des quartiers populaires dans lesquels les jeunes habitent, la pratique de la religion est ordinaire (sociabilité, commerces, présence de lieux de cultes...). Dans ce cadre, le port du voile reste effectivement minoritaire et ne relève pas d'une prescription collective, dans le quartier ou dans la famille. Mais l'expérience du regard sur les femmes voilées hors de leur quartier en dissuade plus d'une de porter le voile dès maintenant. Une jeune de Villeneuve-la-Garenne explique qu'elle ne se sent pas assez « *courageuse* », qu'elle n'est pas prête à se faire

« *dévisager* » voire « *agresser* » (VLG09). Une autre ne pense pas « *pouvoir vivre tranquillement* » si elle porte le voile ; elle ne veut pas devoir « *faire face aux stéréotypes* » et souhaite « *se protéger* », ce qui constitue un renoncement : « *je suis obligée d'aller contre mes idées religieuses, personnelles* » (Cli08). La poursuite d'études supérieures et la projection professionnelle qui s'ensuit représente un poids non négligeable dans la balance.

Elles sont plusieurs à ne pas savoir si elles seront en mesure de concilier leurs aspirations d'études et professionnelles avec le port du voile. Certaines estiment ainsi qu'elles porteraient déjà le voile si elles habitaient dans un autre pays, et se projettent parfois dans un horizon plus ou moins lointain à l'étranger, dans leur pays d'origine ou plus généralement dans un pays musulman : « *T'es dans un pays arabe, t'es libre [...], tu fais tout ce que tu veux, alors qu'ici, tu ne peux pas faire tout ce que tu veux.* » (Par03). Pour celles qui envisagent un avenir professionnel en France, différer le port du voile permet de mettre à distance un élément qui pourrait le compromettre. Ce cheminement personnel est également relayé par les garçons. Ce que disent les garçons enquêtés, c'est qu'il revient aux filles de choisir si et quand elles veulent ou non porter le voile ; ils estiment unanimement que ce n'est pas le rôle des garçons (ni des hommes) de le leur imposer car porter le voile est le résultat d'une trajectoire spirituelle propre à chacune. Dans le même temps, à l'instar

des filles qui projettent le port du voile comme un aboutissement, la grande majorité semble penser qu'il serait mieux que les filles se voilent un jour, même si c'est à elles de décider du moment opportun.

Conclusion

La transformation d'une pratique rituelle organisée au sein de la famille vers une pratique individualisée mobilise le registre de l'appropriation d'impératifs moraux à acquérir qui se matérialisent dans des pratiques assumées. Elle n'en demeure pas moins l'expression d'une affiliation, familiale et culturelle, revendiquée et s'inscrivant dans un regain de religiosité constaté dans les pays d'émigration des familles des jeunes rencontrés (Simon, 2015). Elle représente aussi la projection d'une amélioration de soi globale, articulant un axe spirituel, moral et l'impératif moderne de la réalisation de soi. Une pratique peu rigoureuse s'associe ainsi pour certains à une situation de « laisser aller » général qui s'inscrit souvent dans une période de vie difficile. Une sociabilité quelque peu déviante, le prolongement d'une période de précarité, des épisodes familiaux difficiles sont ainsi en parallèle d'une pratique plus lâche, exprimant l'idée d'une absence plus globale de la maîtrise de son parcours. Un rapprochement est alors fait entre la difficulté de prendre en charge sa pratique religieuse et la difficulté de prendre en charge sa situation de manière générale. Dans ce jugement global de soi, l'observance religieuse est aussi le chemin qui permet de se « laver », de se sentir mieux (Truong, 2017). Dans ce contexte, « être prêt.e » est souvent renvoyé à un temps représentant la fin de la jeunesse, qui correspond pour beaucoup à un temps de stabilisation (mariage, fin des études et installation professionnelle). Être prêt.e, c'est aussi « se ranger », sortir de la prégnance du groupe de pairs comme espace privilégié de la sociabilité, devenir quelqu'un de bien. Cette période de l'incertitude peut cependant durer très longtemps et l'horizon s'éloigner à mesure que l'on avance, à l'instar d'une période de jeunesse supposée atterrir sur une stabilité globale en terme professionnel et matrimonial. Lorsque ce temps de la jeunesse se prolonge par la persistance de la précarité, les écarts avec cet idéal d'une pratique religieuse relevant d'une discipline de soi peuvent alors contribuer à un sentiment d'échec général. Le syncrétisme dont font preuve la plupart des jeunes rencontrés, entre préceptes religieux, contexte national et construction de soi ne s'opère pas toujours et fait place à des tensions très fortes où le contexte politique et social vient s'opposer à un idéal religieux inatteignable, et expliquer les échecs et difficultés rencontrées. Si ce profil est très rare parmi les jeunes rencontrés, il nous rappelle cependant que l'évolution et la diversité des pratiques religieuses ne sont jamais indépendantes, elles sont situées, dans l'espace et le temps et s'ancrent sur les conditions d'existence des individus.

Bibliographie

- Babès, Leïla. 1997.** L'islam positif: la religion des jeunes musulmans de France, Paris : Les Éditions de l'Atelier.
- Bucaille, Lætitia, et Villechaise, Agnès. 2020.** Désirs d'Islam. Portraits d'une minorité religieuse en France. Paris. Presses de Sciences Po.
- Flanquart, Hervé. 2003.** Croyances et valeurs chez les jeunes Maghrébins, Bruxelles : Editions Complexe.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2000.** « Le miroir de l'islam en France », Vingtième Siècle. Revue d'histoire, n° 66, p. 79-89.
- Kakpo, Nathalie. 2007.** L'islam, un recours pour les jeunes, Paris : Les Presses de Sciences Po.
- Lutrand, Marie-Claude et Yazdekhasti, Behdjat. 2011.**
« Laïcité et présence musulmane en France : des dynamiques d'influence réciproque », Cahiers de la Méditerranée, n° 83, p. 327-335.
- Mathieu, Séverine. 2009.** « Les adolescents et la religion », in Les jeunes, l'école et la religion Bayard, p. 85-102.
- Pan Ké Shon, Jean-Louis. 2011.** « La ségrégation des immigrés en France : état des lieux », Population et Sociétés n° 477
- Selby, Jennifer A. 2014.** « C'est plus traditionnel ici qu'au bled ! Analyse socio-spatiale du traditionalisme religieux dans une banlieue parisienne ». Ethnologie française, Vol. 44, n° 3. p. 513-524.
- Simon, Patrick et Tiberj, Vincent. 2016.** « Chapitre 19. Sécularisation ou regain religieux: la religiosité des immigrés et de leurs descendants », in Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France. Ined Editions, p. 559-584.
- Truong, Fabien. 2017.** Loyautés radicales. L'islam et les « mauvais garçons » de la Nation, Paris : La Découverte