



**HAL**  
open science

## Le renouveau religieux des immigrants et de leurs descendants en France

Hugues Lagrange

► **To cite this version:**

Hugues Lagrange. Le renouveau religieux des immigrants et de leurs descendants en France. *Revue française de sociologie*, 2014, 55 (2), pp.201-244. 10.3917/rfs.552.0201 . hal-01401760v1

**HAL Id: hal-01401760**

**<https://sciencespo.hal.science/hal-01401760v1>**

Submitted on 23 Nov 2016 (v1), last revised 19 Dec 2022 (v2)

**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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

## ***Le renouveau religieux des immigrés et de leurs descendants en France***

Hugues LAGRANGE

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

**Mots-clés.** RELIGION – ISLAM – IMMIGRATION – DESCENDANTS D'IMMIGRÉS – FRANCE

Au cours des années 1990 et 2000, dans des sociétés sécularisées mais inquiètes des bouleversements liés à la mondialisation, on observe une élévation des pratiques et, surtout, des attitudes religieuses parmi les classes d'âge les plus jeunes des immigrés et descendants d'immigrés originaires du Maghreb, du Sahel et, à un moindre degré, de Turquie. Dans ces années récentes, les pratiques religieuses au sens large ont pris un relief accru en France, à la fois chez les immigrés et chez les descendants d'immigrés originaires de pays musulmans. Un constat analogue a été fait aux Pays-Bas quant aux immigrés et descendants d'immigrés originaires du Maroc et de Turquie (Maliepaard et Gijsberts, 2012). Cette évolution des pratiques et des attitudes est spécifique aux immigrés du Sud mais certains signes ostensibles ressortent aussi chez les autochtones des quartiers à forte présence immigrée. L'accroissement de la religiosité de ceux qui se déclarent musulmans s'amorce au milieu des années 1990 et esquisse une tendance allant à rebours de l'évolution d'ensemble en Europe.

À quoi renvoie ce regain de religiosité des immigrés du Sud dans des pays fortement sécularisés ? Pourquoi se manifeste-t-il le plus nettement dans les classes d'âge qui, ordinairement en Europe, sont les plus détachées des croyances et les plus éloignées de la pratique religieuse ? L'enjeu de cette analyse est d'abord de saisir les motifs de cette poussée religieuse que la presse, et beaucoup d'observateurs, décrivent dans les pays d'Europe. Que doit-elle aux influences extérieures et aux conditions de vie dans la société hôte ? Comment comprendre les conduites et attitudes de ces individus qui ont immigré lorsqu'ils étaient enfants et qui ont donc été partiellement socialisés en Europe ? Quels peuvent être

les facteurs qui incitent les plus jeunes membres de ces groupes à s'écarter des comportements dominants du pays hôte ?

Certes, les problèmes ne se posent pas dans les mêmes termes pour la première génération, celle qui a immigré, et pour la seconde. À la différence de leurs parents, les descendants d'immigrés ne sont pas porteurs du projet migratoire, et pour eux, la question identitaire est sans doute plus ouverte, et plus sensible, puisqu'ils sont en situation de définir leur identité par des emprunts et des répudiations spécifiques aux deux espaces : la société hôte et la société d'origine. On admet que les pratiques et les attitudes, et donc les pratiques et attitudes religieuses, se forment en partie lors de la socialisation au sein des groupes primaires – famille, copains du quartier, groupes de pairs. On sait que les déterminations qui relèvent du legs se diluent en passant d'une génération à l'autre, des parents aux enfants, et, qu'en revanche, ce qui est forgé pour répondre aux exigences du présent (incertitudes de la vie, désir d'affirmation de soi ou de reconnaissance) peut diminuer ou au contraire s'élever avec l'inquiétude sociale et ses relais parmi les pairs. Le vieillissement s'accompagne ordinairement d'un accroissement de la religiosité, notamment parce que les questions qui appellent des réponses religieuses prennent plus d'acuité avec l'âge. Dans les sociétés en voie de sécularisation, les nouvelles générations ressentent une moindre présence des valeurs religieuses au regard de celles qui les ont précédées. Sans pouvoir embrasser le spectre complet des déterminations mentionnées, on envisage ici d'abord l'hypothèse que la vitalité de la religiosité des immigrés et descendants d'immigrés du Sud est stimulée par les difficultés matérielles et l'affaiblissement des garanties apportées par les protections sociales séculières. Si l'on imagine que le regain de religiosité des immigrés, et surtout des descendants d'immigrés, tient à leurs conditions d'existence en Europe dans ce qu'elles ont de spécifique – niveau relatif d'éducation, précarité sociale, ségrégation –, on ne peut écarter l'idée que les attitudes et comportements observés réfléchissent les tensions nées du contraste entre les différents espaces de référence. La démarche adoptée repose sur l'hypothèse que le contexte moral lors de la transmission des pratiques et attitudes religieuses entre les générations est important. Un schéma compréhensif doit envisager l'articulation des évolutions respectives du pays hôte et des pays d'origine, ainsi que les normes locales liées au contexte de résidence, prendre en compte le degré de ségrégation ou de fermeture communautaire des quartiers de résidence et, enfin, les normes familiales (Van Tubergen, 2006). Ceci amène à considérer les membres des minorités ethnoculturelles issues des migrations comme des acteurs pourvus de ressources, certes limitées : leurs conduites et leurs attitudes contribuent à la réalisation de buts de vie qui renvoient à leur trajectoire et à une identité partagée.

L'assimilation présuppose une certaine unicité du modèle normatif et culturel de la société d'accueil où, par la force des choses, les descendants d'immigrés, voire les immigrés eux-mêmes, tendent à se départir des attitudes et des comportements caractéristiques de leur pays d'origine pour adopter, à des degrés divers, ceux de la société hôte (Alba et Nee, 2003 ; Waters et Jimenez, 2005). Le processus d'acculturation, même lorsqu'il ne vise pas une assimilation, implique un délaissement partiel des origines<sup>1</sup>. Les habitudes léguées s'érodent – la langue

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

se perd, les coutumes et la religion se voient concurrencées par d'autres credo –, les manières de faire se rapprochent de celles du pays d'accueil, ou du moins se mélangent. Des influences sédimentées au cours de plusieurs décennies interfèrent avec des déterminations plus conjoncturelles. Pour les immigrés et les descendants d'immigrés, les valeurs et les normes des sociétés hôtes fonctionnent soit comme un attracteur, soit parfois aussi comme une référence négative, un repoussoir. Des éléments renvoyant à une néo-ethnicité se mêlent alors à l'affirmation d'une prise de distance à l'égard du courant majoritaire des sociétés du Nord. Une des difficultés d'interprétation de ces dynamiques tient au fait que les conduites et attitudes des jeunes générations issues des immigrations du Sud ne se situent totalement ni dans le domaine religieux, au sens des attitudes et pratiques instituées, ni dans le domaine politique, ni encore dans celui des valeurs et des normes, mais à l'intersection de ces plans. L'autre difficulté tient aux limites des sources d'information.

## Champ de l'enquête, définitions et sources

Certains des plus éminents sociologues des religions qui, comme Peter Berger dans les années 1960, avaient souligné avec force la généralité du processus de sécularisation, ont changé radicalement de position, affirmant un « ré-enchantement » du monde<sup>2</sup>. Il paraît prudent d'en préciser les indices et les horizons temporels. Suivre les tendances contemporaines suppose d'abord de dépasser le morcellement du fait religieux. Les mesures des pratiques, fussent-elles enregistrées à travers des déclarations, concernent un champ plus restreint que celui des croyances. Mais dans le monde occidental, certains auteurs soutiennent que la dissociation des croyances et des appartenances et/ou pratiques rend problématique l'appréhension du fait religieux comme un tout (Davie 2002 ; Hervieux-Léger, 1999). Ils considèrent qu'il faut, pour comprendre la religiosité contemporaine, élargir la définition du religieux, embrasser l'univers du croire, indépendamment de l'idée de transcendance ou, *a fortiori*, de référence à une divinité. Si cet univers du croire est un domaine d'intérêt légitime, il ne saurait se substituer à l'étude du religieux comme ensemble de pratiques obligatoires, d'institutions, de formes de dévotion et de références à des textes sacrés. C'est de ce religieux au sens classique, néo-durkheimien pour reprendre le terme de Charles Taylor (2011), que je m'occupe ici, en écartant délibérément de vastes sphères du croire.

Pour rendre compte de l'importance du religieux « institué », on retient classiquement trois aspects : l'affiliation religieuse, les attitudes religieuses et les pratiques. On peut d'abord distinguer ceux qui revendiquent une religion par opposition à ceux qui se déclarent agnostiques ou athées<sup>3</sup>. Et, parmi ceux-ci, apprécier

2. Dans une interview pour *Christianity Century* (1997), Peter Berger déclare : « I think what I and most other sociologists of religion wrote in the 1960s about secularisation was a mistake... ». Sans expliquer ce qui a manqué, il suggère d'inverser l'étonnement : « the interesting question is not how do you explain fundamentalism in Iran? But, why is Western Europe different? ».

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

L'importance qu'ils accordent à cette religion ou à l'éducation religieuse de leurs enfants : on se situe, là, du côté des attitudes. On peut aussi explorer, chez ceux qui revendiquent une identité religieuse (répondant positivement à la question « Avez-vous une religion ? »), la fréquence des pratiques (assistance au culte, prière, autres actes de dévotion, participation à des activités caritatives). Répondre positivement à la question « Avez-vous une religion ? », accorder de l'importance à cette religion, respecter les restrictions alimentaires ou assister au culte ne sont pas régis par le même système de contraintes. Les déclarations portant sur la pratique, comme le fait d'assister à telle fréquence à un service, sont instructives dès lors que l'on reste dans un cadre institutionnel fixé. Elles créent cependant un sentiment de précision en partie illusoire si le contexte évolue ou si l'on compare plusieurs pays, notamment parce que, les exigences de ces sociétés varient<sup>4</sup> selon leur degré de pluralisme religieux. Ces contraintes ne pèsent pas autant sur les attitudes religieuses que sur les pratiques ; et réciproquement, les déclarations concernant les attitudes sont plus marquées par la désirabilité sociale que les pratiques<sup>5</sup>. Toutefois, empiriquement, attitudes et pratiques forment une même dimension et sont extrêmement prédictives l'une de l'autre : selon le degré d'importance accordé à la religion – et sans rendre systématique pour autant la pratique des plus fervents<sup>6</sup> –, la probabilité d'avoir un rythme de pratique mensuel change du tout au tout. En Europe même, où l'un des aspects majeurs de la sécularisation serait le relatif découplage des attitudes et des pratiques<sup>7</sup>, la plupart des analyses montrent que celles-ci – assistance au culte, prière – sont très corrélées aux expressions subjectives de la religiosité, telle l'importance attachée à la religion et à l'éducation religieuse (Halman et Draulans, 2006). Si la forte corrélation entre ces items justifie empiriquement le fait de parler de religiosité pour désigner l'ensemble des déclarations concernant les pratiques et les attitudes définissant une orientation positive à l'égard de la religion, on précisera cependant, dans les comparaisons qui suivent, si l'indicateur utilisé pour représenter la religiosité ressort des pratiques déclarées ou de l'importance accordée à la religion (dimension subjective de la religiosité).

En Europe, les sources évoquant le contexte religieux dans lequel s'inscrivent les évolutions de la pratique et des expressions de religiosité sont assez abondantes. La religiosité fait l'objet d'interrogations récurrentes, issues de plusieurs dispositifs internationaux, dont trois proposent des données riches : les European Values Studies (EVS) 1981-2008/09, l'European Social Survey (ESS) 2002-2008 – qui est

4. Les données agrégées concernant l'assistance à des services religieux, qui sont les plus factuelles, ont un sens différent dans les pays qui connaissent peu de pluralisme religieux : l'obligation de l'assistance aux offices varie selon les religions et ne s'applique de la même façon aux hommes et aux femmes (voir P. Bréchon, 2009).

5. Le mot sécularisation recouvre deux dimensions : d'abord une désintrinsication du religieux et du temporel, ensuite une tendance au déclin des pratiques religieuses collectives et le reflux de la religiosité de la sphère publique vers la sphère privée. Sur la sécularisation et le « désenchantement », voir M. Gauchet (1985)

et Ch. Taylor (2011, chap. 3). Par la suite, et par abus de langage, j'utiliserai « sécularisation » pour désigner le déclin de la pratique.

6. Voir en annexe l'« alpha » de Crombach (corrélations inter-items).

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

un protocole d'enquêtes comparatives financées par la Commission européenne – et l'International Social Survey Programme (ISSP) 1984-2009 – archivé au GESIS à Cologne<sup>8</sup>. Ces grands dispositifs enregistrent, outre l'identité religieuse (la confession), des données standardisées sur l'assistance au culte, la prière, les pratiques antérieures ou celles des parents, et des indices de l'importance accordée à la religion qui permettent de dresser un tableau significatif des évolutions récentes. Les données sur les pays d'origine des immigrés, et notamment des immigrés d'origines africaine et asiatique, sont pour l'instant extrêmement lacunaires. Certes, les World Value Surveys (WVS) diffusées par les archives ASEP/JDS de Madrid fournissent des indications pour les pays d'Afrique du Nord et d'Afrique subsaharienne à des dates variables au cours de la période 1981-2007, mais cela ne permet pas véritablement d'envisager des dynamiques temporelles pour cette région car dans la zone qui nous intéresse, seule la Turquie a bénéficié de plusieurs enquêtes.

S'agissant des pratiques et des attitudes des immigrés et descendants d'immigrés en France, les sondages classiques reposent sur des échantillons de taille relativement petite : ils n'autorisent de connaître l'importance des appartenances religieuses et la fréquence des pratiques que de manière approximative. Claude Dargent (2010), grâce au cumul des enquêtes de l'Observatoire interrégional du politique, a pu surmonter en partie cet obstacle. Par ailleurs, deux enquêtes de grande taille réalisées en France à seize ans d'intervalle autorisent les comparaisons temporelles : l'enquête *Mobilité géographique et insertion sociale* (MGIS), menée en 1992, et l'enquête *Trajectoires et origines* (TEO), réalisée fin 2008, par l'INED et l'INSEE<sup>9</sup>. L'identité religieuse, le niveau de pratiques et l'éducation religieuse des immigrés en France sont ainsi observés en 1992 et 2008. Les comportements et attitudes des descendants d'immigrés ne sont malheureusement connus que pour deux groupes d'origine dans l'enquête MGIS, et il n'y a pas de mesure expresse de la religiosité en 1992. Si l'on peut comparer les pratiques des immigrés et des descendants de certains groupes d'origine entre 1992 (MGIS) et 2008 (TEO), les variations des formulations des questions relatives à la pratique d'une enquête à l'autre rendent l'exercice délicat. La comparaison temporelle du niveau de l'irréligion des immigrés est, en principe, possible parce que les formulations sont identiques, mais en réalité difficile. En effet, les pourcentages de « sans religion » me semblent marqués, en 2008, par des effets de « halo » dus à l'enchaînement des questions qui précèdent : on demande aux enquêtés s'ils accordent de l'importance à l'enseignement religieux qu'ils ont reçu dans leur famille, puis : « Aujourd'hui avez-vous une religion ? » Dans MGIS, la première question est factuelle, il est demandé aux enquêtés s'ils ont « reçu un enseignement religieux lorsqu'ils étaient enfants », puis : « Avez-vous une religion ? » Il n'y a pas de jugement sur l'importance accordée à l'enseignement reçu. On peut penser que ceux qui, en 2008, ont dit ne pas accorder beaucoup d'importance à l'enseignement reçu ont été plus enclins à déclarer qu'ils n'avaient pas « aujourd'hui de religion ». De ce fait, la progression du pourcentage d'irréligieux notée en l'espace de

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

9. Tiberj V., Simon P. (2010), « Religions », *Trajectoires et Origines : enquête sur la diversité des populations en France*, Paris, INED (Document de Travail, 168), chap. 16.

seize ans, qui passe de 24 % à 54 %, est peut-être excessive au regard du déclin plutôt lent de la religiosité que l'on connaît plus généralement sur cette période<sup>10</sup>.

En 1992, MGIS formule la question de manière inclusive – « Pratiquez-vous régulièrement, occasionnellement ou jamais ? » – et tente de ne pas privilégier les chrétiens. Parmi ceux-ci, en effet, la question a dû être interprétée comme l'assistance régulière à un service religieux, ce qui signifie, en France aujourd'hui, une assistance mensuelle<sup>11</sup>. Parmi les musulmans, c'est l'accomplissement régulier des prières qui semble avoir été l'interprétation générale. On sait que l'assistance à la prière collective du vendredi est très clivée par sexe : les hommes y sont tenus, pas les femmes. En Islam, la fréquentation des lieux de culte – qui suppose de s'exposer – n'a pas un caractère d'obligation pour les femmes, qui doivent au contraire se couvrir en public et se soustraire au regard<sup>12</sup>. Or, les réponses des hommes et des femmes du Maghreb et du Sahel à la question « Pratiquez-vous ... ? » sont du même ordre de grandeur dans l'enquête MGIS de 1992 (l'interprétation de la question par les enquêtés ne renvoie donc pas à l'assistance à un office). TEO, en 2008, demande « Assistez-vous à un service religieux ? » en proposant une gamme de fréquences. Il ne peut dès lors être question de comparer les niveaux *absolus* des pratiques d'une confession à l'autre, et il faut apprécier avec prudence les différences entre les enquêtes MGIS de 1992 et TEO de 2008. En ce qui concerne encore les pratiques, le respect des interdits alimentaires est abordé dans les deux enquêtes et peut être comparé. Le port des signes religieux est évoqué seulement dans l'enquête TEO<sup>13</sup> qui, seule également, pose la question de l'importance accordée à la religion.

Pour les comparaisons des attitudes et des pratiques des immigrés et des descendants d'immigrés, trois régions où l'islam domine ont été réunies ici – Maghreb, Sahel et Turquie –, au regard de deux régions où c'est le christianisme qui domine – les pays d'Europe, les pays d'Afrique centrale et du golfe de Guinée<sup>14</sup>. Si, dans chaque aire culturelle, il y a un certain degré de pluralisme, le Tableau 1 montre que, d'après les descendants d'immigrés, une confession domine largement chez leurs parents. C'est seulement en France qu'une option alternative – se déclarer sans religion – atteint un tiers des réponses. Il paraît peu

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

11. La notion de pratique régulière correspond empiriquement à une pratique mensuelle d'après les calculs que nous avons pu faire sur la population majoritaire en France (comme on

peut le vérifier sur les données figurant en annexe).

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

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

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

plausible que l'immigration sélectionne la fraction la plus religieuse de la population au Sahel, au Maghreb et en Turquie où la confession, dominante à plus de 80 %, est l'islam.

TABLEAU 1. – *Religion du père d'Ego selon l'origine : Descendants d'immigrés et groupe majoritaire en France (en %)*

	Groupe majoritaire	Maghreb	Afrique centrale/golfe de Guinée	Europe	Sahel	Turquie
<b>Religion du père</b>						
sans confession	33	9	12	22	5	6
chrétien	63	3	76	77	13	5
musulman	3	85	9	0	82	88
autre	1	3	3	1	1	1
Total	100	100	100	100	100	100

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

*Lecture* : Parmi les descendants d'immigrés du Maghreb, 85 % déclarent que leur père est musulman, 9 % qu'il est sans confession.

*Source* : TEO, 2008.

## Importance du religieux au Sud, déclin des pratiques en Europe

Une prise en compte formelle des contextes supposerait des données sur la religiosité subjective et les pratiques au sud et à l'est de la Méditerranée qui, à ma connaissance, n'existent pas ; il y a néanmoins quelques indications quantifiées issues d'enquêtes internationales. Pour interpréter les niveaux des pratiques et attitudes des immigrés, il faut avoir à l'esprit les évolutions récentes du contexte religieux, là-bas et ici. Les immigrés venus d'Afrique ou de Turquie ont hérité de la forte présence du religieux, à la fois institutionnelle et individuelle, en Afrique et au Moyen-Orient. Dans la période historique ouverte par les défaites arabes de 1967 et 1973, l'affaiblissement, sinon l'effondrement, des idéologies laïques (celles des partis Baas syrien et irakien, du Front national de libération algérien) a entraîné des remaniements profonds des attitudes et de la religiosité<sup>15</sup>. Selon beaucoup d'observateurs, une nouvelle articulation du religieux et du politique s'est instaurée au sein des pays musulmans, dont l'islam fondamentaliste a été, durant au moins deux décennies, et est encore une expression forte (Meddeb, 2002 ; Roy, 2004 ; Kepel, 2004 ; Redissi, 2006). Ces changements ont été sensibles au-delà même de l'épicentre de ces bouleversements. Une accumulation d'indices – augmentation du port du voile, candidatures nombreuses au pèlerinage à La Mecque, développement des *madrasas*, références croissantes à la charia dans

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

les Codes civils, modifications des dispositions favorisant l'égalité entre les sexes dans les codes de statut personnel – signe le renouveau d'une emprise religieuse conservatrice au sud et à l'est de la Méditerranée. Là, alors même qu'une convergence avec l'Occident s'opérait – changements des taux de fécondité, élévation de la scolarisation, développement d'une modernisation économique en dépit ou à cause de la rente pétrolière –, le religieux a renforcé sa présence dans la vie civile et parfois dans les institutions. Il se manifeste d'une manière collective et diffuse dont les enquêtes statistiques sur les niveaux individuels des pratiques rendent mal compte.

En Afrique, les mesures statistiques du fait religieux sont rares, on l'a dit. Cependant, d'après les Wvs, le niveau des pratiques religieuses au Sahel est très élevé : plus de 75 % des adultes déclarent assister mensuellement à un service religieux au Mali et au Burkina-Faso en 2007, plus de 95 % au nord du Nigéria en 1999. En Afrique centrale et guinéenne, la pratique mensuelle atteint 88 % au Ghana en 2007, et plus de 90 % au sud du Nigéria en 1999. Au seuil des années 2000, la proportion de ceux qui, en Afrique du Nord, au Sahel et en Turquie, assistent mensuellement à un service religieux est en moyenne de 65 % chez les 18-20 ans et de 90 % chez les plus de 75 ans<sup>16</sup>. La Turquie témoigne de la situation d'un pays musulman marqué par une sécularisation imposée d'en haut et en voie de modernisation rapide, où la fréquence élevée de l'assistance mensuelle au culte n'a pas fléchi au cours des dernières décennies, même si elle est clivée par l'âge<sup>17</sup>. On peut donc, me semble-t-il, prendre pour acquis le maintien de la pratique religieuse à un niveau très élevé, à la fois dans les pays d'Afrique centrale et guinéenne, en Afrique sahélienne, en Afrique du Nord et en Turquie<sup>18</sup>. Quelles que soient les raisons, à l'évidence diverses, de cette vitalité religieuse au Sud, on ne peut ignorer ce point de départ lorsqu'on envisage la religiosité des minorités issues de l'immigration africaine et turque.

Cette importance de la religion contraste avec le contexte fortement sécularisé en Europe. Du point de vue de la pratique religieuse, quatre grands espaces s'y distinguent. Les pays protestants, luthériens, calvinistes ou anglicans (Danemark, Norvège, Suède, Royaume-Uni), auxquels on peut rattacher, lorsqu'on s'intéresse au niveau de la pratique, les pays bi-confessionnels (Pays-Bas, Allemagne, Suisse) ; les pays catholiques (Autriche, République tchèque, Slovaquie, Slovénie, Hongrie, Pologne, France, Espagne, Italie, Portugal, Irlande) ; les pays orthodoxes (Serbie, Russie, Bulgarie, Roumanie, une part de la Bosnie, Grèce, Chypre) ; les pays musulmans (Bosnie pour moitié, Kosovo, Albanie). De 1950 à 2010, dans la plupart des pays d'Europe, on observe un déclin global des pratiques et croyances revendiquées. Franz Höllinger et Max Haller (2009), en s'appuyant sur les déclarations des répondants à propos de leurs parents, montrent que l'assistance mensuelle à un service religieux baisse partout en Europe de l'Ouest – catholique ou protestante – entre les années 1930-1950 et 1998. Ce déclin est particulièrement prononcé

16. Voir les graphiques présentés en annexe.

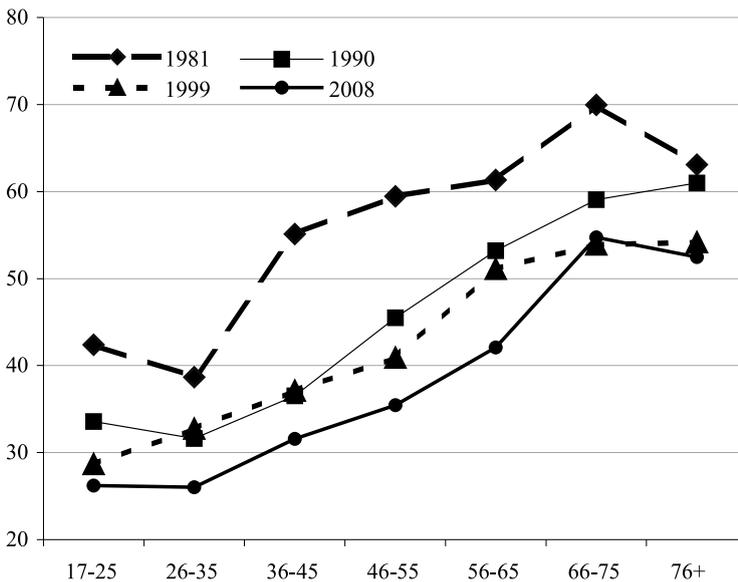
17. Parmi les hommes de plus de 45 ans, l'assistance au moins mensuelle à une prière collective du vendredi avoisine les 80 %, et les 60% chez les 15-44 ans.

18. Il y a, en Turquie, un socle de pratiques conséquent et un processus prononcé d'élé-

vation de la pratique avec l'âge. Mais, d'après les enquêtes Wvs, le niveau de pratique ne s'est guère accru dans les dernières décennies et l'arrivée au pouvoir de l'AKP, en 2002, n'a pas modifié sensiblement l'évolution amorcée auparavant.

aux Pays-Bas (-37 points), en Autriche, Espagne et France (-25/-27 points)<sup>19</sup>. Les données comparatives rassemblées par Colin Crouch (1999) montrent, qu’au sein de ces pays d’Europe, la plupart des pratiques – baptêmes, mariages religieux, assistance aux offices – déclinent de 1970 à 1990. À l’exception du Royaume-Uni où la pratique, très faible, a légèrement augmenté, l’assistance aux services religieux<sup>20</sup> a baissé de manière systématique de 1970 à 1999. En France, d’après Danièle Hervieu-Léger<sup>21</sup>, l’assistance hebdomadaire à la messe parmi les catholiques baisse de 20 % à 15 % entre 1960 et 1990. Le déclin de la croyance en Dieu chez les jeunes est très prononcé : Yves Lambert note que la césure majeure s’opère au seuil des années 1970, le pourcentage de ceux qui affirment croire en Dieu<sup>22</sup> passant de 75 % en moyenne pour les années 1950-1970, à 45 % pour les années 1975-1990. Les données rassemblées par cet auteur sur les pratiques en France entre 1952 et 1992 montrent aussi clairement un déclin des proportions de jeunes qui assistent à un office de manière hebdomadaire ou mensuelle : la pratique décroche avant la fin des Trente Glorieuses<sup>23</sup>, en 1965, et en 1975-1977.

GRAPHIQUE 1. – *Assistance au culte, au moins une fois par mois, par tranche d’âge, dans les pays catholiques d’Europe en 1981, 1990, 1999 et 2008, (en %)*



Source : Evs, 1981-2008.

19. F. Höllinger et M. Haller (2009).

20. P. Norris et R. Inglehart (2004, p. 87).

21. G. Davie (1994).

22. Après 1990, on ne dispose pas de

données établies suivant le même protocole.

23. Y. Lambert, « Sortie du religieux, dilution du religieux » dans Y. Lambert et G. Michelat (1992, p.40).

Les « photographies » prises au début des années 1980 ou 1990 par les EVS indiquent des niveaux d'assistance aux services religieux globalement supérieurs à ceux que l'on enregistre au cours des années 2000. Ces écarts sont modulés par l'âge (Graphique 1). Dans les pays catholiques où l'assistance au culte est en moyenne plus élevée que dans les pays protestants, le déclin s'opère au cours des années 1980. Ce sont les tranches d'âge 36-55 ans qui contribuent le plus à un fléchissement des taux : par une baisse d'environ 20 points sur l'ensemble de la période. Dans les pays protestants, de 1980 à 2000, la rupture de pente qui marque le seuil d'élévation de l'assistance mensuelle à un culte se déplace après 50 ans, de sorte qu'au début des années 2000, à peine 10 % des moins de 50 ans assistent mensuellement à un office (Graphique A1, en annexe). Les résultats des enquêtes ESS et ISSP convergent largement avec ceux-ci. Au cours de la période 1990-2010, cette érosion des pratiques continue de s'opérer à la fois dans l'Europe catholique où les niveaux restent appréciables, du moins d'après le critère d'une fréquentation mensuelle des églises, et dans les pays protestants où l'on ne dépasse guère 20 %. Dans les pays de confession orthodoxe, longtemps dans l'orbite soviétique, on observe une autre dynamique. Les niveaux de pratique mensuelle s'ordonnent à l'inverse de ce qu'ils sont à l'Ouest : enregistrés au plus faible en 1990, ils s'élèvent entre 1990 et 2008 (voir graphique A2, en annexe). Fragiles en raison de la proximité temporelle des enquêtes, les observations livrées par les WVS de 1997 et 2002 sur l'Europe musulmane suggèrent également une tendance à l'élévation de la pratique.

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

## **Vitalité religieuse des personnes originaires des pays musulmans**

Bien que l'on puisse penser que l'enquête TEO majore l'irréligion, la comparaison avec MGIS suggère que la proportion d'hommes qui déclarent une religion s'est au moins maintenue entre 1992 et 2008 pour les immigrés originaires du Sahel et du Maghreb, alors qu'elle a baissé pour les individus originaires d'Afrique centrale et guinéenne, de Turquie et d'Europe du Sud. On note aussi qu'à l'exception des immigrés en provenance du Maghreb, l'irréligiosité progresse parmi les femmes. S'agissant des taux de pratique mensuelle, s'il y a des différences marquées entre les groupes originaires d'Afrique sahélienne et des autres pays musulmans, le contraste est largement plus important avec le courant central de la société française. En 1992, le pourcentage des immigrés des deux sexes qui pratiquent régulièrement est de 31 % parmi les originaires du Maghreb, de 53 % parmi ceux du Sahel, de 34 % lorsqu'ils viennent de Turquie et de 10 % dans le groupe majoritaire qui rassemble les personnes qui ne sont ni immigrées, ni descendantes d'immigrés, ni originaires des DOM (Tableau 2a)<sup>24</sup>. En 2008, le

24. Les Tableaux 2a et 2b présentent les pourcentages séparément pour les hommes et les femmes.

pourcentage de ceux qui assistent mensuellement à un service sépare encore nettement les individus originaires du Maghreb (14 %), du Sahel (24 %) ou de Turquie (22 %) des membres du groupe majoritaire : moins de 5 % de pratiquants mensuels (Tableau 2b)<sup>25</sup>. Si l'on tient pour équivalentes la « pratique régulière » et « l'assistance mensuelle » au culte, il y aurait eu chez les hommes immigrés originaires du Maghreb et du Sahel un déclin de la pratique entre 1992 et 2008, et une stabilité chez ceux qui viennent de Turquie. Le niveau de la pratique s'est en revanche sensiblement élevé parmi les immigrés des deux sexes venus d'Afrique centrale et guinéenne où le christianisme domine largement (plus de 75 % des descendants d'immigrés affirment que leurs parents sont chrétiens).

En France, le port de signes religieux ostensibles, qui a fait l'objet de plusieurs lois et arrêtés (notamment une loi en 2004), est devenu, de ce fait, un enjeu politique<sup>26</sup>. Les femmes immigrées ou descendantes d'immigrés du Maghreb, du Sahel et de Turquie portent beaucoup plus souvent des signes ostensibles (le fameux voile) que les hommes. Si parmi les Européens, les femmes sont également plus nombreuses que les hommes à arborer des signes religieux, l'écart est modeste<sup>27</sup>. Aucune comparaison dans le temps n'est possible sur ce point. Pour le respect des interdits alimentaires, la différence entre christianisme et islam, où ces interdits s'inscrivent massivement dans les pratiques, est aussi patente. En outre, en ce qui concerne les interdits alimentaires, on observe entre 1992 et 2008 une progression nette du suivi des prescriptions religieuses chez les immigrés des deux sexes originaires du Maghreb, du Sahel et de Turquie, alors qu'il y a peu de changement chez les immigrés venus d'Europe du Sud ou d'Afrique centrale et guinéenne.

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

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

26. On peut s'interroger sur le choix, dans la loi, du mot « ostentatoire » (qui veut être vu).

« Ostensible » (qui peut être vu) aurait été moins offensif.

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

TABLEAU 2. – *Pratiques religieuses et religiosité : Immigrés et groupe majoritaire en France, en 1992 et 2008 (en %)*

a. En 1992

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

Champ : Immigrés d'Europe du Sud, d'Afrique centrale et guinéenne, du Maghreb, du Sahel, de Turquie et groupe majoritaire en France, 20-50 ans.

Lecture : En 1992, 8 % des hommes du groupe majoritaire en France disent pratiquer régulièrement.

Source : MGIS, 1992.

b. En 2008

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

Champ : Immigrés d'Europe du Sud, d'Afrique centrale et guinéenne, du Maghreb, du Sahel, de Turquie et groupe majoritaire en France, 20-50 ans. Pour la comparaison avec MGIS, l'Europe du Sud est restreinte à l'Espagne et au Portugal.

Lecture : En 2008, 4 % des hommes du groupe majoritaire en France disent pratiquer régulièrement.

Source : TEO, 2008.

La comparaison des 20-30 ans de MGIS et de TEO (Graphique 2) permet d'observer les changements à seize ans d'intervalle concernant un même groupe d'âges. Ces deux enquêtes donnent des indications sur l'affirmation d'une identité religieuse et la pratique au seuil de l'âge adulte, dans deux cohortes distinctes d'immigrés d'une part, et dans deux cohortes de descendants d'immigrés d'autre part. Cependant, le nombre de groupes d'origine est limité.

Pour les immigrés, le contexte de socialisation renvoie au climat religieux des pays d'origine au moment du départ. Les appréciations des observateurs et les articles de presse suggèrent un *revival* religieux, ou du moins une forte vitalité religieuse, tant chez les musulmans que chez les chrétiens d'Afrique dans la période 1980-2000<sup>28</sup>, alors que la pratique religieuse continue de décliner dans le courant majoritaire, excepté en Europe de l'Est<sup>29</sup>. Si les déclarations des 20-30 ans reflètent la socialisation, cela devrait se traduire par une affirmation de la religiosité des ressortissants des pays d'Afrique et un affaiblissement de celle des immigrés d'Europe, les individus originaires de Turquie se trouvant dans une situation mêlée du fait d'une double influence (courants séculiers ouest-européens et *revival* religieux de l'Orient)<sup>30</sup>. Parmi les descendants d'immigrés, on pourrait s'attendre à mesurer l'accroissement de l'influence séculière mais, au cours des deux dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, les effets d'une évolution des contextes familiaux vers plus de religiosité s'y adjoignent.

La revendication religieuse – le fait de déclarer une religion – augmente entre 1992 et 2008 parmi les immigrés<sup>31</sup> du Maghreb ; stable parmi les immigrés d'Afrique sahélienne, elle s'affaiblit parmi les immigrés originaires de Turquie et d'Afrique guinéenne et s'effondre parmi ceux qui viennent d'Europe du Sud (Graphique 2a). La pratique mensuelle augmente aussi fortement parmi les immigrés d'Afrique centrale et guinéenne, demeure stable parmi les immigrés du Maghreb, décline modérément parmi les immigrés d'Europe du Sud et de Turquie, et fortement parmi les immigrés du Sahel<sup>32</sup>. Chez les descendants d'immigrés d'Algérie cette fois, et bien qu'ils soient exposés aux influences séculières de la France, on relève, au tournant du siècle dernier, un regain d'affirmation religieuse et une stabilité de la pratique. Les descendants d'immigrés venus du sud de l'Europe connaissent quant à eux un déclin sensible de cette affirmation religieuse et, dans une moindre mesure, des pratiques (Graphique 2b).

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

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

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

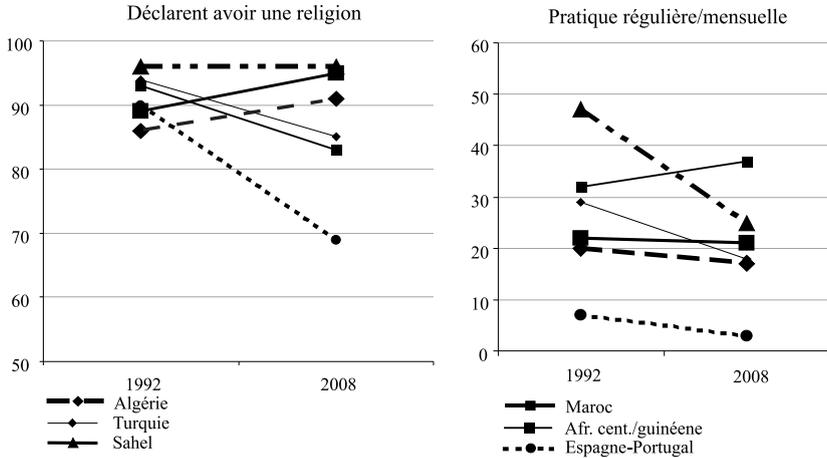
31. On peut comparer six groupes d'origine parmi les immigrés – Algérie, Maroc, Turquie,

Sahel, Afrique centrale et guinéenne, Espagne-Portugal – et seulement deux parmi les descendants – Algérie, Espagne-Portugal.

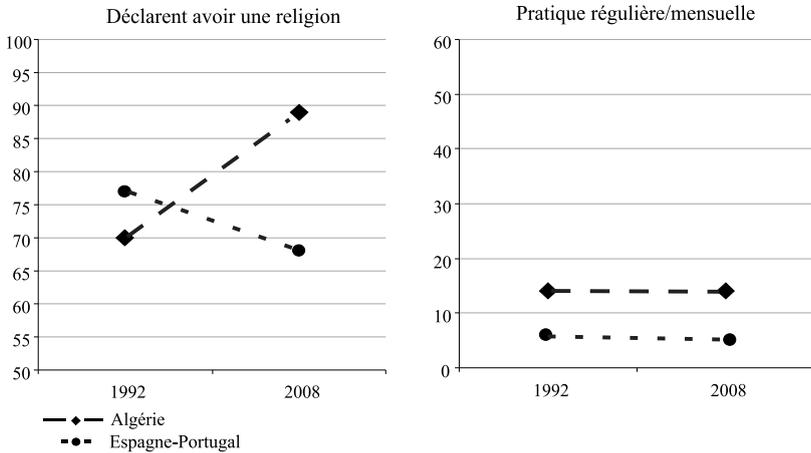
32. Ce dernier aspect entre en contradiction avec le maintien ou l'élévation de la religiosité parmi les immigrés jeunes venus d'Afrique et de Turquie. Une des hypothèses pour expliquer le déclin surprenant de la pratique des immigrés d'Afrique sahélienne est qu'il y avait en 1992 parmi ces hommes, souvent mariés au pays, un fort contingent de résidents en foyers (dont l'intensité de la pratique est plus élevée que lorsqu'ils vivent hors foyers) (Tribalat *et al.*, 1996). Une telle situation est devenue rare en 2008.

GRAPHIQUE 2. - *Évolution de la religiosité chez les 20-30 ans en France : deux cohortes d'immigrés et deux cohortes de descendants d'immigrés, entre 1992 et 2008, (en %)*

a. Immigrés



b. Descendants d'immigrés



Champ : Immigrés et descendants d'immigrés d'Espagne, du Portugal, d'Afrique centrale et guinéenne, d'Algérie, du Maroc, du Sahel et de Turquie.

Lecture : Algérie et Maroc ont été distingués pour la comparaison entre MGI et TEO.

Sources : MGI, 1992 ; TEO, 2008.

## Profils des pratiques et de l'importance accordée à la religion, par classe d'âge

Si la comparaison des niveaux absolus de pratique des immigrés est malaisée compte tenu de l'hétérogénéité des sources<sup>33</sup>, celle des profils par âge est intéressante pour quelques groupes d'origine. On peut esquisser une évolution des comportements<sup>34</sup> dans la période récente en ce qui concerne l'assistance mensuelle à un service religieux (Graphique 3). En 1992, cette dernière croît dans les classes d'âge les plus jeunes comme les plus âgées, d'ailleurs de manière plus accentuée parmi les immigrés d'origine marocaine que parmi les immigrés d'origine algérienne. En ce qui concerne ceux venus du Sahel, on observe aussi une augmentation sensible de la pratique entre les 21-25 ans et les 36-40 ans (15 points de pourcentage). Le respect des périodes de jeûne et des interdits alimentaires croît des 26-35 ans aux 46-50 ans parmi les immigrés originaires d'Algérie, du Maroc et de Turquie. En 1992 toujours, on ne dispose pas en revanche d'indications systématiques sur la pratique des descendants d'immigrés<sup>35</sup>.

Seize ans plus tard, les dynamiques changent dans l'enquête TEO. En 2008, la fréquence de l'assistance mensuelle du groupe majoritaire en France est toujours plus faible chez les jeunes – elle avoisine le zéro pour les plus jeunes – que chez les 46-50 ans<sup>36</sup> où, cependant, elle n'atteint pas 10 % (Graphique 4). Mais chez les descendants d'immigrés du Sahel, du Maghreb et de Turquie, elle s'élève au contraire à mesure que l'on s'intéresse aux classes d'âge les plus jeunes<sup>37</sup>.

En ce qui concerne les restrictions alimentaires, sans permettre une comparaison stricte entre 1992 et 2008, les questions sont assez proches pour que la mise en regard des évolutions selon l'âge soit éclairante. En 2008, le respect des interdits alimentaires fonctionne comme une norme forte chez les immigrés ; chez les descendants d'immigrés, cette norme se radicalise encore dans les classes d'âge jeunes : les niveaux de respect de ces interdits oscillant de 60 % à 90 % chez les plus âgés, pour se situer systématiquement au-dessus de 90 % parmi les plus jeunes. Le port de signes religieux ostensibles, et c'est sans doute symptomatique, n'a pas fait l'objet de question dans l'enquête de 1992, aussi ne pouvons-nous comparer le profil de cette pratique que d'un groupe à l'autre en 2008. La

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

34. Une analyse des trois effets intriqués d'âge, de cohorte et de période supposerait une série d'enquêtes aux protocoles identiques pour calculer des coefficients spécifiques à chacune

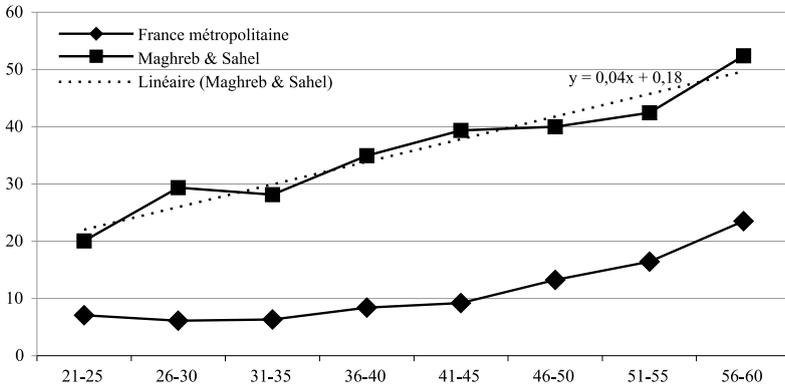
des dimensions du processus temporel.

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

36. On doit se limiter aux moins de 51 ans si l'on veut comparer immigrés et descendants d'immigrés.

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

GRAPHIQUE 3. – *Fréquence de la pratique régulière selon l'âge : Immigrés du Maghreb et du Sahel et groupe majoritaire en France, en 1992, (en %)*

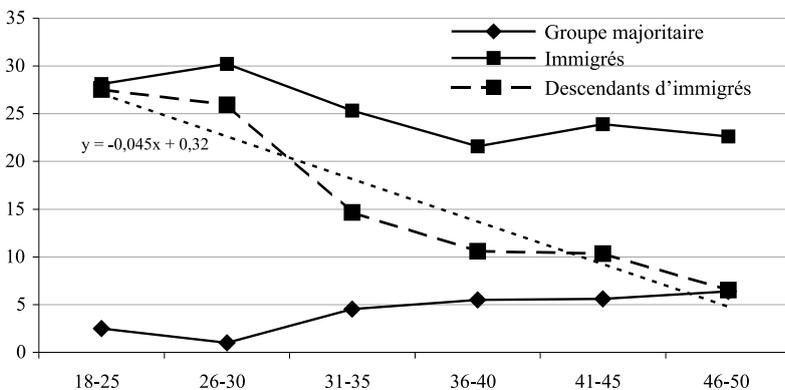


Champ : Immigrés du Maghreb et du Sahel, groupe majoritaire en France, 21-60 ans.

Source : MGIS, 1992.

fréquence du port de signe religieux des individus ayant migré une fois adultes ne change pratiquement pas selon la classe d'âge, à l'exception d'une légère progression pour les plus jeunes immigrés Turcs. Mais chez les plus jeunes descendants d'immigrés originaires du Maghreb et du Sahel, qui ont donc été socialisés en France, le port des signes religieux s'élève de 20 points.

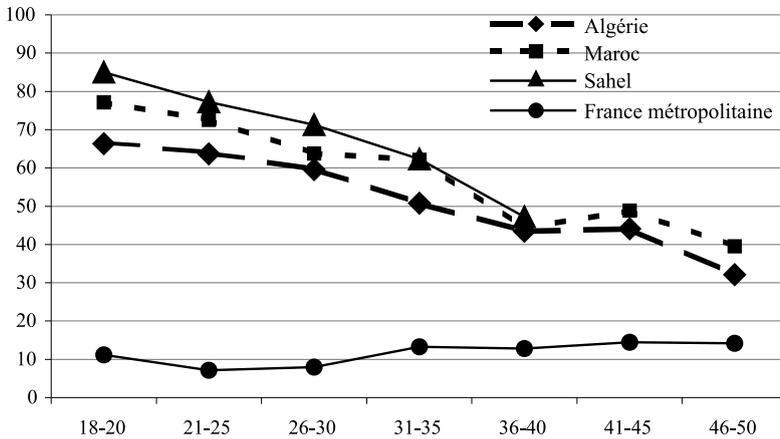
GRAPHIQUE 4. – *Assistance au culte, au moins une fois par mois : Immigrés, descendants d'immigrés du Maghreb, du Sahel et de Turquie, et groupe majoritaire en France, en 2008, (en %)*



Champ : Immigrés et descendants d'immigrés du Maghreb, du Sahel et de Turquie, groupe majoritaire en France, 18-50 ans.

Source : TEO, 2008.

GRAPHIQUE 5. – *Importance accordée à la religion : Immigrés arrivés avant 17 ans, descendants d'immigrés et groupe majoritaire en France, en 2008, (en %)*



Champ : Immigrés arrivés avant 17 ans, descendants d'immigrés et groupe majoritaire, 18-50 ans. Pour le Sahel, on a regroupé les 36-40 ans et 41-45 ans.

Lecture : Les points représentent des groupes dont l'effectif est supérieur à 30 individus.

Source : TEO, 2008.

Considérons, pour achever cette revue, un indicateur des attitudes selon l'âge en 2008, défini par la question « Quelle importance accordez-vous aujourd'hui à la religion dans votre vie ? »<sup>38</sup>. Dans la population de référence, à mesure que l'on avance vers les classes les plus âgées, l'importance accordée à la religion augmente – certes faiblement car nous avons dû écarter les plus de 50 ans pour des raisons de comparabilité<sup>39</sup>. En revanche, dans les populations originaires d'Algérie, du Maroc et du Sahel, l'importance accordée à la religion est plus forte chez les jeunes (Graphique 5). Tout se passe comme si les facteurs favorisant la sécularisation dans le groupe majoritaire n'atteignaient pas les jeunes issus des migrations du Sud et socialisés en France. La plupart des groupes de jeunes immigrés venus de pays musulmans renversent ainsi la tendance au déclin des attitudes religieuses. L'importance accordée à la religion, par nature non soumise à des prescriptions, permet de comparer les sexes et les confessions de manière plus aisée que les indicateurs des pratiques. Aussi vais-je maintenant me focaliser sur cette mesure synthétique : par abus de langage, j'utilise le mot « religiosité » pour la désigner.

38. Parmi les immigrés arrivés après 16 ans, si l'on excepte ceux originaires de Turquie, on enregistre une quasi-stationnarité des pourcentages selon l'âge.

39. Avec les immigrés et les descendants d'immigrés.

TABLEAU 3. – *Importance accordée à la religion selon l'origine et quelques caractéristiques socio-démographiques : Immigrés, descendants d'immigrés et groupe majoritaire en France, en 2008 (en %)*

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

*Champ* : Immigrés et descendants d'immigrés d'Europe, d'Afrique centrale et guinéenne, du Maghreb, du Sahel et de Turquie, groupe majoritaire en France, 18-50 ans.

*Lecture* : 9 % des hommes et 15% des femmes du groupe majoritaire accordent de l'importance à la religion en 2008.

*Sources* : TeO, 2008.

Toutes choses égales, si les femmes accordent dans l'ensemble plus d'importance à la religion que les hommes, cette importance reste indépendante du niveau de diplôme dans les six groupes d'origine considérés (Tableau 4). Les odds ratio associés à l'importance accordée à la religion sont multipliés par six chez les immigrés et descendants d'immigrés de 18-20 ans issus du Maghreb ou du Sahel (par quatre pour les personnes originaires de Turquie), par rapport à la cohorte des 46-50 ans ; tandis que chez les personnes originaires d'Europe ou d'Afrique centrale/golfe de Guinée, l'effet de l'âge est non significatif (il y a toutefois chez les descendants d'immigrés une réduction sensible de la religiosité entre les classes d'âge 20-30 et 46-50 ans) (Tableau 4).

Dans les perspectives sociologiques les plus classiques, les attitudes religieuses reposent sur l'idée que l'homme qui ne dispose guère de savoirs et de techniques attribue les fortunes et infortunes de son existence à des forces surnaturelles et/ou à une volonté divine. Inversement, un haut niveau de connaissances est cité comme la source d'une vision du monde « désenchantée », susceptible d'affaiblir les croyances religieuses et d'entamer les pratiques (Weber [1921] 1996 ; Houtman et Mascini, 2002). L'augmentation du niveau d'éducation est aussi liée à une rationalisation de la perception du monde, au rejet de l'idée d'un univers créé par une volonté supposée unique. Ainsi, en France, l'école publique a été particulièrement impliquée dans le déclin des attitudes religieuses et a contribué à discréditer cette idée créationniste. Or, de manière surprenante, l'effet de la variable diplôme sur la religiosité subjective des descendants d'immigrés est très faible<sup>40</sup>. Certes, dans quelques groupes, les immigrés et descendants d'immigrés les plus diplômés ont tendance à être moins religieux que les non-diplômés, mais cela ne se vérifie pas parmi les groupes d'origine maghrébine ou centrafricaine (ni dans le groupe majoritaire). La plus forte scolarisation des jeunes devrait accentuer l'effet d'âge : il n'en est rien.

Quels peuvent être les facteurs d'explication de cet apparent renversement de tendance parmi les immigrés et descendants d'immigrés venus du Maghreb, du Sahel et de Turquie ? L'enjeu de l'analyse est de saisir spécifiquement ce qui peut déterminer l'importance accordée à la religion dans les segments jeunes et masculins de ces groupes. En ce qui concerne les immigrés, une interprétation parfois avancée du déclin de la religiosité subjective avec l'âge est la durée d'exposition à une société sécularisée (en l'occurrence la France). Peut-on y souscrire aussi pour les descendants qui ont toujours été exposés à l'influence de la société hôte ? Pourquoi cette poussée est-elle masculine et spécifique aux jeunes dont les parents viennent de pays musulmans ?

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

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

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

### ***Réponse à l'adversité : pauvreté, précarité et maladie***

L'importance accordée à la religion est forte dans les pays où les inégalités de revenus sont relativement grandes<sup>41</sup>. L'idée qu'elle s'adosse à une inquiétude dérivant de l'insécurité économique et de l'affaiblissement des assurances matérielles, de sorte que les difficultés de vie sont perçues comme un « fatum », est assez commune. Par analogie, on peut penser qu'être dans une situation professionnelle précaire, avoir fait l'expérience de périodes de chômage durables, être en mauvaise santé, induisent un sentiment de vulnérabilité qui peut accentuer le besoin religieux. Inversement, une vie matérielle relativement aisée donnera le sentiment d'une maîtrise de son existence altérant le besoin religieux. Indépendamment de son expérience directe, la précarité créée par l'importance locale du chômage et par l'effritement, perceptible autour de soi, des garanties attachées à la société salariale peut aussi accentuer le besoin de garants méta-sociaux et stimuler une poussée de la religiosité subjective.

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

41. Un essai d'étiologie des tendances à la sécularisation a été mené à l'échelle macrosociale, sur un échantillon d'une trentaine de pays (Höllinger et Haller, 2009), en comparant les sociétés prises comme unités d'observation grâce aux Wvs et surtout à l'ISSP.

TABLEAU 4. – *Odds ratio des régressions logistiques concernant l'importance de la religion : Immigrés, descendants d'immigrés et groupe majoritaire en France, en 2008*

	Groupes majoritaires	Immigrés et descendants originaires d'Europe	Immigrés et descendants originaires du Maghreb et du Sahel	Immigrés et descendants originaires d'Afrique centrale/golfe de Guinée	Immigrés et descendants originaires de Turquie
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
	<i>exp</i> <sup>(b)</sup>	<i>exp</i> <sup>(b)</sup>	<i>exp</i> <sup>(b)</sup>	<i>exp</i> <sup>(b)</sup>	<i>exp</i> <sup>(b)</sup>
<b>Femmes</b> (vs hommes)	1,49***	1,44***	1,33***	1,62**	1,18
18-20 ans	0,88	1,12	6,11***	0,89	3,84*
21-25 ans	0,47**	1,32	3,79***	0,75	2,51
26-30 ans	0,46**	1,21	2,51***	0,55	1,83
31-35 ans	0,74	0,99	1,99***	0,81	1,44
36-45 ans	0,74	0,86	1,22	0,79	0,90
41-45 ans	0,87	0,72*	1,03	1,16	0,96
46-50 ans	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>
<b>Diplôme</b> sans diplôme	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>
CEP/BEPC	0,78	1,24	1,01	0,85	0,97
CAP/BEP	0,72	1,01	1,07	0,74	0,78
baccalauréat	1,11	0,83	1,23	0,83	0,74
> baccalauréat	1,02	1,00	1,25	1,12	1,12
<b>Situation les 5 ans passés</b> salarié 1 seul employeur	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>
plusieurs employeurs/ indépendant	0,99	0,72**	1,16	1,94*	0,98
chômage/emploi continu	1,31	0,77*	1,04	1,29	0,66
formation/au foyer	1,46	1,11	1,95***	1,80	0,88
<b>Santé</b> bonne	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>
moyenne	1,46*	1,51***	1,22	1,83*	1,73
mauvaise	0,66	1,12	1,34	3,45	1,20
<b>Revenu/UC</b> < 600 €	1,09	1,68*	1,78***	1,57	2,96**
600-999 €	1,13	1,44*	1,64***	1,16	2,15*
1 000-1 499 €	0,90	1,37*	1,29	1,11	1,97*
1 500-1 599 €	0,85	1,35*	1,41*	1,04	1,84
≥ 2 000 €	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>
<b>Nombre d'enfants dans le ménage</b>	1,15*	1,06	1,24***	1,07	1,13
<b>Rang de l'Iris pour la présence immigrée dans le quartier</b> 6 premiers déciles	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>	<i>Réf.</i>
7 <sup>e</sup> décile	1,15	0,82	1,10	1,09	1,19
8 <sup>e</sup> décile	1,11	0,93	1,24	1,58	0,80
9 <sup>e</sup> décile	1,77**	1,01	1,44*	1,58	1,79
10 <sup>e</sup> décile (maximum)	2,52***	1,25	2,05***	1,77	2,15

.../...

TABLEAU 4. – *Suite*

	Groupe majoritaire	Immigrés et descendants originaires d'Europe	Immigrés et descendants originaires du Maghreb et du Sahel	Immigrés et descendants originaires d'Afrique centrale/golfe de Guinée	Immigrés et descendants originaires de Turquie
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
<b>Père et mère de religions différentes</b>	0,89	0,63**	0,31***	0,69	0,28***
<b>Un seul parent immigré (vs deux)</b>	-	0,45***	0,39***	0,26***	0,30***
<b>Ego</b>					
immigré arrivé > 16 ans (#)	-	1,72***	1,46**	1,41	1,81
immigré arrivé < 17 ans	-	Réf.	Réf.	Réf.	Réf.
seconde génération	-	0,54***	0,34***	0,35***	0,36*
Pseudo R2	0,053	0,061	0,145	0,098	0,148
N=	2 788	4 020	4 091	806	741

*Champ* : Immigrés, descendants d'immigrés d'Europe, d'Afrique centrale et guinéenne, du Maghreb, du Sahel et de Turquie et groupe majoritaire en France, 18-50 ans.

*Notes* : \*\*\* p < 0,001 ; \*\* p < 0,01 ; \* p < 0,05. # Nous avons estimé, en variante, un modèle où la coupure pour l'âge d'arrivée est de 18 ans au lieu de 16 : les résultats sont analogues.

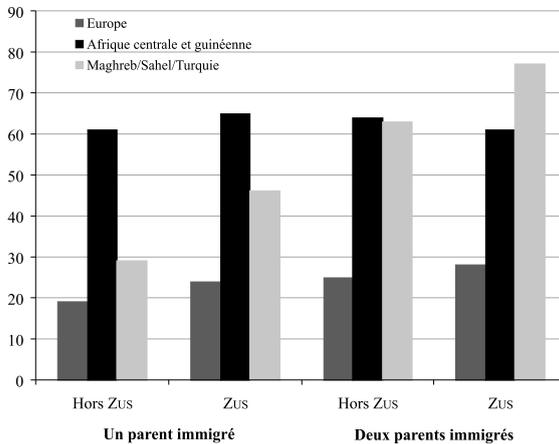
*Lecture* : Les valeurs indiquées dans les colonnes sont les odds ratio ( $exp^{(b)}$ ) des coefficients : supérieurs à 1, ils indiquent un effet positif sur « L'importance accordée à la religion », inférieurs à 1, un effet négatif.

*Source* : TEO, 2008.

L'hypothèse d'une attitude religieuse nourrie au niveau individuel par la précarité et le chômage trouve dans TEO un appui empirique très limité<sup>42</sup>. Un état de santé moyen est plutôt associé à un surcroît de religiosité chez les immigrés d'Afrique centrale et guinéenne et chez les Européens, mais il ne l'est pas parmi les immigrés originaires de pays musulmans. S'agissant de l'expérience professionnelle au cours des cinq années passées, les immigrés européens qui ont eu plusieurs employeurs accordent moins d'importance à la religion, de même que ceux qui ont connu des phases de recherche d'emploi. Parmi les immigrés originaires d'Afrique centrale et guinéenne, une pluralité d'employeurs et des phases de chômage sont associées à un surcroît d'importance accordée à la religion – cela va dans le sens attendu. Parmi les personnes originaires du Maghreb, du Sahel et de Turquie, l'expérience de la précarité professionnelle n'a pas d'impact, c'est la situation de femme au foyer qui est associée, d'ailleurs très nettement, à un surcroît de religiosité. La religiosité subjective varie aussi avec le revenu par unité de consommation du ménage : elle est plus forte parmi les membres des ménages pauvres, notamment sahéliens, maghrébins ou turcs. Au total, les caractéristiques individuelles d'une fragilité sociale ou physique ne sont pas associées à un surcroît de religiosité.

42. Frank Van Tubergen et Jorunn Sindradottir (2011) observent dans le cadre d'une analyse multi-niveaux portant sur les immigrants en Europe que la religiosité est plutôt sensible à l'expérience du chômage.

GRAPHIQUE 6. – *Importance accordée à la religion selon que l'on a un seul ou deux parents immigrés, selon le quartier de résidence et l'origine culturelle : descendants d'immigrés, en 2008, (en %)*



*Champ* : Descendants d'immigrés d'Europe, d'Afrique centrale et guinéenne, du Maghreb, du Sahel et de Turquie, 18-50 ans.

*Lecture* : 19 % des descendants d'immigrés dont un des parents est originaire d'Europe, résidant hors ZUS, affirment que la religion est « importante » ou « très importante ».

*Source* : TEO, 2008.

En revanche, les caractéristiques collectives le sont. Ainsi, les quartiers classés « Zones urbaines sensibles » (ZUS), à la fois pauvres et marqués par une forte ségrégation ethnique, ont des caractéristiques qui renvoient à la précarité et à l'isolement des communautés d'origine. Le niveau de religiosité des immigrés habitant des quartiers marqués par le chômage est plus élevé que celui des ménages résidant ailleurs. Cela suggère qu'il y a d'autres mécanismes qu'une vulnérabilité individuelle. Pour les immigrés dont la confession est *minoritaire*, un contexte où la présence immigrée est forte, où la proportion des couples de même origine est élevée et où la sociabilité est locale<sup>43</sup> crée des synergies religieuses. Réciproquement, dans des quartiers mélangés, où les couples mixtes sont plus nombreux, où les enfants sont en situation de pluralisme normatif, l'importance accordée à la religion tend à diminuer.

Si l'influence du type de quartier sur la religiosité est faible ou nulle en ce qui concerne les descendants d'immigrés venus d'Afrique centrale et guinéenne et les descendants d'immigrés européens (Graphique 6)<sup>44</sup>, les immigrés et plus encore les descendants d'immigrés originaires du Maghreb, du Sahel et de Turquie vivant dans les quartiers ségrégués accordent plus d'importance à la religion que ceux qui sont dispersés dans des quartiers peu ségrégués. Le type de quartier interagit avec

43. Voir C. Beauchemin, C. Hamel, P. Simon, à paraître en 2014, *Trajectoires et origines : enquête sur la diversité des populations en France* (titre provisoire), Paris, Ined (collection Grandes Enquêtes).

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

la composition du ménage parental sur la religiosité de ceux qui sont originaires du Maghreb, du Sahel et de Turquie mais pas des autres. Ainsi, les variations de la religiosité subjective associées à l'isolement culturel se combinent avec celles qui dérivent des cadres de socialisation primaire. Ceci conduit à interroger les systèmes de valeurs des jeunes.

### ***Socialisation, dissonance normative et période d'arrivée en France***

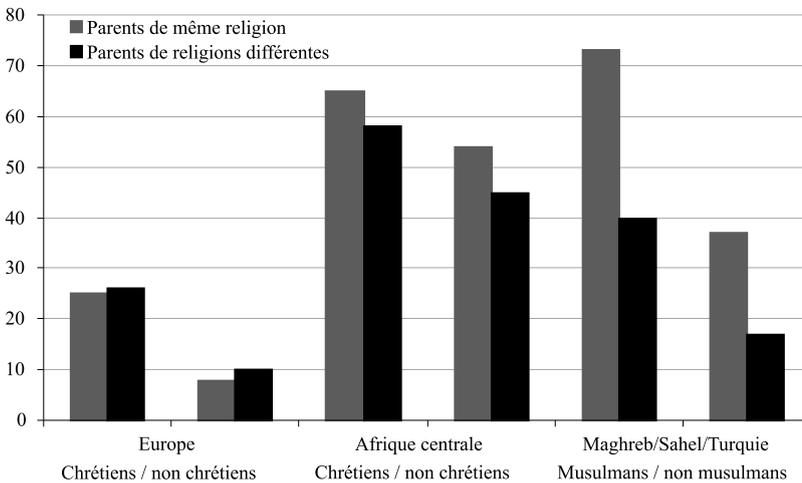
On sait que les dispositions religieuses acquises dans l'enfance, ou du moins inscrites au cours de la prime jeunesse, possèdent une certaine pérennité (Vertovec et Rogers, 1998) : cette période est donc d'un intérêt particulier. Beaucoup de travaux sur l'immigration soulignent l'importance de l'héritage intériorisé au moment de l'arrivée à l'âge adulte (Foner et Alba, 2008). Aux âges tendres, la socialisation est surtout familiale, durant l'adolescence les influences familiales et extrafamiliales se mêlent. Les immigrés ont été exposés à des normes diverses : celles qu'ils ont reçues enfants ou adolescents dans leur pays, auxquelles se sont mêlés de façon croissante les divers apports du pays d'accueil<sup>45</sup>. Pour les immigrés arrivés jeunes comme pour les descendants, les influences extrafamiliales précoces se réfèrent à deux pôles, la culture du pays d'origine et celle du pays hôte, qui peuvent être congruents ou dissonants à la fois en termes d'intensité des pratiques et d'orientation confessionnelle. L'hypothèse d'une d'interaction « passive » porte à croire que les individus en dissonance religieuse seront enclins à une attitude religieuse d'autant plus tempérée qu'ils auront été plus longtemps exposés aux attitudes séculières du pays hôte.

De même, le degré de religiosité subjective a toute raison d'être affaibli par les dissonances éventuelles entre les sources d'influence familiale. Ainsi, la religiosité est plus affirmée si les deux parents sont immigrés et non un seul d'entre eux. La non-congruence des croyances parentales, assez rare lorsque l'un des parents est chrétien ou irrégulier (10 %-20 %), devient très rare lorsque l'un des parents est musulman (2 %-5 %). Dans tous les cas, cette dissonance confessionnelle induit une atténuation de l'importance accordée à la religion, qui varie cependant selon les régions d'origine : son impact est le plus fort sur les groupes originaires des pays musulmans, tandis qu'il est le plus faible, ou inexistant, sur les groupes originaires d'Europe et d'Afrique centrale ou guinéenne.

Aussi les variations de la religiosité subjective des immigrés et descendants d'immigrés suivent-elles trois schémas distincts selon l'origine (Graphique 7). Parmi les descendants d'immigrés européens, la religiosité est deux fois plus importante chez ceux dont le père ou la mère est chrétien plutôt qu'irrégulier ou d'une autre confession : on ne fabrique des « chrétiens » que dans les familles où un des parents est un chrétien déclaré, mais la congruence entre les confessions de la mère et du père n'a pas d'incidence. Parmi les descendants d'immigrés venus d'Afrique centrale ou guinéenne, non seulement la congruence du message porté par les parents n'a pas beaucoup d'importance mais le fait que le père de l'enquêté se dise chrétien ou non affecte peu la religiosité d'Ego, comme si l'importance de la religion dépendait peu des conditions individuelles de socialisation. Parmi les

45. On l'observe effectivement : c'est en quelque sorte le processus de fond (voir par exemple par R. D. Alba et V. Nee, 2003).

GRAPHIQUE 7. – *Importance de la religion selon la région d'origine, la religion du père et la congruence des religions des parents, en 2008, (en %)*



*Champ* : Descendants d'immigrés d'Europe, d'Afrique centrale et guinéenne, du Maghreb, du Sahel et de Turquie, 18-50 ans.

*Lecture* : 26 % des descendants d'immigrés originaires d'Europe, dont le père est chrétien mais pas la mère, affirment que la religion est « importante » ou « très importante ».

Source : TEO, 2008.

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

Le plus souvent, on conçoit la socialisation comme une inscription « passive » : on peut aussi l'envisager d'une manière active et considérer les attitudes religieuses, notamment celles des secondes générations, comme une construction de soi en réponse à la situation vécue qui se compose avec le legs reçu. Faute de pouvoir dissocier les effets âge/période/cohorte avec une seule enquête, pour saisir ces interactions entre valeurs reçues et adoptées j'ai distingué des sous-groupes selon le contexte moral au moment de l'adolescence et introduit d'une manière explicite les interactions entre l'âge et les caractéristiques du contexte.

En effet, les modèles du Tableau 4 traitent de façon uniforme tous les individus d'une même origine géoculturelle, excluant les interactions entre périodes d'arrivée, génération et type d'ascendance (mixte ou non), et celles entre ces caractéristiques et l'âge. Or, on relève que les modèles utilisés n'ont pas du tout le même « pouvoir explicatif » d'un groupe d'origine à l'autre : faible pour les immigrés d'origine européenne (modèles 1 et 2), intermédiaire pour les immigrés originaires des pays d'Afrique chrétiens (modèle 4) et sensiblement plus fort pour les

immigrés venus des pays musulmans (modèles 3 et 5). La comparaison des coefficients des variables utilisées montre que celles qui contribuent le plus à différencier ce pouvoir explicatif sont l'âge, le statut à l'égard de la migration et l'ascendance.

La formalisation adoptée dans le Tableau 5 permet, au sein de chaque groupe d'origine, de distinguer des sous-groupes de répondants en distinguant les contextes de socialisation et de tester leurs interactions éventuelles avec l'âge. Ces sous-groupes ont été construits en croisant trois variables – le rapport à la migration (*i.e.* 1<sup>re</sup> ou 2<sup>e</sup> génération), l'identité ou la différence d'origine des deux parents et la période d'arrivée<sup>46</sup>. Pour les immigrés, la signification de la période d'arrivée définit des expériences différentes : elle sépare ceux qui sont arrivés avant 1974 (arrêt de l'immigration de travail), entre 1974 et 1983 (avant la mise en œuvre du titre de séjour long qui a réduit les risques des aller-retours en 1984), et la période 1984-1992 et l'après 1992 (moment de radicalisation des tensions entre musulmans et non-musulmans liée à la première guerre du Golfe)<sup>47</sup>. Pour les descendants d'immigrés, la date d'arrivée des parents n'a pas de sens direct. Toutefois, elle peut donner un indice sur le climat de religiosité de la famille, selon que les parents sont arrivés en 1962 ou avant, entre 1963 et 1974, de 1974 à 1983, ou après 1983. Chaque cohorte d'arrivée compte une diversité d'âges qui permet d'estimer des effets « âges/période de socialisation » spécifiques<sup>48</sup>. La partie aléatoire des modèles repose ainsi sur 15 sous-groupes.

La variable « âge » est traitée de façon continue, mais alors qu'on interprète le plus souvent l'âge en termes de position dans le cycle de vie, l'on prend ici une perspective différente. Ainsi, par exemple, avoir eu 20 ans en 2008 (date de l'enquête), c'est avoir été adolescent au début de la seconde guerre du Golfe et, dans cette perspective, l'âge dénote moins le vieillissement qu'une série de moments spécifiés par leur tonalité morale et politique<sup>49</sup>. Pour rendre compte des interactions éventuelles entre cette variable avec les caractéristiques des sous-groupes, j'ai recouru à deux types de modélisation (Tableau A3, en annexe). Dans la première, modèles 1 et 3, l'effet de la « période de socialisation » est identique dans chaque sous-groupe et donc indépendant de la distinction immigré/descendant d'immigré, du type d'ascendance (un ou deux parents immigrés) et de la période d'arrivée ; dans la seconde, modèles 2 et 4, on permet que les effets sur la religiosité de la variable « âge/période de socialisation » varient d'un sous-groupe à l'autre, au sein d'une même région d'origine<sup>50</sup>. Le Tableau 5 présente les écarts à la moyenne de l'importance accordée à la religion et son profil par « âge/période de socialisation » pour les deux sous-groupes d'origine suivant les modèles 2 et 4.

46. Nous avons testé une variante avec la zone de résidence en ZUS ou hors ZUS.

47. Cette dernière délimitation peut faciliter les comparaisons avec l'enquête MGIS, les autres délimitations des périodes d'arrivée ont été construites par l'équipe TEO.

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

49. Cela est d'autant plus justifié que nous ne disposons pas de données sur la religiosité dans les strates d'âge élevé.

50. Les modèles, estimés par la procédure *xtnlogit* de Stata, s'appuient sur des sous-groupes d'observations définis par la génération, l'ascendance et les cohortes d'arrivée en France, pour les deux plus nombreux groupes d'origine (immigrés européens et immigrés du Sahel, du Maghreb et de Turquie). On teste si les niveaux de religiosité sont identiques d'un sous-groupe à l'autre et, le cas échéant, si l'effet de l'âge sur la religiosité est variable entre ces sous-groupes.

TABLEAU 5. – *Écarts à la moyenne du logit de l'importance accordée à la religion (u<sub>o</sub>) et coefficients directeurs de la pente selon l'âge, immigrés et descendants d'immigrés (voir Tableau A4, en annexe)*

	Europe (modèle 2)		Maghreb, Sahel et Turquie (modèle 4)	
	Écarts à la moyenne générale de la religiosité	« Pentes » selon l'âge/ la période de socialisation	Écarts à la moyenne générale de la religiosité	« Pentes » selon l'âge/ la période de socialisation
<b>Immigrés arrivés en</b>				
1963-1973	0,29	-0,010	<b>0,26</b>	-0,012
1974-1983	-0,27	0,015	<b>0,23</b>	-0,009
1984-1992	-0,32	0,017	<b>0,47</b>	-0,009
> 1992	1,35	-0,027	<b>0,68</b>	-0,013
<b>Descendants ayant 1 ascendant immigré, arrivés en</b>				
< 1962	-0,96	0,010	0,16	-0,015
1963-1973	-1,2	0,018	0,23	0,020
1974-1983	-0,85	0,016	-0,39	-0,014
<b>Descendants ayant 2 ascendants immigrés, arrivés en</b>				
< 1962	-1,15	0,026	<b>1,72</b>	<b>-0,055</b>
1963-1973	0,59	-0,012	<b>1,97</b>	<b>-0,063</b>
1974-1983	0,82	-0,017	<b>1,43</b>	<b>-0,040</b>

*Champ* : Immigrés et descendants d'immigrés d'Europe, du Maghreb, du Sahel et de Turquie, 18-50 ans. Les variables contrôlées non présentées dans ce tableau sont le sexe et l'âge du répondant, la confession du père, la congruence religieuse entre les parents, l'activité de la mère, le revenu du ménage, l'importance de la présence des immigrés dans le quartier.

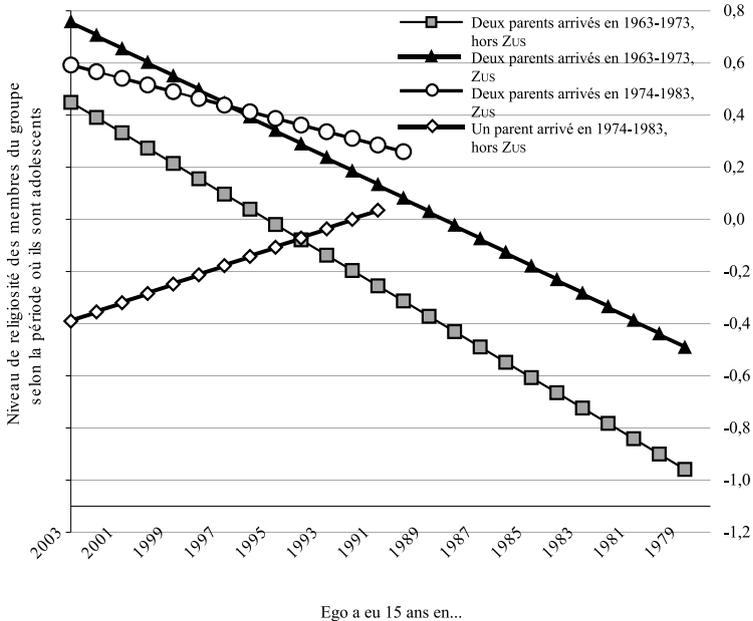
*Lecture* : Par rapport au niveau moyen de religiosité revendiquée, les descendants d'immigrés du Maghreb, du Sahel, de Turquie les plus jeunes, issus des cohortes parentales arrivées avant 1962 ou entre 1963 et 1973, accordent nettement plus d'importance à la religion que la moyenne des sous-groupes (respectivement +1,72 et +1,97) lorsqu'ils ont deux parents immigrés.

*Source* : TEO, 2008.

Si le niveau de pratique religieuse a décliné dans la plupart des pays d'origine des immigrés européens, il reste plus élevé qu'au sein du groupe majoritaire en France, surtout dans les cohortes anciennes. D'après le modèle 2, cela ne produit cependant pas systématiquement des écarts à la moyenne positifs chez les immigrés européens de ces cohortes (Tableau 5, modèle 2, écarts à la moyenne)<sup>51</sup>. Et chez les descendants dont un seul parent a immigré depuis un pays européen, les écarts à la moyenne témoignent même d'un recul de la religiosité en étant systématiquement négatifs, avec des effets « âge/période de socialisation » relativement ténus (les coefficients dépassent rarement |0,02|). L'effet de la période d'arrivée des parents sur la religiosité devient positif lorsque les deux parents sont arrivés après 1962, il est également peu sensible à l'âge. En somme, pour les descendants d'immigrés européens, les différences de religiosité en fonction de l'« âge/période de socialisation » sont faibles.

51. Le niveau élevé de l'écart à la moyenne dans la cohorte arrivée après 1992 pourrait tenir à un plus grand nombre d'immigrés venus de l'est de l'Europe.

GRAPHIQUE 8. – *Écarts à la moyenne du logit de la probabilité d'accorder de l'importance à la religion (partie aléatoire), selon l'ascendance, la période d'arrivée des parents et le quartier (modèle 4bis, tableau A4 en annexe) : Seconde génération originaire du Maghreb, du Sahel et de Turquie*



*Champ* : Descendants d'immigrés du Maghreb, du Sahel et de Turquie, 18-50 ans.

*Note* : À titre d'illustration, des profils par « âge/période de socialisation » du logit de la religiosité pour certains sous-groupes sont représentés (modèle 4bis, tableau A4 en annexe).

*Lecture* : Profils par « période de socialisation » du logit de la religiosité pour certains sous-groupes sont représentés (modèle 4). La pente plus faible dans la cohorte issue de deux parents immigrés arrivés entre 1974 et 1983 indique un affaiblissement de l'écart des attitudes entre aînés et cadets qui ont grandi dans un contexte de montée de la religiosité musulmane, par rapport aux descendants issus de cohortes plus anciennes.

*Source* : TEO, 2008.

Pour les immigrés du Maghreb, du Sahel et de Turquie, l'analyse suggère que ceux qui arrivent dans les vagues les plus récentes reflètent, dans leurs pratiques et leurs attitudes, l'affirmation croissante de l'islam dans ces sociétés du Sud<sup>52</sup> (Tableau 5, modèle 4 : les écarts à la moyenne sont croissants avec la période d'arrivée). Cependant, pour les descendants d'immigrés du Maghreb, Sahel et

52. La religiosité revendiquée en France est pour eux un élément de continuité avec leur vie dans le pays d'origine. Pour la plupart, ils ne se sont pas construits en s'opposant au courant central de leur société d'origine : la moindre religiosité que manifestent les cohortes d'immigrés les plus anciennes pourrait traduire le fait qu'elles ont été socialisées à un moment où la vitalité religieuse était moins forte.

Turquie, les niveaux moyens de religiosité définis par la cohorte d'arrivée des parents ne caractérisent pas bien les attitudes. La religiosité des descendants de deux parents immigrés venus des pays musulmans est extrêmement hétérogène selon la période de socialisation et la cohorte d'arrivée de leurs parents : les contrastes entre jeunes et aînés étant encore plus accentués dans les cohortes de parents arrivés entre 1963 et 1973 (écarts à la moyenne forts et pentes négatives fortes impliquant pour les plus âgés une réduction sensible de la religiosité : Tableau 5, modèle 4, italiques de la dernière colonne). Ces dynamiques contrastées sont illustrées par le Graphique 8 : au regard de la moyenne du groupe, le niveau estimé de religiosité des descendants d'un seul parent immigré du Maghreb, du Sahel et de Turquie est relativement faible et augmente avec l'ancienneté de la socialisation. Il est sensiblement plus élevé que la moyenne pour ceux qui ont deux ascendants immigrés (avec des différences selon la période de socialisation particulièrement fortes lorsque leurs parents sont arrivés avant 1974. Le fait d'habiter en ZUS induit seulement des écarts de niveaux.

Les parents arrivés avant 1974, ayant quitté leur pays avant le renouveau islamique, manifestent par les valeurs qu'ils favorisent chez leurs enfants un certain détachement religieux. On peut penser que les enfants d'immigrés âgés de près de 50 ans en 2008 sont entrés dans la vie adulte dans une atmosphère familiale d'irréligiosité relative : c'est cet éloignement de la religion que l'on enregistre chez les aînés de la seconde génération. La date d'arrivée des parents ne définit toutefois qu'un des paramètres du contexte de socialisation – la tonalité religieuse familiale – dont l'effet est supplanté, chez les plus jeunes, par les influences extrafamiliales, déterminées par le contexte moral du pays hôte lors de l'adolescence.

On pourrait objecter à cette interprétation d'un surcroît de religiosité que l'influence séculière n'a pas eu le temps de faire son effet sur ces jeunes. Mais alors cette influence séculière devrait aussi jouer pour les chrétiens d'origine africaine et ce n'est pas le cas (voir en annexe, le graphique A5. TEO. Importance accordée à la religion : personnes originaires d'Afrique centrale et guinéenne). Ce sont les jeunes musulmans qui accordent beaucoup d'importance à la religion, non les jeunes en général, et cette religiosité peut difficilement se réduire à un héritage transmis par des aînés qui, au contraire, quand ils sont en France depuis longtemps, accordent moins d'importance à la religion. Dans la période récente où l'affirmation de l'islam est forte et où, parallèlement, l'hostilité aux musulmans est marquée, la faiblesse du legs religieux transmis (moindre importance de la religion dans les cohortes de parents arrivés avant 1974) n'empêche pas une religiosité importante chez les descendants les plus jeunes de ces cohortes, qui se construit à partir des influences de la classe d'âge, des fréquentations du quartier (ZUS) et du contexte global. Cela conduit à envisager un processus où l'importance accordée à la religion, plutôt que de s'affaiblir dans les strates d'âge élevées, se renforce chez les jeunes issus de l'immigration de pays musulmans, socialisés

en France, ayant deux parents immigrés et vivant dans des quartiers ségrégués<sup>53</sup>. Par cette affirmation religieuse, ils se démarquent de leurs parents<sup>54</sup> dont, en 2008, ils prennent parfois le contrepied en adoptant ostensiblement les postures, sinon les pratiques, de l'islam. Tout se passe comme si les jeunes, appartenant à la seconde génération avaient reçu et intériorisé cette vitalité religieuse des pays d'origine plus encore que leurs parents, partis dans des contextes moins fervents. L'hostilité à l'islam du courant central en France produit ainsi une proximité intergénérationnelle et/ou transnationale qui va à rebours de la distance notée par Abdelmalek Sayad ([1979] 2006) il y a près de trois décennies. De là, vient l'idée d'interpréter leur forte religiosité comme une construction identitaire, en référence à leur situation ici et aux évolutions de l'islam hors de France.

### *Religiosité et affirmation identitaire*

Pour confirmer ou infirmer l'existence d'un lien entre l'importance accordée à la religion et les constructions identitaires chez les immigrés et les descendants d'immigrés, ont été prises en compte, dans une dernière série d'analyses (Tableau 6), des variables susceptibles de rendre compte de l'intensité de cette affirmation identitaire<sup>55</sup>. Les identifications au pays d'origine et au pays hôte sont saisies dans TEO par un accord ou un désaccord avec les affirmations « je me sens français », « je me sens turc », etc., qui témoignent de l'inscription de chacun dans les ensembles nationaux. J'ai utilisé une variable qui croise le fait de se sentir français et le gentilé (identité associée au pays de naissance des parents) pour ne pas préjuger d'une exclusivité des identifications : on peut se sentir à la fois d'ici et de là-bas. J'ai également pris en compte le degré d'ouverture transnationale des immigrés et descendants d'immigrés. La notion de transnationalisme fait référence à une grande variété de pratiques ou d'orientations sociales, économiques ou politiques exercées hors des frontières du pays de résidence. Les individus les plus actifs dans le domaine économique ont aussi souvent des orientations transnationales fortes dans les domaines symbolique, social ou politique. Afin de rendre compte de l'intensité de ces pratiques, deux scores ont été calculés : l'un

53. On a comparé les descendants d'immigrés âgés de 36-46 ans en 2008 et ayant été adolescents en France entre 1981 et 1991, aux descendants d'immigrés âgés de 20-30 ans en 1992, et socialisés en France à la même période : ils sont statistiquement membres d'une même cohorte suivie « longitudinalement ». Or, parmi les descendants d'immigrés algériens les plus âgés (les 1<sup>ers</sup> cités sont les 20-30 ans, les 2<sup>ds</sup> les 36-46 ans), la revendication d'une religion se maintient avec l'âge (2 parents immigrés : 70 %-68 %, 1 parent : 45 %-44 %) mais la pratique s'affaiblit (2 parents : 14 %-7 %, 1 parent : 6 %-3 %). Tandis que parmi les descendants d'immigrés venus d'Espagne et du Portugal, l'affirmation d'une identité religieuse est nettement plus faible chez les plus âgés (2 parents : 77 %-68 %, 1 parent : 64 %-53 %), et le niveau de pratique sensiblement égal et d'ailleurs très faible (2 parents : 6 %-7 % et

respectivement 1 parent : 3 %-4 % vont à la messe une fois par mois). Peut-on faire l'hypothèse que la durée de vie en France émousse la religiosité des 36-46 ans venus d'Espagne ou du Portugal, et n'a qu'un impact faible sur celle des descendants d'immigrés algériens ?

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

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

recouvre une dimension pratique (voyages dans les pays d'origine, envois d'argent, etc.), l'autre une dimension symbolique (échanges avec la famille au pays, attention à ce qui s'y passe, volonté d'y être inhumé). Chez les descendants d'immigrés, un haut score de transnationalisme affecte peu la fréquence de l'affirmation « je me sens français » tandis qu'il augmente fortement l'affirmation d'un gentilé – correspondant à l'origine des parents. Les deux variables ne sont cependant pas substituables, c'est pourquoi je les ai maintenues simultanément (les composantes mesurées du transnationalisme sont décrites en annexe).

TABLEAU 6. – *Importance accordée à la religion et gentilés en France : Odds ratios des variables concernant le sentiment d'avoir été discriminé, l'identification et le transnationalisme, Descendants d'immigrés*

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

*Champ* : Descendants d'immigrés d'Europe, d'Afrique centrale et guinéenne, du Maghreb, du Sahel et de Turquie, 18-50 ans. Sont contrôlées les variables : sexe, période d'arrivée des parents, âge, revenu, activité de la mère, confession du père, congruence des confessions des parents, ségrégation du quartier de résidence.

*Lecture* : L'odd ratio des descendants d'immigrés du Maghreb, Sahel et Turquie qui ne se sentent pas forcément français ("français + ou -") mais s'identifient au pays d'origine de leurs parents est de 2,53, en référence à ceux qui s'affirment "français ++" et se sentent éloignés du pays d'origine de leurs parents.

*Note* : \*\*\* p < 0,001 ; \*\* p < 0,01 ; \* p < 0,05.

*Source* : TEO, 2008.

Le sentiment d'avoir été discriminé joue un rôle faible dans la construction identitaire : la poussée de religiosité semble s'être opérée au cours des dernières décades chez les membres de minorités qui, sans ressentir d'hostilité généralisée<sup>56</sup>, ont besoin d'affirmer leur altérité. Les éléments d'affirmation de l'origine culturelle passent aussi par un recours aux médias et aux échanges interpersonnels *via* internet. Les influences de « là-bas » ne sont pas seulement véhiculées par l'héritage parental : elles prennent, dans le contexte actuel, un caractère à la fois

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

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

\*  
\* \*

Parmi les individus originaires de pays d'Afrique, et notamment des pays majoritairement musulmans, on observe une exaltation de la religiosité, du moins sous la forme d'une revendication de l'appartenance religieuse, même si cela ne se traduit pas toujours fortement en pratique. Les jeunes descendants de deux parents immigrés du Sud se construisent religieusement contre le courant majoritaire de la société hôte, mettant parfois à distance les influences parentales. Il y a pour eux, en France, une amplification plutôt qu'une atténuation de la religiosité. Cette amplification peut être interprétée comme une forme de socialisation conflictuelle ou minoritaire qui rappelle la *selective assimilation* d'Alejandro Portes et de Ruben Rumbaut (Portes et Rumbaut, [1990] 1996 ; 2001), impliquant, au moins dans certains domaines, le maintien de distances envers le pays hôte, si ce n'est une culture d'opposition. Des travaux menés au cours des dernières années montrent que l'on n'est pas nécessairement dans le « ou bien ou bien » mais qu'il existe des configurations où les identités d'origine favorisent l'acculturation matérielle et symbolique des immigrés : c'est l'aspect intégratif de l'affirmation des identités minoritaires<sup>57</sup>.

Au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle, l'effet de la sécularisation est supplanté, dans les plus jeunes classes d'âge des descendants d'immigrés originaires de pays musulmans, par une affirmation identitaire et/ou une adhésion à l'oumma musulmane que les pratiques transnationales symbolisent aussi. Les attitudes et les conduites de ces jeunes issus des immigrations du Sud dessinent un espace où l'affirmation religieuse se donne comme un idiome identitaire, mobilisant un héritage et une prise de position au sein d'un contexte saturé par les tensions dues à l'irruption de l'islam politique. Leur poussée de religiosité doit être pensée comme un aspect du renouveau des affirmations identitaires dans un monde qui connaît le basculement rapide des rapports Nord-Sud et une Europe qui voit son cycle de sécularisation arriver à épuisement.

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

On ne peut plus, aujourd'hui, penser que les descendants d'immigrés veulent « nous » ressembler en tout point, ni que les différences identitaires témoignent seulement d'un inachèvement de l'intégration. On peut vouloir s'accomplir dans les pays du Nord – par une bonne scolarisation, une maîtrise de la langue vernaculaire et une connaissance des fonctionnements administratifs<sup>58</sup> – tout en ayant une identité distincte. La diversité culturelle des sociétés européennes, en devenant une réalité, a tendu à disqualifier une vision de l'intégration comme effacement des différences, au profit d'une perspective où les identités ethniques ou culturelles tendent à se recomposer par des emprunts sélectifs à une pluralité d'espaces et de références. L'histoire enseigne que la proscription des croyances induit chez leurs dépositaires un maintien, parfois un renforcement, des identités spécifiques<sup>59</sup>. En Europe, aujourd'hui, la constitution d'identités minoritaires est devenue un enjeu majeur de ce que l'on peut appeler, avec Jürgen Habermas (2000), des sociétés post-nationales : les crispations xénophobes y illustrent la difficile émergence de formations sociales normativement ouvertes. Lors même que l'on est conscient de la vigueur de ces tensions, interpréter les différences culturelles – linguistiques, religieuses, morales – ne revient pas à mesurer les distances à un noyau central qui serait la référence, mais à comprendre les recompositions normatives sans les penser comme des résidus. Réussir ici et perdre en partie son identité, ou renforcer l'extranéité de son identité faute de gratification suffisante dans le pays d'accueil, n'est plus la seule alternative.

**Hugues LAGRANGE**

*Observatoire sociologique du changement (Osc)*  
Sciences Po – CNRS  
27, rue Saint-Guillaume  
75337 Paris Cedex 07

*hugues.lagrange@sciencespo.fr*

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

59. Ainsi, dans l'Empire romain après Constantin, le culte des divinités domestiques et les sacrifices se perpétuèrent longtemps ; les Marranes se constituent et s'affirment comme identité distincte avec l'Inquisition en Espagne et le comportement des catholiques en Ulster

témoigne de la force imprimée aux identités minoritaires par l'hostilité, le mépris et la répression. Le maintien des identités minoritaires, souvent cachées en raison de normes sociales répressives et en dépit des massacres et des persécutions, a parfois été ouvert, comme le montre des contextes anciens pluralistes tels que l'Empire ottoman et le système du *millet*.

## ANNEXE

### I. Définitions

Les réponses concernant l'importance accordée à la religion et à l'éducation religieuse relèvent de ce que William James ([1902] 1985) appelle des attitudes propositionnelles. Ce sont des assertions qui décrivent le degré d'adhésion ou de rejet à l'égard de propositions sur le monde, ou les rapports du sujet au monde, sans dénoter explicitement des pratiques ou d'une expérience. Elles n'ont pas le même statut que les réponses décrivant des pratiques<sup>60</sup>.

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

a. MGIS

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

P191 - Pratiquez-vous régulièrement, occasionnellement, jamais ?

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

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

b. TEO

R\_relsoi - Aujourd'hui, avez-vous une religion ? (+ laquelle)

R\_culte - Assistez-vous à des cérémonies religieuses ? (1f/s, 2, 1 ou 2f/m...)

R\_impvie - Quelle importance accordez-vous aujourd'hui à la religion dans votre vie ?

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

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

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

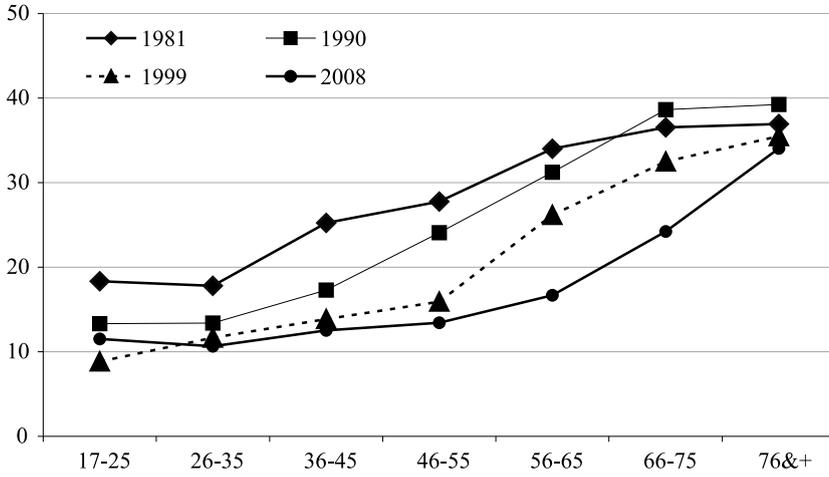
La corrélation entre ces items qui décrivent les attitudes et pratiques religieuses est donnée par la valeur de l'« alpha » de Crombach (en écartant la question R\_relsoi).

Covariance moyenne entre les items : 0,36 ; nombre d'items : 5 ; coefficient : 0,62.

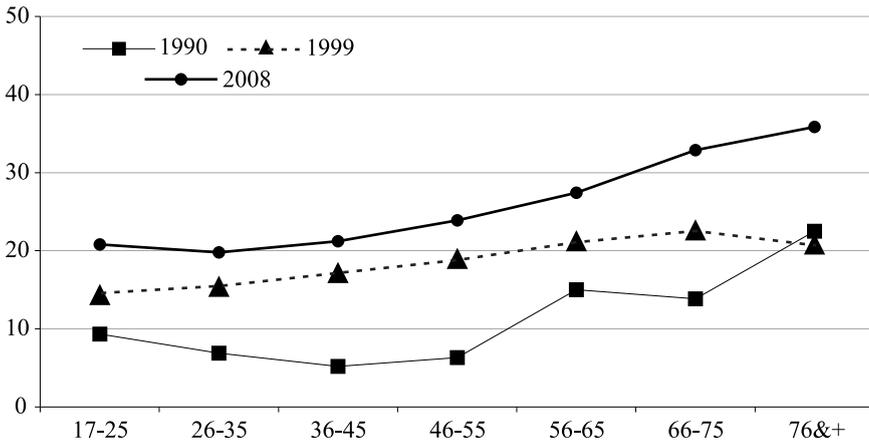
60. Cette distinction n'est pas de la même nature que l'opposition entre déclaratif et non déclaratif. Sauf exception, on ne dispose pas, avec les données d'enquête, d'observations des pratiques comme les comptages qu'un observateur peut faire en allant dans une paroisse. Mais, les énoncés d'un répondant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

2. Données complémentaires

GRAPHIQUE A1. – Evs. Pratique du culte au moins une fois par mois, selon l'âge, pays protestants d'Europe, (en %)

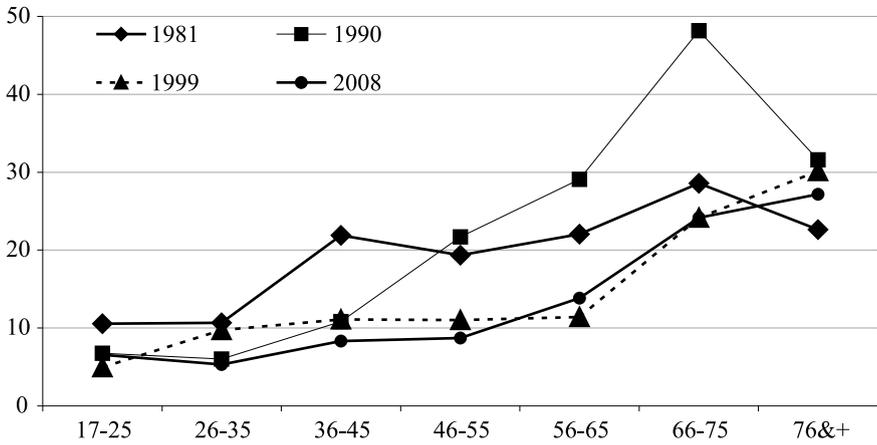


GRAPHIQUE A2. – Evs. Pratique du culte au moins une fois par mois, selon l'âge, pays orthodoxes d'Europe, (en %)

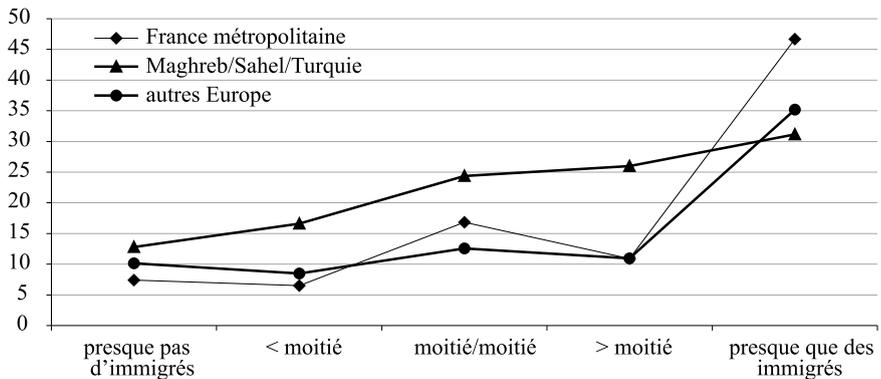


Le renouveau religieux des immigrés et de leurs descendants en France

GRAPHIQUE A3. – *Evs. Pratique du culte au moins une fois par mois, selon l'âge, en France, (en %)*



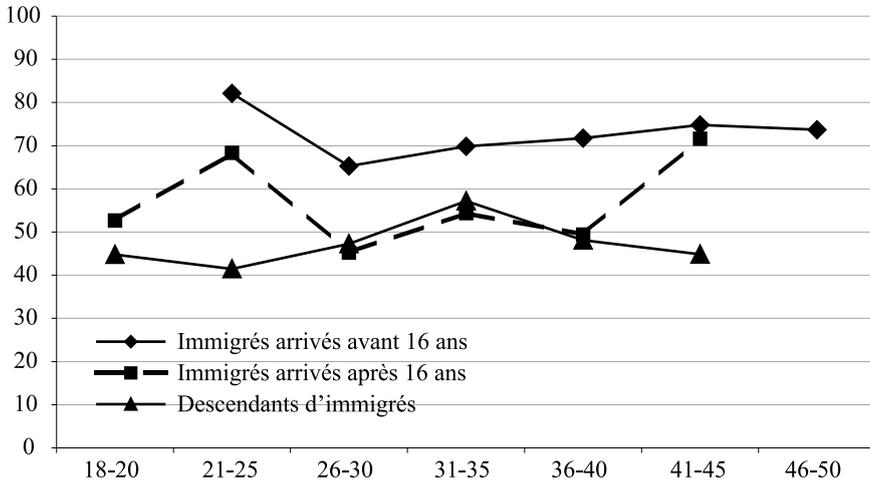
GRAPHIQUE A4. – *TEO. Port de signes religieux selon la composition du quartier de résidence et l'origine, femmes, (en %)*



Champ : Femmes immigrées, descendantes d'immigrés, groupe majoritaire, 18-50 ans.

Note : La qualification des quartiers qui figure en abscisse résulte des déclarations des répondants et est fortement corrélée avec les pourcentages d'étrangers calculés dans le recensement.

GRAPHIQUE A5. – *TEO. Importance accordée à la religion*  
*Personnes originaires d'Afrique centrale et guinéenne, (en %)*



Champ : 18-50 ans.

TABEAU A1. – *TEO. Importance de la religion selon les groupes d'origine*  
*Immigrés, descendants d'immigrés et groupe majoritaire en France, en 2008*

	Groupe majoritaire	Immigrés et descendants d'immigrés, pays d'origine			
		Europe	Maghreb/Sahel	Afrique centrale/golfe de Guinée (4)	Turquie
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
	<i>exp<sup>(b)</sup></i>	<i>exp<sup>(b)</sup></i>	<i>exp<sup>(b)</sup></i>	<i>exp<sup>(b)</sup></i>	<i>exp<sup>(b)</sup></i>
<b>Femmes</b> (vs hommes)	1,49***	1,44***	1,33***	1,62**	1,18
<b>Classes d'âge</b>					
18-20 ans	0,88	1,12	6,11***	0,89	3,84*
21-25 ans	0,47**	1,32	3,79***	0,75	2,51
26-30 ans	0,46**	1,21	2,51***	0,55	1,83
31-35 ans	0,74	0,99	1,99***	0,81	1,44
36-45 ans	0,74	0,86	1,22	0,79	0,90
41-45 ans	0,87	0,72*	1,03	1,16	0,96
46-50 ans	Réf.	Réf.	Réf.	Réf.	Réf.
<b>Diplôme</b>					
sans diplôme	Réf.	Réf.	Réf.	Réf.	Réf.
CEP/BEP	0,78	1,24	1,01	0,85	0,97
CAP/BEP	0,72	1,01	1,07	0,74	0,78
baccalauréat	1,11	0,83	1,23	0,83	0,74
> baccalauréat	1,02	1,00	1,25	1,12	1,12

Notes : \*\*\* p < 0,001 ; \*\* p < 0,01 ; \* p < 0,05. Sont contrôlées dans ces régressions les variables santé, précarité professionnelle, revenus du ménage et contexte du quartier.

TABLEAU A2. – *TEO. Importance accordée à la religion selon le pays d'origine : odds ratios âges et période d'arrivée, Immigrés et descendants d'immigrés*

	Pays d'origine : Europe		Pays d'origine : Maghreb, Sahel et Turquie	
	Immigrés	Descendants d'immigrés	Immigrés	Descendants d'immigrés
	<i>exp<sup>(b)</sup></i>	<i>exp<sup>(b)</sup></i>	<i>exp<sup>(b)</sup></i>	<i>exp<sup>(b)</sup></i>
<b>Femmes</b> (vs hommes)	1,38*	1,42**	1,49***	1,22*
<b>Arrivés</b>				
avant 1962				
de 1963 à 1973	<i>Réf.</i>		<i>Réf.</i>	
de 1974 à 1983	1,85**		1,28	
de 1984 à 1992	1,77**		1,57*	
après 1992	1,92**		1,75**	
<b>Parents arrivés</b>	.			
avant 1962		<i>Réf.</i>	.	<i>Réf.</i>
de 1962 à 1973	.	1,52**	.	0,96
de 1974 à 1983	.	1,84**	.	1,22
après 1983	.	1,09	.	1,32
<b>Immigrés âgés de</b>				
18-25 ans	1,37		1,53*	
26-30 ans	1,03		1,01	
31-40 ans	0,81		0,88	
41-50 ans	<i>Réf.</i>	.	<i>Réf.</i>	.
<b>Seconde génération</b>				
18-25 ans	.	0,53**	.	2,97***
26-30 ans	.	0,73*	.	2,10**
31-40 ans	.	0,69*	.	1,22
41-50 ans	.	<i>Réf.</i>	.	<i>Réf.</i>
Pseudo R2	0,055	0,060	0,093	0,180
Nombre d'observations	1 155	2 649	2 481	2 519

*Champ* : Immigrés et descendants d'immigrés, 18-50 ans. Sont contrôlées les variables revenu, activité de la mère, confession du père, congruence des confessions des parents, ségrégation du quartier.

*Lecture* : L'odd ratio des femmes immigrées originaires d'Europe est de 1,38, en référence aux hommes de cette même origine.

*Note* : \*\*\* p < 0,001 ; \*\* p < 0,01 ; \* p < 0,05.

TABLEAU A3. – *TEO. Importance accordée à la religion : coefficients de régression des modèles logistiques mixtes Immigrés et descendants d'immigrés originaires d'Europe et du Maghreb/Sahel/Turquie*

	Pays d'origine : Europe		Pays d'origine : Maghreb, Sahel et Turquie	
	(1)	(2)	(3)	(4)
<i>Effets fixes</i>				
Femmes (vs hommes)	0,35***	0,35***	0,28***	0,30***
Père chrétien (vs autre)	1,13***	1,13***	-	-
Père musulman (vs autre)	-	-	1,19***	1,19***
Parents de même religion (vs religions différentes)	-0,22	-0,22	1,05***	1,02***
Mère au foyer (vs active)	0,36	0,40	1,04***	1,04***
Revenu/UC				
< 600 €	0,48*	0,47*	0,69***	0,68***
600-999 €	0,49***	0,48***	0,52***	0,51***
1 000-1 499 €	0,39***	0,38***	0,21	0,22
1 500-1 599 €	0,32*	0,31*	0,29*	0,30*
≥ 2 000 €	Réf.	Réf.	Réf.	Réf.
Rang de l'Iris pour la présence immigrée dans le quartier				
6 premiers déciles	Réf.	Réf.	Réf.	Réf.
7 <sup>e</sup> décile	-0,17	-0,18	0,05	0,06
8 <sup>e</sup> décile	-0,09	-0,10	0,16	0,17
9 <sup>e</sup> décile	0,01	0,01	0,22	0,21
10 <sup>e</sup> décile (maximum)	0,27*	0,24#	0,54***	0,55***
Âge/période où Ego a 15 ans (variable continue)	0,00	-	-0,03***	-
Constante globale	-3,01***	-2,87***	-1,74***	-2,57***
Wald Chi2	167,2	254	423	395
N=	3804	3804	5000	5000
<i>Effets variables (entre sous-groupes)</i>				
Nombre de sous-groupes :	15	15	15	15
période d'arrivée, génération (immigrés/ descendants), nombre d'ascendants immigrés				
Écart type de la moyenne (sigma u_o) des groupes	0,37**	0,94*	0,25**	1,1***
Écart type du coefficient âge/période	-	0,02*	-	0,04***
Corrélation (sigma u_o ^ sigma_âge)	-	-0,94	-	-0,97
LR test modèle (vs effets fixes seuls)	63,9***	69,5***	22,7***	79,6***

Champ : Immigrés et descendants d'immigrés, 18-50 ans.

Note : \*\*\* p < 0.001 ; \*\* p < 0.01 ; \* p < 0.05 ; # p < 0.1.

Lecture : La partie fixe présente les coefficients associés à une influence directe des variables interprétatives sur la variable d'intérêt (importance accordée à la religion). La partie variable représente l'écart type du niveau de religiosité entre les sous-groupes définis par la génération, l'ascendance, le quartier, etc., et l'écart type des interactions entre âge/période de socialisation et sous-groupes (ces interactions sont interprétées comme des « pentes »).

TABLEAU A4. – *TEO. Écart à la moyenne du logit de l'importance accordée à la religion (u\_o) et coefficients directeurs de la pente selon l'âge (partie aléatoire, modèle 4bis)*  
*Immigrés et descendants d'immigrés originaires du Maghreb, du Sahel et de Turquie*

	Immigrés et descendants d'immigrés originaires du Maghreb, du Sahel et de Turquie			
	résident en ZUS		résident hors ZUS	
	Écart à la moyenne	Pente par âge/période	Écart à la moyenne	Pente par âge/période
Immigrés arrivés en				
1974-1983	0,11	-0,003	0,17	-0,011
1984-1992	0,76	-0,022	0,17	-0,002
> 1992	0,76	-0,018	0,40	-0,009
Descendants ayant 1 ascendant immigré, arrivé en				
1963-1973	-0,12	0,003	0,39	-0,032
1974-1983	0,21	-0,005	-1,10	0,035
1984-1992	-0,15	0,004	0,57	-0,016
Descendants ayant 2 ascendants immigrés, arrivés en				
1963-1973	1,80	-0,052	1,62	-0,058
1974-1983	1,10	-0,026	1,27	-0,041
1984-1992	1,42	-0,04	0,48	-0,013

Champ : 18-50 ans.

Lecture : voir Graphique 8, p. 228.

### 3. Dimensions du transnationalisme dans TEO 2008

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

2/ Dimension relationnelle : Contacts personnels par lettre, téléphone ou internet hors métropole, visites en région d'origine de l'enquêté ou de ses parents, usage des médias de la région d'origine de l'enquêté ou de ses parents, intérêt pour la vie politique de la région d'origine de l'enquêté ou de ses parents.

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

### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALBA R. D., NEE V., 2003, *Remaking American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

BEAUCHEMIN C., HAMEL C., SIMON P. (à paraître, 2014), *Trajectoires et origines : enquête sur la diversité des populations en France* (titre provisoire), Paris, INED.

- BERGER P. (dir.), 1997, « Epistemological Modesty », *The Christianity Century*, 29 octobre.
- , 2001, *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard.
- BRÉCHON P., 2009, « Introduction » dans M. HALLER, R. JOWELL ET T.W. SMITH, *The International Social Survey Programme 1984-2009, Charting the Globe*, Londres, Routledge.
- CROUCH C., 1999, *Social Change in Western Europe*, Oxford, Oxford University Press.
- DARGENT Cl., 2010, « La population musulmane de France : de l'ombre à la lumière ? », *Revue française de sociologie*, 51, 2, p. 219-246.
- DAVIE G., 1994, *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*, Oxford, Blackwell.
- , 2002, *Europe, the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton, Longman and Todd.
- FONER N., ALBA R., 2008, « Immigrant Religion in the US and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion? », *International Migration Review*, 42, 2, p. 360-392.
- GAUCHET M., 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.
- HABERMAS J., 2000, *Après l'Etat-nation, une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard.
- HALMAN L., DRAULANS V., 2006, « How Secular is Europe? », *The British Journal of Sociology*, 57, 2, p. 263-288.
- HALLER M., JOWELL R., SMITH T.W., 2009, *The International Social Survey Programme 1984-2009, Charting the Globe*, London, Routledge.
- HERVIEUX-LÉGER D., 1999, *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- HÖLLINGER F., HALLER M., 2009, « Decline or Persistence of Religion? ... Around the World » dans M. HALLER, R. JOWELL, T.W. SMITH, 2009, *The International Social Survey Programme 1984-2009, Charting the Globe*, Londres, Routledge.
- HOUTMAN D., MASCINI P., 2002, « Why Do Churches Become Empty While New-Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 3, p. 455-473.
- JAMES W., [1902] 1985, *Varieties of Religious Experience*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- KEPEL G., 2004, *Fitna : guerre au cœur de l'Islam*, Paris, Gallimard.
- LAMBERT Y., MICHELAT G., 1992, *Crépuscule des religions chez les jeunes. Jeunes et religions en France*, Paris, L'Harmattan.
- MALIEPAARD M., GIJSBERTS M., 2012, *Moslim in Nederland*, La Haye, Netherlands Institute for Social Research, SCP.
- MEDDEB A., 2002, *La maladie de l'islam*, Paris, Le Seuil.
- NORRIS P., INGLEHART R., 2004, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PORTES A., RUMBAUT R., [1990] 1996, *Immigrant America: A Portrait*, Berkeley (CA), UCLA Press.
- PORTES A., RUMBAUT R., 2001, *Legacies: The Story of the Second Generation*, Berkeley (CA), UCLA Press.
- POTNAM R., CAMPBELL D., 2010, *American Grace: How Religion Divides and Unites US*, New York, Simon & Schuster.

- REDISSI H., 2006, *Le pacte de Najdj, ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Le Seuil.
- ROY O., 2004, *Globalised Islam, The search for a New Ummah*, Londres, Hurst & Company.
- RUMBAUT R. 1996, « The Crucible Within: Ethnic Identity, Self-Esteem, and Segmented Assimilation Among Children of Immigrants », *International Migrations Review*, 28, 4, p. 748-794.
- SAYAD A. [1979] 2006, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 2 : Les enfants illégitimes*, Paris, Éditions Raisons d'agir.
- TAYLOR Ch., 2011, *L'Âge séculier*, Paris, Le Seuil.
- TRIBALAT M., 1995, *Faire France : une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte.
- TRIBALAT M., KALTENBACH J-H., 2002, *La république et l'islam : entre crainte et aveuglement*, Paris, Gallimard.
- TRIBALAT M., RIANDEY B., SIMON P., 1996, *De l'immigration à l'assimilation, enquête sur les populations d'origine étrangère en France*, Paris, La Découverte/INED.
- VAN TUBERGEN F., 2006, « Religious Affiliation and Attendance Among Immigrants in Eight Western Countries: Individual and Contextual Effects », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45, 1, p. 1-22.
- VAN TUBERGEN F., SINDRADOTTIR J., 2011, « The Religiosity of Immigrants in Europe: A Cross-National Study », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50, 2, p. 272-288.
- VERTOVEC S., ROGERS A. (eds.), 1998, *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, Aldershot, Ashgate.
- WATERS M.-C., JIMENEZ T., 2005, « Assessing Immigrant Assimilation: New Theoretical and Empirical Challenges », *Annual Review of Sociology*, 31, p. 105-125.
- WEBER M. [1921] 1996, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.