



**HAL**  
open science

# Les musulmans déclarés en France : affirmation religieuse, subordination sociale et progressisme politique

Claude Dargent

► **To cite this version:**

Claude Dargent. Les musulmans déclarés en France : affirmation religieuse, subordination sociale et progressisme politique. Les Cahiers du CEVIPOF, 34, pp.42, 2003. hal-03458659

**HAL Id: hal-03458659**

**<https://sciencespo.hal.science/hal-03458659>**

Submitted on 30 Nov 2021

**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 - ShareAlike 4.0 International License

Les musulmans déclarés en France :  
affirmation religieuse, subordination sociale  
et progressisme politiques

Claude Dargent

Chercheur à l'Observatoire Interrégional du Politique (OIP)



## Sommaire :

1. L'affirmation religieuse des musulmans sur la période récente \_\_\_\_\_ 6
2. La subordination sociale des musulmans déclarés \_\_\_\_\_ 18
3. Le progressisme politique des musulmans déclarés \_\_\_\_\_ 29

On le souligne fréquemment : l'islam<sup>1</sup> est devenu aujourd'hui la deuxième religion de France, loin certes après le catholicisme, mais désormais devant le protestantisme. Les estimations existantes situent le nombre des musulmans en France à l'intérieur d'une fourchette de 3,5 à 5 millions de personnes, le chiffre le plus courant pour les dernières années du XXe siècle étant un peu supérieur à 4 millions.

Les évaluations de Rémy Leveau<sup>2</sup> et d'Alain Boyer<sup>3</sup> permettent d'esquisser la répartition par origine géographique de ces musulmans de France. Entre deux et trois millions d'entre eux sont d'origine maghrébine<sup>4</sup> : de 1 à 1,6 million viennent d'Algérie, de 800 000 à un million du Maroc, de 350 à 500 000 de Tunisie. Il faut leur ajouter 400 à 500 000 musulmans du Proche-Orient (notamment Turcs<sup>5</sup>), et de 250 000 à un demi million d'Africains de l'ouest ou de l'océan indien<sup>6</sup>. Enfin, il faut tenir compte également de plusieurs dizaines de milliers d'Asiatiques, de quelques milliers de convertis d'origine française - et de 300 à 400 000 clandestins....

Cette grande marge d'incertitude tient à l'absence de source vraiment fiable sur ce sujet. Depuis la disparition de la colonne religieuse dans les recensements après 1872<sup>7</sup>, on ne dispose plus de données issues de la statistique publique portant sur les religions. Or, l'autre source quantitative que constituent les sondages ne dénombre curieusement que bien peu de musulmans. Ainsi, les enquêtes réalisées par le CEVIPOF sur le dernier quart du XXe siècle chiffrent à moins de 1% la population musulmane en France – un poids cette fois inférieur à celui des protestants.

---

1. L'usage veut que l'on écrive Islam avec une majuscule quand il s'agit du domaine géographique considéré, et avec une minuscule quand il est question de la religion.

2. Rémy Leveau, " France : changements et continuité de l'islam ", dans Rémy Leveau, Khadija Mohsen-Finan et Catherine Wihtol de Wenden dir., L'islam en France et en Allemagne : identités et citoyennetés, Paris, La Documentation française, 2001, p. 53.

3. Alain Boyer, l'islam en France, Paris, PUF, 1998 ; haut fonctionnaire, cet auteur s'appuie sur des évaluations issues du ministère de l'intérieur.

4. à rapprocher des 1,1 millions d'habitants qui détiennent une des trois nationalités maghrébines selon le recensement de 1999 ; [http://www.recensement.insee.fr/FR/ST\\_ANA/F2/NATALLNAT2ANAT2A2F2FR.html](http://www.recensement.insee.fr/FR/ST_ANA/F2/NATALLNAT2ANAT2A2F2FR.html)

5. 110 000 personnes ont toujours la nationalité turque dans le recensement de 1999 ; ibid.

6. 360 000 étrangers hors Union européenne, Maghreb et Turquie au dernier recensement.

7. Le recensement de 1872 est le dernier à s'intéresser à la religion des Français. La Troisième République supprime en effet cette question en invoquant l'argument du caractère privé de ce sujet.

L'appartenance religieuse en France à la fin du XXe siècle<sup>8</sup>

	1978	1988	1995	1997
<b>catholiques</b>	81,9	81,9	74,7	72,9
<b>protestants</b>	2,2	1,9	2,3	2,2
<b>juifs</b>		0,4	0,4	0,6
<b>musulmans</b>		<b>0,6</b>	<b>0,8</b>	<b>0,7</b>
<b>autre religion</b>	1,5	2,0	1,2	0,9
<b>sans religion</b>	13,7	12,9	19,2	22,2
<b>sans réponse</b>	0,8	0,4	1,3	0,6
<b>total</b>	100	100	100	100

Enquêtes CEVIPOF<sup>8</sup>

Comment expliquer cette discordance entre ces données d'enquêtes et les chiffres, même imprécis, dont on dispose sur les musulmans de France ? Dans le cas que nous venons d'évoquer, une première explication tient au fait que les enquêtes du CEVIPOF ne prennent en compte que les inscrits sur les listes électorales. Appliqué à un corps électoral de quelque 40 millions de personnes, le taux obtenu renvoie à environ 300 000 personnes. Certes, une part notable de la population musulmane de France est de nationalité étrangère, ce qui lui interdit de figurer sur ces listes dans l'état actuel de notre droit électoral. Si on estime à un sur deux la proportion de musulmans de nationalité étrangère résidant en France comme nous y conduit l'évaluation de Bruno Étienne<sup>9</sup>, il faut alors doubler la population obtenue ; même en ajoutant une proportion de mineurs plus élevée que dans le reste de la population, on voit qu'on reste bien loin des évaluations usuelles de plusieurs millions de musulmans.

Au-delà de la nationalité étrangère, il faut donc mobiliser d'autres explications. On peut en particulier formuler l'hypothèse d'une sous-inscription des musulmans français sur les listes électorales, un peu sur le modèle de l'abstentionnisme élevé que prêtait Alain Lancelot aux protestants il y a trente-cinq ans<sup>10</sup> : leur religion minoritaire les éloignerait de l'intégration sociale dont le vote est un symptôme et un attribut.

Mais force est de constater que ces deux explications ne suffisent pas à rendre compte de la très forte sous-représentation des musulmans dans les sondages en France. Ainsi, les enquêtes réalisées par l'Observatoire interrégional du politique ont pendant longtemps abouti à la même sous-estimation flagrante<sup>11</sup>. Or, ces enquêtes s'intéressent à l'ensemble de la population et non aux seuls inscrits sur les listes électorales.

8. avec le CIDSP et le CRAPS en 1997.

9. qui, se fondant sur les travaux de l'Observatoire du religieux d'Aix-en-Provence, chiffre dans une fourchette de 1,8 à 2 millions le nombre de citoyens français musulmans ; Bruno Étienne, article « Musulmans », dans Pascal Perrineau et Dominique Reynié dir., Dictionnaire du vote, Paris, PUF, 2001, p. 678 ; voir aussi pour un ordre de grandeur analogue : Alain Boyer, op. cit., p. 20.

10. Alain Lancelot, L'Abstentionnisme électoral en France, Paris, Armand Colin, 1968, p. 212-213. Pour une discussion de cette analyse, voir : Claude Dargent, " L'appartenance et la pratique religieuses comme indicateurs socio-politiques : l'exemple des protestants français ", dans Elisabeth Dupoirier, Jean-Luc Parodi dir., Les Indicateurs socio-politiques, Paris, l'Harmattan, 1997, p. 225 ; Claude Dargent, Les protestants français : marginaux ou précurseurs ?, Payot, à paraître, 2003.

11. Mieux : les musulmans semblent moins nombreux encore selon cette source qu'au vu de la précédente – en tout cas jusqu'en 1995. Probablement faut-il voir là les effets du détail des niveaux de pratique catholique dans la question posée par l'OIP qui permet aussi d'évaluer le nombre de musulmans – à la différence des enquêtes du Cevipof, qui posent deux questions successives. Cela aboutit à privilégier l'affiliation au catholicisme. En principe, cette façon de faire ne devrait rien changer au résultat ; mais les études menées ont depuis longtemps établi que ce genre de disproportion modifie les données agrégées ainsi recueillies : en réaffirmant en quelque sorte dans le libellé même de la

Appartenance et pratique religieuses en France (1985-1995)<sup>12</sup>

	1985	1989	1991	1992	1995
catholiques allant à la messe. chaque semaine	9,0	8,0	7,0	6,8	6,1
catholiques allant à la messe quelques fois par mois	8,9	7,5	6,5	6,2	6,9
catholiques allant à la messe pour les grandes fêtes	25,1	24,4	26,8	25,9	24,5
catholiques non-pratiquants	39,5	42,2	39,1	40,7	38,7
protestants	1,6	1,4	2,2	2,0	2,2
juifs	0,6	0,6	0,7	0,7	0,7
musulmans	<b>0,3</b>	<b>0,2</b>	<b>0,3</b>	<b>0,6</b>	<b>0,9</b>
autres religions	1,2	1,7	1,4	1,8	1,4
sans religion	13,1	13,2	14,2	14,0	17,0
sans réponse	0,7	0,7	1,7	1,4	1,6
<b>total</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux

Au vu des chiffres couramment avancés, et quelle que soit donc leur source, les différentes enquêtes traduisent donc une sous évaluation manifeste de la population musulmane de France. On peut trouver deux raisons à cela. En premier lieu, les musulmans semblent avoir du mal à se décrire comme tels à l'occasion des enquêtes d'opinion. Compte tenu de la force de l'identité religieuse des fidèles de l'islam, il est peu probable qu'ils se déclarent massivement « sans religion » ou bien comme relevant d'une « autre religion ». Ils peuvent cependant constituer une part significative des « sans réponse » à cette question, qui ont notablement crû dans les années quatre-vingt-dix. Mais la raison principale de cette importante distorsion se trouve probablement en amont : les musulmans semblent faire preuve d'un important refus de répondre aux enquêtes.

Cette sous-déclaration des musulmans de France est en soi-même un phénomène social digne d'intérêt. Mais il se trouve, comme on va le voir, que la situation a tendance à évoluer notablement ces dernières années – ce qui constitue également un sujet de réflexion.

question que la France est d'abord un pays de tradition catholique – même si c'est conforme à la réalité religieuse - on rend plus difficile l'aveu de l'affiliation aux religions minoritaires – et donc notamment à l'islam.

12. en 1985, 1989 et 1991, les données sont issues de l'enquête nationale conduite sur 2000 personnes. Ensuite, elles sont tirées des enquêtes régionales pondérées par l'importance de la population des grandes régions françaises. La question posée est " Etes-vous :

- catholique allant à la messe chaque semaine

- catholique allant à la messe quelques fois par mois, etc...

# 1. L'affirmation religieuse des musulmans sur la période récente

La faible visibilité des musulmans dans les enquêtes constitue en soi-même un paradoxe. La présence de l'islam en France est en effet ancienne. Certains musulmans venus de l'empire colonial, combattants de la Première guerre mondiale, sont restés en métropole dans l'entre-deux-guerres. Cette période est aussi celle d'une première immigration de fidèles de l'islam, venus notamment des départements algériens. Ainsi, le recensement de 1936 identifie 84 000 Nord-Africains (essentiellement musulmans) sur le sol métropolitain.

Bien sûr, ce sont les trente glorieuses qui donnent une impulsion décisive à l'immigration en provenance d'Afrique du Nord. En 1968, le recensement identifie 610 076 Maghrébins en France. Pour autant, cette population élevée dans l'islam est souvent bien éloignée de la religion de ses pères. Comme le relève Magali Morsy, dans les années 60, « la foi refoulée des musulmans implique une pratique religieuse privée intériorisée, parfois même honteuse », qui se traduit alors pas un fort recul de la pratique cultuelle. « La France en tirera une leçon rassurante : elle postule une rapide atténuation pour ne pas dire une disparition de la spécificité religieuse » des musulmans<sup>13</sup>.

Mais un virage s'amorce à la fin des années soixante, et se poursuit durant la décennie suivante. Au plan purement démographique, le regroupement familial prend progressivement le relais de l'immigration économique, interdite à partir de 1974, à cause du chômage qui accompagne la crise économique. Voilà qui change largement le visage de la population venue du Maghreb mais aussi d'Afrique noire : désormais, elle se trouve de moins en moins composée exclusivement d'hommes, jeunes travailleurs célibataires, et de plus en plus de familles avec enfants. C'est donc la fin du modèle migratoire dit de la « noria », où les immigrés, célibataires, venaient travailler quelques années afin de se constituer un pécule qu'il rapportaient en retournant définitivement dans leur pays, tandis qu'il étaient remplacés en France par une nouvelle génération plus jeune. Beaucoup d'immigrés travaillant en France préfèrent désormais y rester, plutôt que de retourner dans leur région d'origine sans donc être assuré de pouvoir revenir ni d'être remplacés par un membre de leur famille.

En second lieu, la mutation religieuse est tout aussi manifeste. A partir du moment où la France n'est plus conçue comme un lieu de passage mais comme un pays d'accueil définitif, il est logique que les musulmans réclament l'installation de certains des attributs de la vie sociale de leur pays d'origine, à commencer par les salles de prière.

Surtout, à rebours de l'évolution qui se dessinait dans les années soixante, l'affirmation religieuse s'opère progressivement dans les années soixante-dix. Elle se réalise sous la forme d'un « sous produit » de luttes sociales où l'islam est redécouvert par les immigrés comme le seul principe identitaire leur permettant de se constituer en tant que collectif<sup>14</sup>. C'est le cas d'abord dans les conflits du travail qui naissent lors du passage du fordisme à l'automatisation, parce que cette évolution tend à supprimer les emplois d'OS qu'occupaient fréquemment les immigrés musulmans, notamment dans l'automobile, durant les années soixante-dix. Ce processus affecte en effet considérablement leurs conditions de travail voire leur emploi même. Cette affirmation identitaire se traduit alors par la revendication de lieux de prière dans les ateliers, d'aménagement du temps de travail permettant le respect des obligations religieuses, par l'émergence d'"imams d'ateliers" etc. Sans remettre en cause finalement les suppressions d'emplois à moyen terme, ces actions collectives ont permis d'aménager les

13. Magali Morsy, *Demain l'islam de France*, Paris, Mame, 1993, p. 122.

14. Rémy Leveau, « France : changements et continuité de l'islam », dans Rémy Leveau, Khadija Mohsen-Finan et Catherine Wihtol de Wenden dir, op. cit., p. 52-53.

transitions - et surtout, pour ce qui nous occupe, ont contribué à une renaissance musulmane dans cette population largement " désislamisée " <sup>15</sup>.

Il en va de même des grèves de loyer dans les foyers de travailleurs des années soixante-dix qui participent également de cette renaissance musulmane. Elle s'accompagne d'une revendication : l'aménagement de salles de prière dans les foyers de travailleurs de la SONACOTRA <sup>16</sup>. Et l'habitat collectif y conduit bientôt à instaurer en outre un certain contrôle social en matière de comportements sociaux et culturels (interdiction de l'alcool, observance du Ramadan, régularité de la prière,...).

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

Il en va de même durant les années quatre-vingt. Il est vrai que, si la réaffirmation identitaire se poursuit chez les musulmans de France, elle s'accompagne d'un phénomène dont la portée est très largement différente pour ce qui nous occupe. A partir de 1983 en effet naît ce qu'on a appelé le mouvement beur, avec la marche pour l'égalité qui réunit un certain nombre de jeunes issus des quartiers défavorisés, notamment dans la banlieue de Lyon. Son succès initial n'est pas négligeable. Mais cette mobilisation se veut fondamentalement laïque. Il est dès lors compréhensible que ce mouvement soit sans effet sur les données auxquelles nous nous intéressons.

En fait, c'est dans les toutes dernières années du XXe siècle qu'une évolution est perceptible dans les contours apparents de l'islam de France. Ainsi, dans l'enquête réalisée par l'OIP en partenariat avec les Conseils régionaux en 2001, on compte 235 musulmans déclarés dans les quelques 13400 entretiens réalisés, soit 1,8% de l'échantillon.

#### Les musulmans et les autres religions en France aujourd'hui<sup>17</sup>

	1998	1999	2000	2001	total
<b>catholiques</b>	71,0	67,9	67,9	66,2	68,2
<b>protestants</b>	2,2	2,3	2,3	2,3	2,3
<b>musulmans</b>	<b>0,9</b>	<b>1,2</b>	<b>1,7</b>	<b>1,8</b>	<b>1,4</b>
<b>autre religion</b>	1,6	1,6	1,6	1,5	1,6
<b>sans religion</b>	22,8	25,1	25,2	26,8	25,0
<b>nsp</b>	1,5	1,9	1,3	1,5	1,5
	100 (12655)	100 (12647)	100 (13400)	100 (13352)	100 (52054)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux

15. Gilles Kepel, Des mouvements islamistes au néo-communautarisme, dact., Institut d'Études Politiques de Paris, 1993, p. 151.

16. Société nationale de construction de logements pour les travailleurs ; Stéphane Courtois, Gilles Kepel, « Musulmans et prolétaires », dans Rémy Leveau, Gilles Kepel, Les musulmans dans la société française, Paris, Presses de la FNSP, 1988, p. 28.

17. Les régions concernées par le dispositif d'enquête OIP sont les mêmes sur ces quatre années, à ceci près que la Franche-Comté l'a rejoint en 1999, année où la région Rhône-Alpes l'a quitté pour y revenir en 2000. Bien que de nombreux musulmans habitent dans cette région, la hausse constatée en 2000 ne peut lui être attribuée : elle ne joue que sur un dixième de point sur le total France.

Certes, ce chiffre est inférieur à celui que livre la même source pour les protestants : 2,3%. Mais la croissance depuis quatre ans des musulmans identifiés dans les enquêtes est néanmoins impressionnante. Tandis que le catholicisme, très largement dominant, s'érode année après année, que les " sans religion " progressent en parallèle, que les protestants restent remarquablement stables, les musulmans déclarés augmentent de façon considérable : leur poids a doublé en 4 ans dans les enquêtes, passant de 0,9% en 1998 à 1,8% en 2001<sup>18</sup>.

Ce résultat est conforté par une autre source : l'enquête CEVIPOF 2002, qui confirme à la fois l'évolution brutale (un doublement en 5 ans) et le niveau d'arrivée, qui atteint désormais quelque 2% de la population.

#### L'appartenance religieuse en France au tournant du XXe siècle

	1997 <sup>19</sup>	2002 <sup>20</sup>
<b>catholiques</b>	72,9	67,9
<b>protestants</b>	2,2	2,3
<b>juifs</b>	0,6	0,5
<b>musulmans</b>	<b>0,7</b>	<b>2,0</b>
<b>autre religion</b>	0,9	1,3
<b>sans religion</b>	22,2	25,3
<b>sans réponse</b>	0,6	0,7
<b>total</b>	100	100

Mais quelles sont les origines d'une évolution si rapide ? Cette augmentation est pour une part la conséquence de la croissance du nombre de musulmans en France. En cela, elle est d'abord imputable à l'accroissement naturel et à l'immigration.

18. Michèle Tribalat conteste l'instrument de l'enquête spécifique réalisée sur les musulmans, dont on a cinq exemples en France jusqu'à présent (IFOP 1989, 1994 et 2001, Louis Harris 1995 et SOFRES 1998). Elle avance l'ignorance où l'on se trouve de la composition par sexe, âge et catégorie socioprofessionnelle – et nationalité – des musulmans de France compte tenu de l'absence de données issues du recensement pour les religions. Surtout, elle souligne que, pour des raisons de coût, les enquêteurs sont très tentés de multiplier les entretiens en face à face dans les zones de fortes concentration musulmane, négligeant les parties du territoire où les fidèles de l'islam sont plus dispersés, et obérant ainsi la représentativité des données recueillies.

Les enquêtes de l'OIP sur lesquelles nous nous appuyons n'encourent pas les mêmes reproches. L'analyse secondaire de données portant sur la population générale dans le but d'identifier le poids et les caractéristiques de la population musulmane de France échappe en effet à ces critiques. D'une certaine façon, notre échantillon de musulmans est aléatoire, puisque constitué au hasard, à l'intérieur de quotas d'habitants de la France (sexe, âge, catégorie socioprofessionnelle) et stratification par grande région et catégorie d'agglomération. Cette procédure empêche la surreprésentation des concentrations urbaines à forte concentration musulmane pointée par Michèle Tribalat. Au demeurant, depuis 1998, les questionnaires OIP sont administrés par téléphone, ce qui garantit une très grande dispersion des données recueillies, bien supérieure à la procédure dite du « face à face ». On verra cependant plus loin que cette procédure employée par l'IFOP offre aussi certains avantages ; Michèle Tribalat, Faire France : une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants, Paris, La Découverte, 1995.

19. Enquête CEVIPOF-CIDSP-CRAPS.

20. Enquête PEF 2002 : les données ont été produites par le CEVIPOF, le CIDSP, le CECOP et le GRETS avec un soutien du Ministère de l'Intérieur et de la FNSP. Il s'agit ici de la première vague d'enquête réalisée en 2002 (n=4107) avant le premier tour de l'élection présidentielle. Le chiffre donné pour « autre religion » additionne le résultat obtenu pour l'item « bouddhiste », individualisé en 2002 (0,3%), et celui recueilli sur l'item habituel « autre religion » (1%). Pour faciliter la comparaison avec 1997, les résultats ne sont pas redressés.

A titre d'information, la deuxième vague d'enquête réalisée après la présidentielle – et donc peu de temps après la qualification de Jean-Marie Le Pen pour le 2e tour – donne 1,7% de musulmans (n=4017). La troisième vague, réalisée après les législatives (n=2013), une fois donc l'émotion suscitée par cet événement retombée, rétablit un pourcentage un peu plus élevé : 1,9%.

Dans ce processus, les conversions de chrétiens d'origine jouent un rôle marginal, même si elles désignent aujourd'hui un phénomène bien réel. Laissons de côté l'itinéraire personnel de quelques célébrités<sup>21</sup> et intéressons-nous au phénomène statistiquement significatif : celui de jeunes d'origine chrétienne, " Blacks " (Antillais, Africains francophones) ou " Blancs ", habitant dans des cités populaires à forte population immigrée et choisissant d'adhérer à l'islam, vécu comme " religion des banlieues " ; ces nouveaux convertis partagent en effet avec les musulmans d'origine le même sentiment d'exclusion, justifié par la précarité de leur situation professionnelle et sociale.

Cependant, ce processus, au demeurant limité, est pour une part compensé par la conversion au christianisme de musulmans d'origine<sup>22</sup>. Et il est évidemment impuissant à rendre compte d'une évolution aussi rapide.

Son explication principale se trouve ailleurs. Le mouvement beur né en 1983 s'essouffle à la fin des années quatre-vingt, où il laisse la place à une mobilisation à fondement religieux<sup>23</sup>, autour notamment d'associations musulmanes particulièrement actives qui se multiplient alors<sup>24</sup>.

Ce virage à un double effet. Directement, il accroît l'influence musulmane en France. Mais surtout, indirectement, il légitime l'appartenance à cette religion – ce qui contribue au recul de la sous-déclaration qui caractérisait cette confession religieuse depuis 25 ans au moins. On trouve un indice de ce phénomène dans le fait que, bien que moins massive, cette sous-déclaration perdure aujourd'hui, ce qui explique qu'on demeure bien en dessous du nombre de musulmans couramment avancé. A preuve le fait que le taux de 2%<sup>25</sup> appliqué à une population métropolitaine de 59 millions<sup>26</sup> donne cette fois 1,18 million de musulmans, soit toujours beaucoup moins que les 3,5 millions<sup>27</sup> qui constituent l'estimation minimale courante.

En tant que telle, cette plus grande affirmation des musulmans de France est un phénomène socio-politique digne d'intérêt. On peut lui trouver une explication qualitative : on l'a dit, à partir du moment où l'islam s'avère moins ultraminoritaire qu'auparavant, un seuil se trouve peut-être franchi qui rend plus facile la déclaration publique à un étranger, l'enquêteur, de cette attribut identitaire. Mais au-delà de cette explication par un simple effet de seuil démographique, il est possible aussi que ce qu'on a appelé le réveil de l'Islam dans le monde facilite une telle revendication religieuse<sup>28</sup>. Et il n'est pas exclu non plus que le déclin apparent de l'extrême-droite que l'on croyait - à tort - constater lors des échéances électorales à la suite de la scission du FN ait rendu moins problématique l'exposition publique

21. Par exemple, on sait, parce qu'il ont rendu publique cette information, que Roger Garaudy ou Maurice Bédart sont devenus musulmans ; sur l'ancienneté de la tradition de conversion d'individus issus des élites françaises consulter : Bruno Étienne, *La France et l'Islam*, Paris, Hachette, 1987.

22. Farhad Khosrokhavar évoque le cas de jeunes filles séduites par la liberté relative qui règne dans le christianisme, notamment sous sa version protestante, et de jeunes hommes qui se sont également convertis - par exemple d'anciens drogués à la suite d'une cure de désintoxication dans un cadre chrétien ; Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997, p. 217.

23. Anthony Oberschall a souligné combien les liens religieux pouvaient contribuer à l'émergence de mobilisations sociales. De nature communautaire (la *Gemeinschaft* de Tönnies), ces liens sont en effet articulés à des intérêts spécifiques ; Anthony Oberschall, *Social Conflict and Social Movement*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1973.

24. Rémy Leveau souligne l'importance de la suppression en 1981 de l'autorisation administrative auparavant requise lorsque des étrangers voulaient créer une association ; même si cette barrière semble être devenue formelle au fil du temps, elle constituait un obstacle socio-psychologique important pour la fondation d'associations musulmanes par des immigrés souvent de nationalité étrangère ; Rémy Leveau, « Mouvement associatif et transition ambiguë vers le politique dans l'immigration maghrébine », dans Rémy Leveau, Catherine Wihol de Wenden, dir., *Modes d'insertion des populations de culture islamique dans le système politique français*, Paris, MIRE, 1991

25. rejoignant les données CEVIPOF et confirmant la progression constatée, l'enquête OIP de septembre 2002 donne un taux de 1,9% (n=13358).

26. " Bilan démographique 2000. Une année de naissances et de mariages ", INSEE-Première, n°757, février 2001.

27. même s'il faut majorer ce chiffre de 1,18 million pour tenir compte du fait que les musulmans ont davantage d'enfants que le reste de la population.

28. Précisons que l'enquête OIP de 2001 a été effectuée début septembre, avant dont l'attentat de New-York.

d'une appartenance religieuse qui constitue un des points focaux de la thématique d'exclusion des immigrés chez Jean-Marie Le Pen.

On le voit, ces diverses interprétations posent le problème de la signification de cette affiliation musulmane. Faut-il y voir d'ailleurs un phénomène pleinement religieux ? Ou bien la légitimation de l'appartenance à l'islam en France ainsi obtenue n'est elle pas simplement culturelle ? Il serait dans cette hypothèse désormais acceptable de se déclarer musulman dans les enquêtes, mais il s'agirait alors de désigner une culture d'origine, un marqueur identitaire, plus qu'une foi et des pratiques proprement religieuses.

Ce débat rencontre celui de la supposée « sécularisation » de l'islam de France. Abderrahim Lamchichi souligne combien cette tendance est à l'œuvre<sup>29</sup>, et ajoute qu'elle est notée à la fois par Farhad Khosrokhavar<sup>30</sup>, Chantal de Saint-Blancat et Leïla Babès<sup>31</sup>. Mais l'analyse montre combien il faut être prudent à la fois sur la pertinence de ce terme et sur son attribution aux auteurs cités.

Abderrahim Lamchichi lui-même distingue d'ailleurs « deux pôles d'évolution » qu'il emprunte à Chantal de Saint-Blancat<sup>32</sup> ; dans certains cas en effet, la sécularisation renverrait à un « islam culturel qui prend ses distances par rapport à l'islam cultuel ». La croyance religieuse se dissoudrait alors dans une simple référence à un système de valeurs, de normes et de pratiques, mais perdrait au passage sa dimension transcendantale et donc finalement religieuse<sup>33</sup>. Dans d'autres cas, l'évolution que le terme de sécularisation décrit se limite à une plus grande individualisation de la croyance, à une prise de distance vis-à-vis de la dimension communautaire de l'islam et de l'autorité des imams, conformément au mouvement général qui parcourt les sociétés occidentales dans le domaine religieux comme dans d'autres.

Pour trancher ces questions, et en tout cas la pertinence de la première de ces deux tendances, il faut chercher à évaluer le degré de croyance religieuse des musulmans déclarés. Or, sur ce point, les données disponibles sont rares, mais surtout passablement divergentes.

Ainsi Bruno Étienne évalue à moins de 5% de la population musulmane les pratiquants réguliers<sup>34</sup>. Certes, il s'intéresse à la population d'origine musulmane dans son ensemble et non aux seuls musulmans revendiqués ; il est logique qu'il obtienne alors un chiffre bas. Cependant, ce taux de 5% est tout de même très faible. Et surtout, à quelle pratique religieuse se réfère-t-il ? Le sociologue aixois ne précise pas la définition qu'il privilégie et qui sous-tend son évaluation<sup>35</sup>.

De leur côté, les enquêtes d'opinion réalisées sur un échantillon de musulmans constitué à cet effet donnent des chiffres nettement supérieurs. Ainsi, un sondage IFOP pour Le Monde et La Vie, réalisé en 1989, indique que 37% des personnes d'origine musulmane sont croyantes et

29. Abderrahim Lamchichi, *Islam et musulmans de France : pluralisme, laïcité et citoyenneté*, Paris/Montréal, l'Harmattan, 1999, p. 80 et s.

30. Farhad Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, op. cit. ; à l'examen, le sens que cet auteur prête au terme de sécularisation est très différent et renvoie pour l'essentiel à la rupture avec un islam traditionnel (par exemple en matière de rôle dévolu au femmes) et à sa délicate insertion dans la modernité ; voir notamment, p. 34 et s..

31. Leïla Babès, *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans en France*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 1997 ; mais l'auteur précise qu'elle ne vise pas par ce terme la désislamisation mais ce qu'elle appelle le « croire individuel », qui renvoie là aussi aux nouvelles modalités de la croyance religieuse dans les sociétés modernes ; voir par exemple p. 9-11.

32. Chantal de Saint-Blancat, *L'islam de la diaspora*, Paris, Bayard Editions, 1997, p. 186.

33. Sur ce point, Chantal de Saint-Blancat est beaucoup moins catégorique.

34. Il avance ce chiffre en 1987 pour Marseille ; il le reprend ensuite en 1997 ; Jocelyne Césari, *Être musulman en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1997, préface de Bruno Étienne, p. 28.

35. A juste titre, il met l'accent en revanche sur la difficulté de cette évaluation compte tenu de la diversité des pratiques sur laquelle on peut l'asseoir ; Bruno Étienne, *La France et l'islam*, Paris, Hachette, 1987, p. 92-93.

pratiquantes, 38% se disent simples croyants, 20% “ d’origine musulmane ”, 4% sans religion, et 1% d’une autre religion. Un quart de l’échantillon ne croirait donc plus en l’islam<sup>36</sup>.

La même enquête a été réitérée par le même institut en 1994 et en 2001 à partir de quotas élaborés sur la même base, compte tenu des évolutions sociales intervenues entre-temps. Or, il est intéressant de constater que le nombre de musulmans “ croyants et pratiquants ”, après être descendu à 27% remonte à 36% en 2001 ; celui de musulmans croyants passe à 42% et s’y maintient ensuite. Et la proportion des personnes qui se disent seulement « d’origine musulmane », voire se réclament d’une autre religion, après être montée à 31% retombe à 22% en 2001. Tout se passe donc comme si, après une phase de recul, on assistait à une remontée de l’influence de leur religion d’origine chez les musulmans de France – ce qui est cohérent ce que qu’indiquent nos propres données quant à l’essor de l’islam à partir du milieu des années quatre-vingt-dix.

De son côté, l’enquête de l’INED sur l’immigration réalisée en 1992 approche le degré d’engagement religieux des personnes d’origine musulmane par la question “ Pratiquez-vous régulièrement, occasionnellement, pas du tout ? ”. Chez les immigrés, les résultats obtenus, selon les nationalités, donnent de 29 à 65% de pratiquants réguliers, de 17 à 33% de pratiquants occasionnels, de 11 à 34% de non pratiquants, et de 7 à 14% de sans religion. Pour les jeunes Français, nés en France de parents nés en Algérie, et qui forment l’essentiel de ceux qu’on appelle les beurs, la fidélité religieuse est moindre : de 10 à 18% de pratiquants réguliers selon qu’il s’agit d’un homme ou d’une femme, de 22 à 24% de pratiquants occasionnels, de 38 à 28 % de non pratiquants, et 30% de sans religion pour chacun des deux sexes.

Mais le type de pratique pris comme référence par les répondants n’est pas davantage précisé ici qu’il ne l’était dans les sondages. Michèle Tribalat fait l’hypothèse que les immigrés l’ont interprété “ dans le sens restrictif de la prière ”<sup>37</sup>. Cela paraît très douteux. Dans l’islam, la prière, qui prend en l’occurrence la forme de cinq séquences quotidiennes, est une pratique très contraignante<sup>38</sup>.

Le sondage SOFRES de 1998 établit d’ailleurs cette grande exigence de la prière. Réalisé auprès de personnes se disant de religion et non simplement d’origine musulmane, il montre que, si 63% des personnes qui se disent croyantes et pratiquantes font leur cinq prières quotidiennes, plus d’un tiers (35%) ne les fait pas, mais observe en revanche le jeûne du Ramadan – 2% de ces musulmans qui s’affirment croyants et pratiquants ne respectant ni l’une ni l’autre de ses deux obligations.

La pratique n’est donc pas synonyme de prière quotidienne, contrairement à ce qu’avance Michelle Tribalat : le jeûne est également considéré par une partie de la population comme un signe fort de pratique religieuse. Mais il est vrai qu’on est là à la frontière du religieux et du social, car la caractéristique du jeûne est d’être une pratique partagée par son environnement, familial et amical. On vérifie cette dernière remarque dans les données collectées dans l’enquête de l’INED, qui évalue entre 70 et 84% le respect du Ramadan par les immigrés, et le chiffre environ aux deux tiers pour les jeunes nés en France issus de l’immigration provenant des pays musulmans. La difficulté est que certaines des personnes pratiquant le Ramadan vont considérer qu’il y a là une forme de pratique religieuse, tandis que d’autres adoptant le même comportement peuvent ne le considérer que comme un acte traditionnel et identitaire.

36. Le niveau absolu qu’indiquent ces chiffres pose évidemment la question des modalités de construction de l’échantillon interrogé, essentiellement des quotas qui lui servent de fondement ; cf. Le Monde, 30 novembre 1989 ; pour une critique convergente, voir aussi : Alain Boyer, op. cit., p. 22.

37. Michèle Tribalat, op. cit., note 3, p. 93.

38. Même s’il existe la tolérance du report (jam) en fin de journée de l’ensemble des prières quotidiennes, quand le musulman se trouve dans l’impossibilité matérielle de se comporter autrement.

D'une façon générale, le fait qu'un musulman doive en principe se livrer à cinq pratiques (les cinq piliers de l'islam) rend une question générale du type " pratiquez-vous votre religion " délicate à interpréter. La prière quotidienne constitue un de ces piliers. On sait également qu'un musulman doit attester sa foi (shahada) au moins une fois dans la journée, par l'intermédiaire de la formule " j'atteste qu'il n'y a de Dieu que Dieu et que Mohammed est son Prophète ". Les fidèles de l'islam sont également astreints à la zakat, sorte d'impôt communautaire destiné aux pauvres. Ils doivent respecter un jeûne absolu durant le mois de Ramadan. Enfin, le pèlerinage à La Mecque est prescrit à tous ceux qui le peuvent une fois dans leur vie.

On voit la multiplicité des actes qui sont attendus des musulmans, sans qu'aucun d'entre eux n'apparaisse comme un indicateur subsumant les autres, à la différence de la fréquentation de la messe chez les catholiques. Difficulté supplémentaire par rapport à la question posée : chacune des cinq pratiques a sa périodicité propre, de cinq fois par jour pour la prière à une fois dans la vie pour le pèlerinage en passant par une fois par an et lors des grandes occasions de la vie pour la zakat. Cela ne signifie pas qu'un niveau de pratique avoué ne renvoie pas à un degré déterminé d'engagement dans l'islam: la réponse apportée marque l'autoévaluation par la personne interrogée des comportements requis par sa religion. Mais il est vain de chercher précisément à quelle(s) pratique(s) une réponse positive renvoie – alors qu'évidemment cette question est centrale pour comprendre le niveau d'intégration à l'islam de personnes interrogées.

C'est pourquoi on peut préférer une question qui porte sur une de ces cinq pratiques. Ainsi, dans les enquêtes OIP, figure la question " Assistez-vous aux offices religieux ? " <sup>39</sup>. Les réponses recueillies ne permettent d'identifier que 12% de pratiquants mensuels et 40% de pratiquants occasionnels chez les musulmans déclarés <sup>40</sup>. Parmi les différentes religions proposées, les fidèles de l'islam de France apparaissent donc comme les moins pratiquants si on se réfère à la fréquence d'assistance au culte.

#### Appartenance religieuse et fréquence de l'assistance aux offices religieux

	une ou plusieurs fois par mois	de temps en temps, pour les grandes fêtes ou les cérémonies	jamais	total
<b>catholiques</b>	15	63	21	100 (34693)
<b>protestants</b>	24	48	27	100 (1129)
<b>musulmans</b>	<b>12</b>	<b>40</b>	<b>48</b>	<b>100 (843)</b>
<b>autres rel.</b>	26	45	29	100 (720)
<b>total</b>	16	62	22	100 (3785)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

39. Si elle n'avait été conçue que pour les seuls musulmans, cette question aurait été formulée différemment. Mais elle a été imaginée dans la perspective de la construction d'un indicateur transversal des différentes confessions religieuses de France, et devait donc s'appliquer aussi aux catholiques, aux protestants et aux juifs.

Au demeurant, au vu de la quasi-absence des sans-réponses observée, cette formulation ne semble pas avoir suscité de perplexité parmi les fidèles de l'islam interrogés qui semblent avoir donc bien répondu sur la prière collective du vendredi à la mosquée.

40. Pour explorer les caractéristiques de cette population, on a utilisé les enquêtes régionales portant sur des échantillons de 700 personnes interrogées dans chacune ou presque des régions françaises. On les a pondérés par grandes régions pour obtenir un échantillon représentatif de la population totale. On a enfin réalisé un cumul de quatre enquêtes OIP récentes (1998, 1999, 2000 et 2001). Cela permet d'aboutir alors à un sous-échantillon de 844 musulmans. Cette méthode est pertinente dans la mesure où on se limite à observer les structures de la population ainsi définie, en s'interdisant d'analyser des réponses à des questions susceptibles d'être très marquées par la conjoncture.

Nos données sur la fréquentation hebdomadaire des salles de prière sont toutefois inférieures à celles de l'enquête IFOP de 2001, qui identifie 20% de personnes d'origine musulmane qui vont « généralement à la Mosquée le vendredi ». Mais ce résultat doit être évalué en tendance : notre chiffre porte sur l'ensemble de la période 1998-2001, à l'intérieur de laquelle on a vu qu'on observait une progression de l'islam en France. Surtout, on trouve ici l'application de la critique que formule Michèle Tribalat à l'encontre de la méthode du face à face qu'utilise l'IFOP dans ce sondage<sup>41</sup>. Les enquêteurs ont en effet tendance à se limiter aux zones de forte concentration musulmane pour des raisons de coût et de commodité. Or, ces cités où se trouvent de nombreux musulmans sont plus fréquemment qu'ailleurs nanties de salles de prière ; d'autre part, la pression sociale y joue dans le sens de la fréquentation de la mosquée. Il est donc peu étonnant, comme le remarque la démographe, que ces zones soient aussi celles « où la pratique religieuse est la plus forte ». Bien davantage dispersés sur le territoire national, les musulmans des enquêtes OIP peuvent donc se révéler plus représentatifs de ce point de vue.

Michèle Tribalat, analysant l'enquête de l'INED sur l'immigration, étudie d'ailleurs les résultats à une question proche de celle posée par l'OIP, puisque portant explicitement sur la fréquentation des lieux de cultes<sup>42</sup>. Sont retenus les immigrés qui sont allés dans une salle de prière ou une mosquée au moins cinq fois durant les douze derniers mois.

Les immigrés d'Algérie ont la fréquentation des lieux de culte qui s'avère alors la plus faible, avec un taux de 11% - la plus forte concernant les personnes appartenant à certaines ethnies originaires d'Afrique noire : 34%. Les ordres de grandeur donnés par les deux sources sont donc compatibles même si les deux estimations sont difficiles à comparer rigoureusement<sup>43</sup>.

Néanmoins, les deux études s'exposent à la même interrogation : cet indicateur de l'assistance à l'office est-il pertinent pour prendre la mesure de l'intégration religieuse des musulmans ? On a beaucoup connu ce débat pour le christianisme. En témoigne le livre de Pierre Vilain, « la foi sans messe » qui affirmait que la fréquentation hebdomadaire de l'église n'était pas nécessaire à la croyance catholique<sup>44</sup>.

Aujourd'hui, à la suite des travaux de Guy Michelat, la question peut apparaître comme tranchée : pour cette confession, la périodicité de la fréquentation du culte doit être considérée comme un bon indicateur de la croyance<sup>45</sup>. Mais le débat reste ouvert pour les autres religions. La question a beaucoup été débattue dans la sociologie du protestantisme, certains auteurs faisant valoir que l'assistance au culte n'y a pas du tout la même place que dans le catholicisme<sup>46</sup>.

---

41. Cf. supra note 19.

42. Michèle Tribalat, op. cit., p. 93

43. On a vu que les personnes originaires d'Algérie sont les plus nombreuses au sein de la population immigrée (presque un tiers). Cela implique que la moyenne doit être plus proche des premiers que des seconds. Mais, de nouveau, cette enquête ne s'intéresse pas comme nous aux seuls musulmans déclarés, chez qui il est logique que la pratique soit plus élevée, mais aux immigrés en général. D'un autre côté, la mesure de la fréquentation du culte est moins exigeante dans l'enquête de l'INED (cinq fois par an) que dans l'enquête OIP (une fois par mois), ce qui joue en sens inverse. Enfin et surtout, nos propres données ne portent pas que sur les immigrés, mais largement aussi sur des jeunes nés en France – les immigrés de la seconde génération.

44. Pierre Vilain, *La foi sans messe: dix millions de Français croient sans pratiquer*, Paris, Editions du Cerf, 1970.

45. Il s'agit d'une obligation canonique. Mais surtout, on a pu montrer que l'assistance à la messe est très corrélée à la croyance aux dogmes du catholicisme ; Guy Michelat, Michel Simon, *Classe, religion et comportement politique*, Paris, Presses de la FNSP et Éditions sociales, 1977 ; Guy Michelat, « L'identité catholique des Français » : « I. Les dimensions de la religiosité », « II. Appartenance et socialisation religieuse », *Revue française de sociologie*, 31 (3 et 4), 1990, p. 355-388 et 609-633 ; Guy Michelat, « Les indicateurs du niveau d'intégration religieuse », dans Elisabeth Dupoirier, Jean-Luc Parodi dir., op. cit., p. 185 à 199.

46. Sans convaincre cependant ; Claude Dargent, « L'appartenance et la pratique religieuses comme indicateurs socio-politiques : l'exemple des protestants français », op. cit.

Elle se pose donc a fortiori pour une religion bien plus éloignée du catholicisme comme l'islam. Leïla Babès cerne clairement le problème<sup>47</sup> : l'approche en terme de pratique religieuse assimilée à l'assistance à la messe a été mise au point pour le catholicisme. Mais, on l'a vu, il existe d'autres pratiques chez les musulmans que la fréquentation du culte. La sociologue est dès lors fondée à remarquer que « les catégories empruntées au christianisme » peuvent s'avérer " inadéquates ". Et Jean-Paul Charnay va plus loin, en plaidant pour une sociologie religieuse spécifique à l'islam, arguant notamment de l'absence de lien pertinent entre croyance et observance chez les musulmans<sup>48</sup>.

Ainsi, la fréquentation de la prière à la Mosquée, le vendredi, est-elle une mesure pertinente de la croyance ? On rencontre d'abord une différence entre les catholiques et les musulmans de France. Pour les premiers, l'assistance à la messe permet de présumer de niveaux de croyance en Dieu bien distincts. Il ne peut pas en aller de même pour les musulmans de France, compte tenu du très haut niveau de croyance qui les caractérise : 95% d'entre eux croient en Dieu.

Croyance et affiliation religieuse

	croyance			total
	oui	non	nsp	
<b>catholiques</b>	82	16	1	100 (34435)
<b>protestants</b>	78	21	1	100 (1123)
<b>musulmans</b>	<b>95</b>	<b>4</b>	<b>1</b>	<b>100 (840)</b>
<b>autre religion</b>	81	18	1	100 (1002)
<b>sans religion</b>	17	82	1	100 (13530)
<b>nsp</b>	30	19	51	100 (738)
	65	34	2	100 (51668)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

Difficile de savoir s'il y a à là un caractère générique des musulmans ou une spécificité de leur communauté en France : on se trouve en effet hors du Dar al-Islam, dans un pays où il se trouve très minoritaire. Reste que ce résultat laisse mal augurer de la capacité d'un indicateur quelconque à introduire des différences importantes dans le degré de croyance. Effectivement, on constate que, si la fréquentation du culte est bien un très bon indicateur de la croyance chez les catholiques comme chez les protestants, il n'en va pas de même chez les musulmans, où elle varie très peu suivant qu'on fréquente la salle de prière mensuellement, de temps en temps ou jamais<sup>49</sup>.

47. Leïla Babès, L'Islam intérieur : passion et désenchantement, Beyrouth, Ed. Al Bouraq, 2000, p. 185 et s.

48. Jean-Paul Charnay, Sociologie religieuse de l'islam, Paris, Hachette, 1994, p. 437.

49. Le calcul du V de Cramer illustre tout à fait les différences que l'on remarque à la lecture du tableau. Si on se limite aux choix effectifs, laissant de côté les " sans réponses " peu nombreuses, le coefficient est de 0,30 pour les catholiques, et même de 0,39 chez les protestants. Mais il n'atteint que 0,15 chez les musulmans.

## Appartenance religieuse, pratique et croyance

religion	pratique				total
		oui	non	nsp	
catholiques	tous les mois	98	1	0	100 (5292)
	de tps en tps	85	14	1	100 (21730)
	jamais	63	35	2	100 (7331)
protestants	tous les mois	99	1	0	100 (272)
	de tps en tps	80	18	2	100 (540)
	jamais	54	45	1	100 (308)
musulmans	tous les mois	100	0	0	100 (101)
	de tps en tps	97	2	1	100 (336)
	jamais	92	7	1	100 (402)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

Mais ce n'est pas l'indicateur de fréquentation de l'office qui se trouve ici mis en cause de manière spécifique. On l'a dit, le taux de croyance apparaît en effet comme très élevé chez les musulmans déclarés : c'est la religion où il est le plus fort de France, et approche du taux de saturation de 100%. Il est donc peu probable qu'un autre indicateur de pratique s'avère beaucoup plus pertinent pour mieux identifier le degré de croyance des musulmans.

Tout ce passe comme si se déclarer musulman dans une enquête suppose très largement l'affirmation de la croyance en Dieu. Probablement faut-il voir là la conséquence de la difficulté de s'affirmer musulman dans la France d'aujourd'hui. Bien qu'en régression, cette difficulté se marque dans le fait qu'à tout le moins, il faut être croyant pour s'avouer musulman, alors que c'est loin d'être le cas par exemple pour les catholiques.

Plus grave pour la pertinence de cet indicateur de la pratique chez les musulmans de France : la non fréquentation de la salle de prière ne peut pas être considérée comme un indicateur d'absence de foi, à la différence de ce qu'on peut considérer dans les autres religions, et notamment de nouveau chez les catholiques. A l'intérieur de la population des croyants, on constate que, si la non fréquentation des offices religieux ne dépasse guère 20% dans les autres confessions, il approche de la moitié chez les musulmans déclarés : un musulman croyant sur deux ne fréquente jamais la prière du vendredi. On peut trouver dans le nombre limité (bien qu'en croissance) de salles de prières en France l'explication de cet état de fait. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que les salles de prières, quand elles existent, sont fréquemment liées à une origine nationale (algérienne, marocaine, sénégalaise..). Des musulmans peuvent donc très bien avoir une salle de prière près de chez eux sans pour autant pouvoir de facto la fréquenter. Mais le fait est là, et contribue à obérer la fiabilité de cet indicateur.

## Appartenance religieuse des croyants et fréquentation des offices

	tous les mois	de temps en temps	jamais	total
catholiques	18	65	16	100 (28352)
protestants	31	50	19	100 (871)
<b>musulmans</b>	<b>13</b>	<b>41</b>	<b>46</b>	<b>100 (798)</b>
autre religion	31	47	21	100 (578)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

Il semble toutefois que la fréquentation de la prière du vendredi se développe très récemment dans l'islam de France. Il apparaît en effet que la proportion des musulmans ne s'y rendant jamais baisse en 2001, au profit essentiellement des pratiquants occasionnels. Ce résultat est d'autant plus significatif que le nombre total de musulmans déclarés a, comme on l'a vu, beaucoup augmenté.

## La fréquentation des offices religieux par les musulmans déclarés

	tous les mois	de temps en temps	jamais	nsp	total
<b>1998</b>	12	31	56	1	100 (112)
<b>1999</b>	13	29	58	0	100 (156)
<b>2000</b>	10	39	51	0	100 (230)
<b>2001</b>	14	45	40	0	100 (235)
<b>ensemble</b>	12	40	48	0	100 (843)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

Dans quelle mesure ces résultats confirment-ils ou informent-ils les analyses qui ont été déjà proposées ? Jocelyne Césari distingue trois types de musulmans en France<sup>50</sup>. Elle qualifie le premier d'entre eux d'islam "populaire et tranquille". C'est celui d'hommes mariés, pères de familles, installés depuis longtemps dans ce pays. Le second est un islam sécularisé pour qui la religion constitue une référence culturelle plus que proprement religieuse ; il concerne plutôt de jeunes générations. Il en va de même du troisième courant, qui lui est par ailleurs diamétralement opposé : il renvoie en effet à "un processus de réislamisation, voire d'islamisation tout court". Les jeunes qui en relèvent ont souvent auparavant mené des combats politiques et culturels comme la lutte contre le racisme. Mais, face à la réalité de l'exclusion qui atteint les jeunes musulmans en France, beaucoup en viennent à placer en position de centralité la référence à l'Islam. "Depuis environ cinq ans apparaissent dans les banlieues des associations de jeunes qui se déclarent ouvertement musulmans et s'engagent dans un militantisme social"<sup>51</sup>.

Les deux premiers types que distingue cet auteur ne sont repérés que marginalement par nos enquêtes. Pour ce qui concerne le premier d'entre eux, l'islam des pères de familles, qualifié de majoritaire par cette sociologue, force est donc de marquer les limites du processus selon lequel ces musulmans "refusent de cantonner leur appartenance islamique dans la sphère du

50. Jocelyne Césari, *Etre musulman en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1997, p. 67-73.

51. Ibid., p.71 ; voir aussi : Rachid Benzine, Christian Delorme, « Jeunes militants musulmans de banlieue », *Études*, t. 387, n°3, sept. 1997, p. 177-186 ; Dounia Bouzar, "Islam et reconstruction identitaire des jeunes en difficulté", *Cahiers de la sécurité intérieure*, n°45, juil.-sept. 2001, p. 21-44.

privé ». Sur le million de musulmans que nous avons identifiés, seuls 200 000 d'entre eux relevant de cette catégorie ont osé sauter ce pas – les plus de trente-cinq ans croyants de l'échantillon. Bien sûr, ils ont pu participer par ailleurs à la demande de création de salles de prière, de carrés musulmans dans les cimetières ou d'introduction de la viande halal dans les écoles. Mais cette "publicité" de leur appartenance religieuse trouve tout de même une limite sévère aujourd'hui dans le fait que la plupart des membres de cette composante majoritaire de l'islam refusent de répondre aux enquêtes d'opinion et/ou de s'y déclarer musulmans.

Quant à l'islam sécularisé, il ne concerne que quelques dizaines de milliers de personnes parmi les musulmans que nous avons identifiés, où il ne peut qualifier que les 6% de non-croyants. Cet islam sécularisé renvoie donc pour l'essentiel à des personnes absentes de notre échantillon puisqu'elles se sont donc déclarées "sans religion". On peut donc se demander si l'auteur à raison de mettre en doute l'existence chez ces personnes d'une rupture religieuse, quand elle souligne que "très rares sont ceux qui se déclarent ouvertement athées". Compte tenu de la faiblesse du nombre de musulmans qui se déclarent non croyants, cet islam sécularisé ne peut renvoyer qu'à des personnes qui se sont dites « sans religion », ce qui renvoie bien à une forme d'athéisme. Nos données montrent qu'elles refusent en tout cas de s'affilier à l'islam ou aux autres religions. Elles confortent les conclusions de Michèle Tribalat, pour qui près de la moitié des immigrés d'Algérie déclarent n'avoir pas de religion ou ne pas pratiquer – même si cette population semble s'être réduite en contrepartie de la progression de l'islam dans la deuxième moitié des années quatre-vingt-dix.

Clairement, les musulmans identifiés dans les enquêtes OIP appartiennent donc largement à la troisième catégorie que distingue Jocelyne Césari, celle des jeunes (ré)islamisés, qui trouve donc ici son expression empirique. Les trois quarts du gros million de musulmans que nous avons identifiés (les moins de trente-cinq ans) relèvent largement de cette troisième composante de la typologie que propose la sociologue.

On semble donc être ici en face d'une réalité sociale en large mutation. Pour mieux comprendre ce phénomène, il convient d'observer maintenant quelles sont les caractéristiques démographiques et sociales de cette population de musulmans déclarés

## 2. La subordination sociale des musulmans déclarés

Du point de vue socio-démographique, le premier caractère majeur des musulmans de notre échantillon est la jeunesse : les trois quarts d'entre eux ont moins de 35 ans, alors que c'est le cas de moins d'un tiers de la population de la France !

Le contraste est encore plus net quand on rapproche la part des jeunes qui se réclament de l'islam de ceux qui se déclarent catholiques ou protestants : les jeunes chrétiens rassemblent moins d'un quart de leur groupe religieux, qui souffre donc d'un problème de renouvellement manifeste<sup>52</sup>. Visiblement, la question se pose en des termes diamétralement opposés quand on s'intéresse aux musulmans de France.

La composition par âge des différentes religions déclarées en France

	cathol.	protest.	musulm.	autre rel.	sans religion	pop. totale
<b>18-24 ans</b>	8	11	<b>41</b>	19	20	12
<b>25-34 ans</b>	16	14	<b>33</b>	20	27	19
<b>35-49 ans</b>	27	27	<b>20</b>	28	29	27
<b>50-64 ans</b>	24	22	<b>5</b>	16	14	21
<b>65 et plus</b>	25	25	<b>1</b>	16	10	21
	100	100	<b>100</b>	100	100	100

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

Quelques indices pouvaient déjà faire penser que le renouveau de l'islam des années quatre-vingt-dix concernait d'abord les jeunes<sup>53</sup> – mais sans pouvoir réellement établir ce phénomène ni en mesurer l'ampleur. En revanche, les données dont nous faisons état l'attestent clairement : la progression de l'influence de l'islam en France depuis les années quatre-vingt-dix passe par sa plus grande audience dans cette catégorie d'âge.

Au demeurant, une analyse fine des enquêtes de l'IFOP montrait déjà une évolution de l'attitude des jeunes d'origine musulmane face à la religion de leurs parents. En 1989, comme l'établit Guy Michelat, il est clair que la pratique de l'islam, quelle que soit sa forme, est une fonction croissante de l'âge<sup>54</sup>.

Or, en 2001, il n'est plus possible de dire les choses ainsi au vu des données issues de la nouvelle enquête réalisée par cet institut. Certes, les moins de 25 ans restent les plus nombreux à déclarer ne pas fréquenter la mosquée le vendredi et à ne pas prier chaque jour. Mais ils sont désormais davantage (34%) à se déclarer « croyants et pratiquants » que les 25-35 ans (31%) et

52. Yves Lambert, « Sortie de la religion, dilution du religieux » et Guy Michelat, « Pratiques et croyances religieuses, détachement et hétérodoxies », dans Yves Lambert, Guy Michelat, *Crépuscule des religions chez les jeunes? Jeunes et religion en France*, Paris, L'Harmattan, 1992.

53. Jocelyne Césari par exemple formule cette hypothèse ; Jocelyne Césari, *Etre musulman en France aujourd'hui*, op. cit., p. 11.

54. Guy Michelat, « Pratiques et croyances religieuses, détachement et hétérodoxies », art. cit., p. 62.

autant que les 35-54 ans. Mieux : ils pratiquent nettement plus le jeûne du Ramadan que leurs aînés, à la seule exception des 55 ans et plus.

Le fait que les jeunes musulmans n'hésitent pas – ou en tout cas beaucoup moins – à déclarer leur religion ces dernières années dans les enquêtes OIP montre l'importance de l'évolution en cours. Car c'est bien d'évolution dont il faut parler. On n'est pas ici confronté à un effet d'âge, c'est à dire à un comportement qui se modifie au fur et à mesure que les années passent : il est improbable que le déséquilibre par âge constaté tienne à l'abandon de leur religion par les musulmans lorsqu'ils vieillissent. On se trouve tout au contraire en face d'un effet de génération, donc susceptible de se généraliser aux classes d'âge supérieures avec le temps : on n'a guère observé jusqu'à présent de situations où le vieillissement se traduirait par un éloignement de la religion au-delà de trente-cinq ans<sup>55</sup>.

A cet égard, on ne peut que constater l'obsolescence rapide de l'enquête de l'INED de 1992, au sortir du mouvement beur des années quatre-vingt, et juste avant le processus d'expansion de l'affiliation à l'islam qu'on a relevé. En effet, cette étude concluait au grand détachement vis-à-vis de la religion des jeunes nés en France de parents immigrés<sup>56</sup>, notamment algériens. Clairement, l'évolution ultérieure a largement inversé ce processus

La question de la signification de cette adhésion qui concerne le plus souvent des jeunes d'origine maghrébine est alors clairement posée. La concomitance historique entre l'affirmation du fait musulman en France et la survenue d'attentats terroristes se réclamant de l'islam dans l'Hexagone et dans le monde a entraîné trop souvent une mise en relation rapide de ces deux événements. La période de croissance du nombre de musulmans que nous observons est jalonnée en effet par des événements dramatiques qui vont des attentats de l'automne 1995 au 11 novembre 2001<sup>57</sup>.

Conséquence, comme le remarque Jocelyne Césari : "dès que le caractère islamique des jeunes est sur la sellette, l'inévitable question du passage au terrorisme est soulevée"<sup>58</sup>. Mais ce genre d'assimilation hâtive mérite évidemment un examen approfondi. Il pose crûment le problème des modalités d'insertion de l'islam dans les sociétés démocratiques.

La composition par sexe de cette population musulmane est à cet égard instructive. Lors des controverses autour du port du foulard par les jeunes collégiennes et lycéennes, l'islam a été souvent présenté comme une forme d'aliénation des femmes caractéristique d'une religion qui donne la prédominance aux hommes. Or, nos données établissent que les jeunes filles se rattachent presque aussi souvent à l'islam que les garçons. La légère différence constatée illustre-t-elle la réticence

---

55. Néanmoins, la disproportion constatée au vu des données OIP entre les jeunes musulmans et leurs aînés est considérable, et peut faire redouter une sous-évaluation de la population musulmane âgée. Cette objection rencontre toutefois des limites sérieuses. La stratification par taille des agglomérations comme les quotas par profession imposent d'interroger des personnes de toutes les générations habitant les cités populaires de banlieue, parmi lesquelles se trouvent fatalement des musulmans plus âgés. La méthode du téléphone assure d'ailleurs une meilleure couverture des cités populaires où la méfiance rend difficile le franchissement de la porte par l'enquêteur.

Cette méthode pose appliquée à notre objet rencontre cependant un problème réel : celui des foyers de travailleurs où vivent aujourd'hui une proportion non négligeable d'hommes célibataires d'origine musulmane présents en France depuis longtemps. Pour recueillir des entretiens dans ces résidences, la méthode du téléphone n'est pas la plus indiquée. D'où peut-être une certaine sous-évaluation. Mais les quotas des enquêtes IFOP réalisés grâce aux données statistiques sur la population immigrée d'origine musulmane prévoient 11% de plus de 50 ans en 1994 et 11% de plus de 55 ans en 2001 – ce qui n'est pas très éloigné de nos propres données, qui portent quant à elle sur les seuls musulmans.

56. Michèle Tribalat, *Faire France : une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, op. cit., p. 98.

57. des musulmans possédant la nationalité française capturés en Afghanistan se trouvent d'ailleurs aujourd'hui détenus à Guantanamo.

58. Jocelyne Césari, *Musulmans et républicains : les jeunes, l'islam et la France*, Bruxelles, Complexe, 1998, p. 10.

de certaines d'entre elles ? On peut en douter, compte tenu de la surreprésentation de la population masculine d'origine musulmane en France, persistante bien qu'amoindrie par rapport aux années soixante.

Sexe et position religieuse

	cathol.	protest.	musulm.	autre rel.	sans rel.	total
<b>Hommes</b>	44	43	<b>52</b>	51	55	47
<b>Femmes</b>	56	57	<b>48</b>	49	45	53
<b>Total</b>	100	100	<b>100</b>	100	100	100

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

On connaît l'analyse que Farhad Khosrokhavar propose de la relation " positive " qu'entreprendraient les femmes et l'islam en France. Certes, il reconnaît que les femmes sont beaucoup plus stigmatisées que les hommes chez les musulmans français<sup>59</sup>. Dans les sociétés occidentales, les femmes sont structurellement moins confinées dans le seul univers domestique : l'école, le travail les conduisent à des relations fréquentes avec la société globale. D'où un climat de suspicion généralisée qui entoure notamment les jeunes filles.

Dans ce contexte, et dans la lignée de l'interprétation du soutien des femmes à la révolution islamique en Iran, le chercheur du CADIS suggère que le port du voile peut être un instrument d'émancipation des jeunes femmes<sup>60</sup>. Produit d'une décision volontaire, cette protection les garantirait de toute critique émanant de leur milieu familial, notamment de leur père et de leurs frères. Ainsi vêtues, elles peuvent donc en toute liberté profiter dans un pays comme la France des moyens d'émancipation disponibles, à commencer par l'enseignement. Citant les jeunes femmes voilées des universités de Lille, Grenoble, Nanterre ou Jussieu, Farhad Khosrokhavar y voit la preuve de cette émancipation. Mieux armées intellectuellement, ces jeunes filles musulmanes peuvent alors contester au nom de l'islam des pratiques traditionnelles machistes, à commencer par la polygamie que la lettre du Coran réserverait au seul prophète Mahomet.

On peut être d'accord avec cet auteur quand il critique la position visant à exclure les jeunes adolescentes voilées de l'école, arguant du fait qu'après tout, dans le modèle laïque, l'absence de signes religieux distinctifs est requis de l'enseignant beaucoup plus que de l'élève : celui-ci doit simplement se garder de toute manifestation ostentatoire et ne saurait manquer l'école pour des raisons religieuses. Il reste qu'on a un peu de mal à suivre Farhad Khosrokhavar quand il explique que, certes, le port du voile des préadolescentes est imposé par la famille, alors qu'ensuite c'est une décision individuelle libératrice. Souvent, c'est lors de la préadolescence que les jeunes filles commencent à porter le voile : on voit mal pourquoi, d'abord imposé, il deviendrait librement choisi quelques années plus tard.

Reste que la sujétion féminine dans l'islam traditionnel ne semble pas constituer aujourd'hui, au vu de nos données, un obstacle dirimant à l'adoption de l'islam par les jeunes filles en France. Probablement, l'existence d'arguments proprement islamiques pour contester ces pratiques traditionnelles au nom même de la religion y est-elle pour quelque chose. Mais probablement aussi cette réalité provient-elle du fait qu'on n'échappe pas si simplement que cela à son identité familiale originelle, même dans un pays développé.

59. Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, " La problématique de l'exclusion : les relations des garçons et des filles de culture musulmane dans les quartiers défavorisés ", Revue française des affaires sociales, n° 2, avril-juin 1994.

60. Farhad Khosrokhavar, " L'identité voilée ", Confluences en Méditerranée, n°16, hiver1995/1996, p. 69-84 ; voir aussi Farhad Khosrokhavar, L'Islam des jeunes, op. cit., p. 117 et s.

Néanmoins, si le fait de se rattacher à l'islam n'est pas beaucoup moins courant chez les femmes que chez les hommes, il n'en va pas de même de la fréquentation de la prière le vendredi : les femmes s'y rendent beaucoup moins que les hommes.

**Appartenance religieuse, sexe et fréquence de l'assistance aux offices religieux**

		une ou plusieurs fois par mois	de temps en temps	jamais	
<b>catholiques</b>	hommes	12	64	24	100 (15356)
	femmes	18	63	19	100 (19336)
	ensemble	15	63	21	100 (34692)
<b>protestants</b>	hommes	18	49	33	100 (489)
	femmes	29	47	23	100 (641)
	ensemble	24	48	27	100 (1130)
<b>musulmans</b>	<b>hommes</b>	<b>16</b>	<b>41</b>	<b>42</b>	<b>100 (437)</b>
	<b>femmes</b>	<b>7</b>	<b>39</b>	<b>54</b>	<b>100 (404)</b>
	<b>ensemble</b>	<b>12</b>	<b>40</b>	<b>48</b>	<b>100 (841)</b>
<b>autres rel.</b>	hommes	23	45	31	100 (360)
	femmes	28	44	28	100 (360)
	ensemble	26	45	29	100 (720)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

La spécificité de l'affiliation à l'islam apparaît bien ici : dans toutes les autres confessions religieuses en France, les femmes fréquentent bien davantage les lieux de culte que les hommes. Ce constat a été opéré anciennement pour le catholicisme, où il est connu sous le nom de surreligiosité féminine. On observe ici qu'il vaut pour l'ensemble des religions de France, à l'exception notable de l'islam.

La grande réticence des femmes à l'égard de l'islam, explicable par le statut subalterne qu'il leur confère, inacceptable dans une société occidentale se marque-t-elle ici ? La moindre fréquentation des lieux de culte par les musulmanes de France tient-elle à leur tiédeur face à une religion qui les réduit à un statut incompatible avec les sociétés occidentales ? La réponse est clairement négative ; hommes et femmes musulmans déclarés ont exactement les mêmes taux de croyance religieuse : 95%.

Cette sous-participation des femmes à la prière dans la mosquée est pourtant un fait avéré. Farhad Khosrokhavar relève d'ailleurs également que les lieux de cultes sont beaucoup moins féminins que masculins, et note un rapport d'un à deux et demi entre les fréquentations des femmes et des hommes dans le cas des immigrés d'Algérie - un taux qui correspond tout à fait à nos propres observations.

En fait, la mosquée tout comme la salle de prière sont des univers presque exclusivement masculins. A cela, il n'y a pas de justification théologique : il s'agit des pratiques usuelles caractéristiques de l'islam, auxquelles il ne faut pas accorder de signification proprement religieuse. Les formes de pratique des femmes sont différentes de celles de hommes dans l'islam de France. Ainsi, comme le montre le sondage IFOP 2001, elles font plus fréquemment que les hommes la prière et respectent le jeûne davantage qu'eux. Si le genre introduit donc des différences de formes de pratique, il ne semble donc pas induire d'inégalités d'intégration religieuse dans l'islam de France.

Du point de vue ensuite de la répartition géographique, les résultats recueillis confirment les observations faites ailleurs. Dans la typologie qu'elle propose des "musulmans réislamisés", Jocelyne Césari<sup>61</sup> distingue "l'enfant des cités", "le grimpeur social" et "l'intellectuel transplanté".

"L'enfant des cités" est né dans les banlieues populaires, ou bien y est arrivé dans sa petite enfance. Il s'agit surtout du jeune homme "repenti", à faible niveau de diplôme. S'il a bien souvent frôlé la petite délinquance, il n'y a pas véritablement succombé. Et il attribue volontiers cette Rédemption à son retour à l'islam.

Effectivement, on vérifie ici que l'islam déclaré en France aujourd'hui est un phénomène urbain, notamment de grandes villes, et d'abord de l'agglomération parisienne. Le contraste est massif tant avec le catholicisme que le protestantisme ou la non-affiliation religieuse dont les « fidèles » sont répartis conformément à l'ensemble de la population de la France. Clairement, on voit ici la traduction de la concentration de la population d'origine immigrée – maghrébine, africaine ou turque – dans les cités des grandes agglomérations.

Taille de l'agglomération de résidence et position religieuse

	- de 2000	2000 à 20 000	20 000 à 100 000	100 000 et +	aggl. par.	total
catholiques	32	22	13	22	11	100 (34692)
protestants	27	21	13	28	10	100 (1129)
<b>musulmans</b>	<b>13</b>	<b>15</b>	<b>16</b>	<b>31</b>	<b>25</b>	<b>100 (841)</b>
sans religion	28	21	12	23	15	100 (13600)
pop. tot.	30	22	13	22	13	100 (52065)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

La répartition par région confirme bien que les musulmans déclarés résident là où ont été édifiées des cités populaires importantes liées à des activités industrielles qui ont suscité l'appel à l'immigration pour satisfaire leurs besoins de main-d'œuvre pendant les trente glorieuses. Globalement en effet, en moyenne des régions, les musulmans représentent 1,4% de la population dans notre échantillon. Or, ils sont très surreprésentés en Alsace (3,4%) en Ile-de-France (3%) en Rhône-Alpes (2,7%), régions où il pèsent donc deux fois plus voire davantage qu'en moyenne interrégionale. Ils sont également surreprésentés, même si c'est à un moindre degré en PACA (2,2%), Franche-Comté (1,9%), Languedoc-Roussillon (1,8%) et Nord-Pas-de-Calais (1,7%). En revanche, les musulmans sont quasiment absents de la moitié ouest de la France.

Compte tenu de l'importance variable de la population des différentes régions, on retrouve donc bien le classement d'Alain Boyer, qui souligne que plus d'un tiers des musulmans français habitent l'Ile-de-France (39%)<sup>62</sup>. Puis viennent Provence-Alpes-Côte-d'Azur et Rhône-Alpes, deux régions

61. Jocelyne Césari, *Musulmans et républicains : les jeunes, l'islam et la France*, op. cit., p. 67 et s.

62. Au vu du recensement de 1999, 35% des étrangers détenant la nationalité d'un des trois pays du Maghreb y résident ; 13% habitent en Provence-Alpes-Côte d'Azur et 12% en Rhône-Alpes.

encore très peuplées (13 et 10%). On trouve ensuite le Nord-Pas-de-Calais (5%) - les autres régions ne représentant qu'une part beaucoup plus marginale de la population musulmane de France<sup>63</sup>.

Le caractère socialement défavorisé de cette population musulmane se vérifie dans son niveau de diplôme. Compte tenu de sa grande jeunesse, pour que la comparaison soit valable avec l'ensemble de la population de la France, on a isolé les 18-34 ans, nettement plus diplômés que leurs aînés. Le résultat montre clairement une surreprésentation des personnes d'instruction primaire (plus de deux fois la moyenne nationale) et une sous-représentation des diplômes supérieurs chez les jeunes musulmans. On note cependant une bonne réussite dans les cursus professionnels (32% de titulaires d'un CAP ou d'un BEP contre 30% en moyenne intérieure<sup>64</sup>) et un taux d'obtention du baccalauréat similaire à la moyenne nationale.

Niveau de diplôme des 18-34 ans

	sans dipl., études prim.	bepc, bep, cap	bac	bac +2	dipl. de 2e cycle ou plus	
musulm.	16	38	21	15	10	100
pop. tot.	8	34	20	20	18	100

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

La faiblesse du taux de diplôme universitaire des musulmans de France est paradoxal quand on la rapproche de leur position en matière d'activité professionnelle : 25% d'entre eux se déclarent étudiants contre 7% de la population en moyenne en France. Ce résultat est évidemment largement imputable à la jeunesse des fidèles de cette confession, mais pas seulement : si 52% des personnes interrogées âgées de 18 à 24 ans sont étudiantes, c'est le cas de 57% des musulmans. Plus fréquemment étudiants que les camarades de leur âge, les musulmans obtiennent moins souvent qu'eux un diplôme. Voilà qui illustre clairement les difficultés de leur parcours universitaire qui fait que, surreprésentés dans les universités, ils sont sous-représentés parmi les diplômés.

Cette faiblesse du niveau moyen de diplôme des musulmans laisse augurer un statut professionnel plus précaire que la moyenne. On constate effectivement que, dans la seule population active, les musulmans déclarés souffrent d'un taux de chômage double de la moyenne, et sont cinq fois plus souvent en emploi-jeune, en stage de formation ou en apprentissage.

63. Les chiffres les plus récents du ministère de l'intérieur donnent le même classement : 35% pour l'Île-de-France, 20% pour Provence-Alpes-Côte-d'Azur, 15% pour Rhône-Alpes, 10% pour le Nord-Pas-de-Calais ; Ministère de l'emploi et de la solidarité, Ministère de l'intérieur : Agence pour le développement des relations interculturelles, L'islam en France, Paris, La Documentation française, 2000.

64. On propose ici cette notion pour éviter le terme de " moyenne nationale ", particulièrement inadéquat car suggérant une différence liée au fait que la population de référence serait française à la différence des musulmans, ce qui est faux puisque dans les deux cas on observe la population résidente – française ou étrangère. Cette formulation est inspirée de la distinction qu'opère la comptabilité nationale entre produit intérieur brut (PIB) et produit national brut (PNB), le PIB étant comme on le sait référé à la notion de territoire.

## Appartenance à l'islam et statut professionnel des actifs

	chômeur	Femme au foyer	Temps complet	Temps partiel	emploi-jeune, stage, appren.	total
<b>musulmans</b>	18	13	51	13	5	100 (617)
<b>pop. totale</b>	9	13	63	13	1	100 (33718)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

Certes, on peut de nouveau opposer que la comparaison n'est pas tout à fait pertinente, car la population de musulmans déclarés est massivement plus jeune que la population totale. Cela explique le fort taux d'emploi-jeunes, mais aussi peut-être la fréquence du chômage, celui-ci apparaissant clairement dans toutes les enquêtes comme particulièrement élevé chez les jeunes.

Mais si on se limite aux moins de 35 ans, l'objection tombe tandis que la conclusion reste la même ; 13% des musulmans de moins de 35 ans sont au chômage contre 9% en moyenne nationale, et il sont moins nombreux à disposer d'un travail à temps complet (31% contre 50% en moyenne) et davantage à se trouver en stage (4% contre 2%). Le diagnostic d'une position sociale défavorisée des musulmans de France ne souffre donc guère de discussion au vu de ces données.

L'observation du contrat de travail des jeunes musulmans salariés donne des indications qui convergent avec ces résultats. On constate en effet que le taux de fonctionnaires est plus faible que dans l'ensemble de la population. On peut certes attribuer ce résultat à une donnée de fait : ce statut suppose la nationalité française, que beaucoup de musulmans n'ont pas. En revanche, cette particularité juridique n'explique pas qu'ils soient beaucoup plus souvent en contrat à durée déterminée et en intérim, et nettement moins fréquemment titulaires d'un contrat à durée indéterminée.

## Nature du contrat de travail des 18-35 ans

	fonctionnaire	salarié CDI	salarié CDD	intérimaire	stagiaire	nsp	
<b>musulmans</b>	9	48	31	7	4	1	100 (354)
<b>pop. totale</b>	14	57	21	4	3	1	100 (11158)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

Pour cerner l'environnement familial des jeunes musulmans, on s'est intéressé à l'activité du chef de famille quand il n'est pas la personne interrogée. En effet, 42% des musulmans déclarés seulement sont chefs de famille, contre 60% en moyenne des personnes interrogées. On a là les effets du jeune âge de la population qui se rattache à l'islam dans nos enquêtes. Mais on s'éloigne de cette distorsion si on s'intéresse aux chefs de ménage des 58% de musulmans interrogés qui n'occupent pas cette position.

Relevons d'abord que, le plus souvent, cette personne est d'origine musulmane. C'est quasiment toujours le cas si le chef de famille est le père ou la mère de la personne interrogée. Cela l'est un peu moins si c'est son conjoint, encore qu'il soit très rare qu'une femme qui se déclare musulmane (ce qui implique, on l'a vu, un haut degré de croyance religieuse) vive en couple avec un non-musulman. Les travaux de l'INED établissent par exemple que seulement 9% des jeunes filles nées

en France de parents algériens épousent un non-algérien<sup>65</sup>. Quant aux jeunes hommes qui se déclarent musulmans, s'ils contractent plus souvent des mariages mixtes, on peut douter que beaucoup d'entre eux attribuent le statut de chef de famille à leur conjointe de préférence à eux-mêmes...

On constate le poids du chômage chez ces chefs de famille musulmane : sa prévalence est trois fois ce qu'elle est dans la population totale. Le temps partiel est également deux fois plus fréquent qu'en moyenne, ce qui traduit la précarisation de cette population car il s'agit très vraisemblablement d'un temps partiel subi et non choisi. Et le statut de femme au foyer est presque trois fois plus courant, ce qui renvoie là encore probablement à une situation de pénurie de ressources, car n'oublions pas que nous parlons du chef de famille. On voit donc bien dans quel contexte familial précaire vivent les jeunes musulmans en France aujourd'hui.

#### Activité du chef de ménage quand il n'est pas la personne interrogée

	Etudiant	Chômeur	Retraité	Femme au foyer	Travaille à temps complet	Travaille à temps partiel	Emploi-jeune, stage	total
<b>musulmans</b>	1	12	17	5	56	6	1	100 (544)
<b>pop. tot.</b>	1	3	27	2	64	3	0	100 (25079)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

Mais qu'en est-il de la profession occupée par les musulmans déclarés ? Le poids important des étudiants, déjà signalé, gêne la comparaison. Si on se limite à la population non scolarisée, la spécificité des musulmans déclarés est alors manifeste par rapport à la population totale, mais aussi par rapport à chacune des positions religieuses que l'on rencontre en France aujourd'hui : les particularités des autres religions minoritaires sont réelles, mais moins massives que celle qu'on observe pour les musulmans.

#### Groupe socioprofessionnel et affiliation religieuse en France aujourd'hui

	catholiques	musulmans	sans rel.	ens. de la pop.
<b>agriculteurs</b>	5	0	2	4
<b>comm. /art.</b>	7	5	5	6
<b>cadres sup.</b>	11	6	16	13
<b>prof. interm.</b>	19	14	23	20
<b>employés</b>	30	26	27	29
<b>ouvriers</b>	20	40	23	21
<b>inactif<sup>66</sup></b>	7	9	4	6
<b>total</b>	100 (33016)	100 (631)	100 (12054)	100 (48412)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

65. Et ce chiffre renvoie d'abord aux jeunes femmes dont le statut social est élevé : pour des raisons d'homogamie, ce cas de figure majore donc le statut social observé, déjà bien bas en moyenne comme on va le voir...

66. Les chômeurs et les retraités ont été classés dans leur ancienne profession. Ne figurent sur cette ligne essentiellement que les personnes au foyer n'ayant jamais travaillé.

La quasi-absence des agriculteurs exploitants chez les musulmans tient d'abord au caractère urbain de cette population, et au fait que, comme le montrent les études de mobilité sociale, le taux d'autorecrutement est très élevé pour ce groupe socioprofessionnel, ce qui défavorise mécaniquement une population issue récemment de l'immigration - et ce d'autant que l'installation requiert un capital de départ qui constitue structurellement un obstacle majeur voire dirimant pour cette population largement défavorisée. On note aussi que les commerçants et artisans musulmans occupent sensiblement le même poids que dans la population totale : le personnage familial de l'épicier maghrébin ne doit donc pas faire illusion – en tout cas dans la population qui revendique son appartenance à l'islam. La surreprésentation des inactifs au foyer est également intéressante : au-delà des situations transitoires, il s'agit à 85% de femmes, cantonnées dans l'univers domestique en fonction d'une conception de la division sexuelle du travail à l'opposé des transformations que connaissent les pays développés<sup>67</sup>.

Mais c'est chez les salariés que la distorsion par rapport à la moyenne intérieure est systématique. Ainsi, les musulmans déclarés sont deux fois moins souvent cadres que ne le sont les autres résidents sur le sol français. Et au fur et à mesure que l'on descend dans la hiérarchie sociale, la sous-représentation des musulmans s'atténue pour se transformer en surreprésentation. Celle-ci se révèle massive chez les ouvriers, au point que la relation est alors inversée : les musulmans ont deux fois plus de chances d'être ouvriers que la moyenne des habitants - 40% contre 21% dans la population totale.

Cette spécificité ouvrière de la population musulmane de France est digne d'intérêt : il s'agit ici de la deuxième ou de la troisième génération, et non plus des immigrés qui sont arrivés sur le sol français il y a trente ans. Alors que les ouvriers sont aujourd'hui un groupe dépassé par les employés dans la population active générale, les musulmans occupent d'abord aujourd'hui des emplois analogues à ceux pour lesquels leur père est venu en France. De ce point de vue, l'hérédité sociale montre ici toute sa force.

Cependant, il faut signaler un signe de mobilité professionnelle ascendante, limitée mais réelle : tandis que les pères occupaient presque systématiquement des emplois d'ouvriers spécialisés, les enfants ont accédé assez largement aux emplois d'ouvriers qualifiés. Si 13% des musulmans sont ouvriers non qualifiés, contre 6% en moyenne de la population, 26% sont ouvriers qualifiés (14% en moyenne). Sans doute faut-il voir là les effets de leur relative réussite dans les filières professionnelles que l'on a déjà relevée. De ce point de vue, et quoiqu'on en dise, la scolarisation minimale garantie en France a produit ses effets.

Néanmoins, on voit que la catégorie du "grimpeur social" dont la fréquence constituait une surprise dans les entretiens menés par l'équipe de Jocelyne Cesari se voit ici relativisée. C'est l'avantage de données représentatives ici présentées par rapport à des investigations qualitatives, dont l'intérêt se situe bien ailleurs que dans la quantification<sup>68</sup>.

La prise en compte de la pratique religieuse ne modifie pas ces conclusions. Les différences entre catégories socioprofessionnelles sont limitées dans ce domaine. On peut néanmoins relever que les cadres et professions intellectuelles supérieures semblent faire preuve d'une pratique moins fréquente que la moyenne, mais que cette différence disparaît dès les professions intermédiaires. L'effet de génération se voit en revanche dans le fait que les étudiants musulmans qui ne pratiquent jamais semblent moins nombreux que la moyenne de leur confession en France.

67. Jocelyne Cesari note l'évolution vers "cette acceptation d'un statut plus passif de la femme dont les caractéristiques d'épouse et de mère semblent plus valorisées dans les nouvelles générations", à la différence de la "beurette" militante et féministe des années quatre-vingt ; Jocelyne Césari, *Musulmans et républicains : les jeunes, l'islam et la France*, op. cit., p. 91.

68. Ibid., p. 74, et les statistiques en annexe, effectuées sur les trente-sept personnes interrogées. Nos données confirment comme on l'a vu un nombre non négligeable d'étudiants, mais qui échouent beaucoup à leurs examens. Et les commerçants et artisans, deuxième catégorie qualifiée de "grimpeur social" ne semblent pas surreprésentés chez les musulmans déclarés, comme on l'a relevé plus haut. En revanche, les données de cette enquête qualitative permettent d'identifier un troisième type, "l'intellectuel transplanté", étudiant formé dans le monde arabe et venu faire ses études en France, que nos données ne permettent pas d'isoler.

## Pratique des musulmans et groupe socioprofessionnel

	tous les mois	de temps en temps	jamais	ensemble
comm. /artisans* <sup>69</sup>	13	47	41	100 (32)
cadres et prof. int. sup.*	5	29	66	100 (41)
prof. intermédiaires	15	37	48	100 (87)
employés	13	32	55	100 (161)
ouvriers	12	41	47	100 (252)
étudiants	12	45	43	100 (211)
autres inactifs*	13	45	42	100 (55)
total	12	40	48	100 (842)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

La subordination sociale des musulmans déclarés est donc manifeste au vu des enquêtes OIP. La probabilité pour un musulman de France d'occuper la position la plus défavorisée dans les différents registres de l'ordre socio-économique est beaucoup plus importante que celle ne l'est pour les autres habitants : il a deux fois plus de chances d'être sans diplôme, d'être chômeur et d'être ouvrier que la moyenne de la population. Ces conclusions permettent d'éprouver la pertinence de la proposition de Farhad Khosrokhavar, pour qui l'islam des banlieues " a partie liée avec l'exclusion économique et sociale " <sup>70</sup>.

Pour autant, ce constat doit être nuancé à un double titre. En premier lieu, un certain nombre de musulmans ont clairement réussi dans la société française. 5% d'entre eux sont cadres, et ce chiffre devrait croître, compte tenu du taux d'étudiants important que l'on a constaté, malgré la fréquence de leur échec aux diplômes. Pour limités qu'ils soient d'un point de vue quantitatif, les " grimpeurs sociaux " dont parle Jocelyne Cesari existent bien, même si la pertinence de cette notion et pour l'heure plus symbolique (comme horizon possible pour les jeunes des banlieues qui ont connaissance de leur réussite <sup>71</sup>) que démographique.

D'autre part, indépendamment de ces exceptions heureuses, il serait erroné d'établir un lien explicatif direct entre religion musulmane et subordination sociale en France. Certes, la presse s'est faite l'écho de nombreux cas de discrimination à l'embauche, liés à une stigmatisation raciste et xénophobe clairement illégale même si elle est souvent difficile à établir juridiquement <sup>72</sup>. Mais un arabe chrétien n'est-il pas susceptible de rencontrer les mêmes obstacles ?

69. la faiblesse des effectifs contraint à n'interpréter qu'avec prudence les fréquences calculées pour les catégories marquées d'un astérisque.

70. Farhad Khosrokhavar, L'Islam des jeunes, op. cit., p. 17.

71. Ce qui peut à terme contribuer à affaiblir dans cette population la causalité du probable dont parle Pierre Bourdieu en matière d'inégalité devant l'école ; Pierre Bourdieu, « Avenir de classe et causalité du probable », Revue française de sociologie, vol. 15, n°1, janv-mars 1974.

72. Voir des exemples dans : Jean-William Wallet, Mahjoub Sghiri, Abdeljalil Nehas, Les perspectives des jeunes issus de l'immigration maghrébine, Amiens, Licome/Paris, L'Harmattan, 1996, notamment p. 48 ; cet ouvrage passe également en revue les débats concernant le poids de la variable « appartenance communautaire » dans la relation entre catégorie socioprofessionnelle et résultats scolaires.

On quitte là la variable religieuse<sup>73</sup> pour en passer à celle de l'exclusion pour cause d'appartenance raciale et ethnique supposée. Cet ostracisme évidemment incompatible avec la citoyenneté universelle à la française n'est pas nouveau<sup>74</sup>, contrairement à ce que voudrait faire croire une vision idéalisée de la IIIe République. Mais la montée du Front national à partir des années quatre-vingt et les thèses qu'ont soutenues ses candidats n'ont évidemment rien fait pour obtenir un recul de cette tendance structurelle. Et certaines de ces manifestations perdurent évidemment voire se sont accrues quand la montée du chômage rendait la concurrence pour l'emploi plus vive qu'antérieurement.

Il reste que, si les musulmans déclarés occupent aujourd'hui des positions socioprofessionnelles subalternes, c'est d'abord pour des raisons sociales. On sait le poids de l'origine dans la position sociale occupée. Or, les musulmans des enquêtes OIP sont très fréquemment des enfants d'ouvriers spécialisés : c'est d'ailleurs pour satisfaire les besoins en emplois de ce type que l'immigration a été non seulement autorisée mais encouragée durant les trente glorieuses.

Si les immigrés acceptaient voire désiraient ces emplois, c'est aussi que la scolarisation très embryonnaire que ce soit dans les départements français d'Algérie ou dans les deux protectorats du Maghreb ne permettait qu'exceptionnellement d'aller au-delà de la scolarisation primaire, qui constituait déjà en elle-même souvent un exploit, surtout pour ceux, nombreux, qui habitaient les campagnes d'Afrique du nord.

Or, les statistiques scolaires sont sans appel : la carrière scolaire des enfants d'ouvriers, notamment spécialisés, et des fils et filles des non-diplômés s'arrête bien rapidement. C'est donc d'abord là que se trouve l'origine des positions sociales modestes occupées aujourd'hui par les musulmans. Ce facteur suffit-il à rendre compte de la subordination sociale qui est la leur ? Ou bien la différence religieuse donc culturelle ajoute-t-elle un handicap supplémentaire – ou à l'inverse, car il ne faut rien exclure, constitue-t-elle un facteur positif ? Nos données ne permettent pas de traiter cette question, qui justifiera pleinement des investigations complémentaires.

Mais ces résultats posent par contre-coup la question des comportements politiques de cette population. On le sait<sup>75</sup>, dans des pays comme l'Algérie et l'Égypte, l'islamisme radical a été favorisé par l'arrivée sur le marché du travail de jeunes peu qualifiés, qui pouvaient donc difficilement éviter le chômage. Cette population, réduite à l'exclusion sociale, a constitué une proie facile pour la propagande en faveur d'une conception de l'islam en réaction à la modernité. Dans quelle mesure les jeunes que nous étudions peuvent-ils reproduire un processus analogue ?

---

73. Encore qu'on a pu discerner l'émergence, à côté d'un racisme anti-arabe ou anti-africain, d'un racisme anti-musulman : Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, op. cit., p. 43.

74. Voir Gérard Noiriel, *Le Creuset français*, Paris, Le Seuil, 1989.

75. Gilles Kepel, *Des mouvements islamistes au néo-communautarisme*, op. cit..

### 3. Le progressisme politique des musulmans déclarés

Nos données confirment clairement la proposition de Abderrahim Lamchichi : “ l’expression islamique, auparavant fort discrète, semble connaître une visibilité ascendante ”<sup>76</sup>. Mais, comme le remarque ensuite cet auteur et comme on l’a déjà relevé, beaucoup font observer que “ la réceptivité croissante des jeunes d’origine musulmane au message religieux et leur affirmation identitaire coïncident avec l’effervescence de l’islamisme radical à l’échelle internationale ”. Chronologiquement, cette remarque est évidemment incontestable. Cela justifie-t-il l’inquiétude qui la sous-tend, concernant l’impact du “ prosélytisme intégriste ” en France dans les quartiers sensibles où habitent ces jeunes musulmans déclarés ?

Le problème mérite d’autant plus d’être posé qu’au-delà d’un fonds culturel et religieux, ce n’est pas la seule socialisation familiale qui explique le retour à la foi des jeunes musulmans. On l’a déjà évoqué : un certain nombre d’associations islamiques ont joué un rôle majeur dans ce processus. Celui de l’une d’entre elles, l’association Foi et pratique, est aujourd’hui mieux connu. Issu d’un mouvement né en Inde dans les années vingt, la jama’at al tabligh (société pour la propagation de l’islam) qui couvre aujourd’hui quatre-vingt-dix pays dans le monde, ce mouvement « joue un rôle déterminant dans le processus de réaffirmation d’une identité islamique qui affecte les populations musulmanes de France »<sup>77</sup>. Tout un réseau d’associations islamiques s’est par ailleurs constitué dans les quartiers en difficulté, et a donc contribué également à cette réislamisation<sup>78</sup>.

La montée sur le dernier quart du XXe siècle de l’intégrisme musulman s’est située souvent en réaction aux « concessions excessives » que tel ou tel régime politique aurait fait à la modernité en terre d’Islam. Le précédent iranien est à cet égard éclatant. Et cette pression islamiste contre les régimes politiques coupables de modernisme se fait sentir ailleurs : en Egypte, en Turquie ou au Maroc notamment – le cas algérien relevant d’une logique partiellement distincte. D’autre part, l’attentat du 11 septembre 2001 a illustré avec un retentissement qu’il n’est point besoin de souligner le combat d’une fraction de l’Islam contre le monde occidental.

En fait, les rapports entre religion et politique se sont constitués sur des bases fondamentalement différentes en Occident et dans les pays musulmans<sup>79</sup>. Tandis que la modernité occidentale est fondée sur l’autonomisation du politique par rapport au religieux, on trouve en concurrence deux conceptions de la relation entre islam et politique. Pour certains auteurs, depuis notamment le théologien Ibn Taimiyya (1236-1328), si l’autorité politique est nécessaire, elle n’est légitime que si elle s’efforce de manière incessante à restaurer la loi divine. Les islamistes d’aujourd’hui sont largement les héritiers d’une telle conception : le gouvernement des hommes doit strictement respecter la charria, et il est inconcevable de prétendre séparer les autorités religieuses et politiques. Plus généralement, pour ce courant d’idées, l’islam implique un mode de gouvernement spécifique de la Cité, et il constitue donc le fondement du politique.

76. Abderrahim Lamchichi., “ Des débats, des controverses, des positions ”, L’Islam est-il soluble dans la République ?, Panoramiques, n°29, 04/06-1997, p. 5.

77. Gilles Kepel, Les banlieues de l’Islam : naissance d’une religion en France, Paris, Le Seuil, 1987, p. 178.

78. Jérôme Bellion-Jourdan, “ Un cas : les “ Jeunes Musulmans de Grenoble ”, Panoramiques, n° 29, 04/06-1997, p. 21.

79. Bertrand Badie, Les deux États, Paris, Fayard, 1987 ; voir aussi : Abderrahim Lamchichi, Islam et musulmans de France : pluralisme, laïcité et citoyenneté, op. cit., p. 26 et s.

Néanmoins, il faut bien dire que cette vision fondamentaliste de l'islam est contredite par l'histoire : très vite l'islam s'est divisé. La scission entre chiites, sunnites et kharijites montre également combien il faut se méfier de l'illusion rétrospective d'un islam uni et harmonieux. D'autant qu'une des raisons majeures de ces oppositions trouvait largement sa source dans des interprétations divergentes en matière politique, par rapport notamment à la soumission au pouvoir en place, même s'il enfreint la charria...

Aux antipodes de cette conception dogmatiste de l'islam, un autre courant défend une conception beaucoup moins contraignante des relations entre religion et politique. Ainsi, Ali 'Abdel-Râziq (1888-1968) considère que l'islam n'implique en aucune manière une forme précise de gouvernement des hommes, défendant donc une vision laïque en terre musulmane. Un auteur comme Muhammad Abdouh (1849-1905) reconnaît que, si la foi et les pratiques qui lui sont liées sont intangibles, les mœurs et comportements sociaux appellent une législation qui est fonction des circonstances et du bien commun propre au contexte historique. Cette tradition s'appuie notamment sur le principe d'ijtihad, qui commande l'adaptation aux nécessités du moment.

Au demeurant, il faut bien souligner que la très grande majorité des Etats où les musulmans sont majoritaires aujourd'hui sont des Etats-nations au personnel politique et administratif séculier, et où le religieux n'occupe qu'une place seconde voire très secondaire dans la régulation politique administrative et juridique de la société. A fortiori dans un pays comme la France où les musulmans sont très minoritaires, ils ne sauraient donc prétendre réguler l'activité publique.

Mieux : cette adaptation à la modernité politique transparaît clairement chez les jeunes musulmans. Ceux-ci se "réapproprient" en effet les "idées de subjectivité et de liberté individuelle, d'égalité et de fraternité, principes de la République"<sup>80</sup>. Bien sûr, ce processus ne va pas sans moduler la signification de ces valeurs ; mais "elle peut cependant permettre l'introduction dans une conception fondamentaliste de l'islam de valeurs éminemment modernes".

A contrario, et comme Abderrahim Lamchichi le reconnaît<sup>81</sup>, dans un système où l'idéologie politico-religieuse dominante insistait davantage sur le consensus communautaire plutôt que sur le débat pluraliste, il n'est pas étonnant que les idées de "citoyenneté" et de "démocratie" n'aient pas été sérieusement pensées ni appliquées. Dans un pays comme la France, un tel éloignement de deux valeurs centrales dans la structuration du débat politique peut produire des effets, par exemple en éloignant les musulmans de la gauche.

Néanmoins, bien que nées à gauche, ces valeurs figurent aujourd'hui également au répertoire idéologique de la droite. Difficile donc de déterminer quels sont finalement les effets sur l'orientation politique de l'appartenance au système culturel islamique.

On le constate : une fois de plus donc, si on cherche à déterminer les comportements politiques et sociaux d'un groupe social déterminé, l'histoire des idées ne s'avère pas décisive. Comme le remarque Danielle Hervieu-Léger, « on questionne la capacité de l'Islam majuscule à s'adapter à la règle du jeu démocratique, comme s'il allait de soi qu'une réponse unique et définitive pouvait être trouvée dans l'examen du corpus de textes doctrinaux et juridiques (...). C'est oublier qu'une doctrine n'existe pas en dehors des appropriations concrètes auxquelles elle donne lieu, et des interprétations pratiques qui résultent des conditions sociales et historiques de sa réception »<sup>82</sup>. L'histoire des idées peut certes éclairer la discussion, faire ressortir les différentes alternatives. Mais le caractère

---

80. Jérôme Bellion-Jourdan, art. cit., p. 124.

81. Abderrahim Lamchichi, " Histoire des relations entre islam et politique ", Panoramiques, n° 29, 04/06-1997, p. 36.

82. Danielle Hervieu-Léger, « Le miroir de l'islam en France », Vingtième siècle, n°66, avril-juin 2000, p. 80.

fatalement contradictoire des systèmes idéologiques complexes rend fragile toute prédiction des comportements politiques et sociaux issue de la seule analyse de leurs orientations doctrinales<sup>83</sup>.

Concernant la question qui nous occupe, le débat se noue à deux niveaux. Quelle est l'attitude des néomusulmans de France par rapport à l'idée même de démocratie ? Et en second lieu, si le principe démocratique y est globalement accepté, quelle est l'orientation politique privilégiée de ces jeunes musulmans ? Sont-ils proches de la moyenne intérieure ? Se rallient-ils à la gauche malgré les déceptions suscitées par l'échec du mouvement beur des années quatre-vingt ? Ou bien rejoignent-ils la droite, par exemple parce que les partis conservateurs se marieraient mieux à leur désir d'intégration sociale ?

Premier indice peu compatible a priori avec la thèse d'un islamisme de combat en rupture avec la société française : de toutes les religions, ce sont les musulmans qui témoignent du plus fort optimisme quant à l'avenir de la France – sans que les personnes interrogées marquent par un nombre élevé de « sans réponse » leur perplexité à l'égard de la formulation de cette question.

Il faut bien souligner qu'il ne s'agit pas d'un artefact liée à la jeunesse des musulmans déclarés ; au contraire, le grand optimisme a au contraire plutôt tendance à s'élever légèrement avec l'âge. Nos données retrouvent donc bien l'importance de la variable religieuse en matière de détermination des structures psychosociologiques que l'on connaît bien par ailleurs<sup>84</sup>

Appartenance religieuse et optimisme quant à l'avenir de la France

	tout à fait optimiste	plutôt optimiste	plutôt pessimiste	tout à fait pessimiste	ne sait pas	
catholiques	8	53	30	7	3	100 (34693)
protestants	9	53	27	7	4	100 (1129)
<b>musulmans</b>	<b>21</b>	<b>53</b>	<b>19</b>	<b>6</b>	<b>2</b>	<b>100 (841)</b>
autres rel.	10	52	30	6	2	100 (1004)
sans religion	7	56	28	7	2	100 (13602)
nsp	8	49	27	8	8	100 (798)
pop. totale	8	54	29	7	2	100 (52067)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

Invités à porter un jugement sur la démocratie en France, les musulmans émettent également une appréciation très positive, bien davantage que les autres religions en France : 69% d'entre eux considèrent que la démocratie fonctionne bien en France (plus de 14% "très bien", presque 55% "assez bien"), ce qui est largement au dessus de la moyenne intérieure. Il est vrai que leur origine étrangère leur donne un privilège de familiarité avec des régimes politiques dont le fonctionnement démocratique est pour le moins sujet à caution...

83. Claude Dargent, article « Protestants (comportement électoral des) » dans Pascal Perrineau et Dominique Reynié dir., Dictionnaire du vote, op. cit.

84. même si l'interprétation de l'impact de la variable religieuse en matière d'humeur politique reste à conduire ; pour l'exploration de son impact sur le vote, une fois le niveau d'intégration au catholicisme neutralisé, voir : Christine Pina, « L'humeur des Français », dans Pierre Bréchon, Annie Laurent, Pascal Perrineau dir., Les cultures politiques des Français, Paris, Presse de Sciences-Po, 2000.

## Jugement sur le fonctionnement de la démocratie en France et appartenance religieuse

	la démocratie fonctionne bien en France	la démocratie ne fonctionne pas bien en France	ne sait pas	
<b>catholiques</b>	58	40	1	100 (34693)
<b>protestants</b>	63	36	1	100 (1129)
<b>musulmans</b>	<b>69</b>	<b>31</b>	<b>1</b>	<b>100 (842)</b>
<b>autre religion</b>	62	36	2	100 (1004)
<b>sans religion</b>	60	40	1	100 (13600)
<b>nsp</b>	56	39	5	100 (798)
<b>population tot.</b>	59	40	1	100 (52066)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

Quel est ensuite le degré d'intérêt pour la politique des musulmans de France ? La situation de subordination sociale où se trouve bon nombre d'entre eux, leur foi religieuse les poussent-ils à un éloignement du débat public ? Où bien cette forme de lien social que constitue l'adhésion religieuse les conduisent-ils au contraire à une forte intégration socio-politique dont témoigne par exemple la forte participation électorale des chrétiens, catholiques ou protestants ?

Il apparaît que les musulmans s'intéressent à la politique au même titre que les autres habitants de la France. Le faible intérêt est un peu plus répandu qu'ailleurs ; mais quand on sait que cette variable est largement fonction du niveau de diplôme et du statut social, compte tenu de ce qu'on a vu du caractère défavorisé de la population des musulmans déclarés sous ces deux aspects, on ne peut vraiment pas conclure à un désintérêt massif de ce groupe religieux pour l'arène politique.

## Intérêt pour la politique et appartenance religieuse

	beaucoup	assez	total +	peu	pas du tout	total -	nsp	
catholiques	8	29	37	36	26	62	0	100 (34692)
protestants	13	29	42	35	23	58	0	100 (1128)
<b>musulmans</b>	<b>10</b>	<b>26</b>	<b>36</b>	<b>33</b>	<b>30</b>	<b>63</b>	<b>0</b>	<b>100 (841)</b>
autre rel.	13	32	45	27	28	55	0	100 (1005)
sans religion	12	28	40	32	28	60	0	100 (13600)
nsp	12	28	40	27	31	58	3	100 (798)
ensemble	10	29	39	35	27	62	0	100 (52064)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

Mieux : pour éviter tout effet tenant à cette structure par âge particulière de l'échantillon, on a isolé les seuls moins de 35 ans. Il s'avère alors que ces fidèles de l'islam témoignent en fait d'un intérêt pour la politique supérieur aux autres habitants de la France<sup>85</sup>.

85. Il en va d'ailleurs de même chez les plus de 35 ans : là encore, les musulmans témoignent d'un intérêt pour la politique supérieur aux autres habitants de la France – l'écart étant cette fois beaucoup plus faible.

On a là un paradoxe apparent, compte tenu du fait que, globalement, les musulmans apparaissent un peu moins intéressés par la politique que l'ensemble des résidents en France, tandis que ceux d'entre eux qui ont moins de 35 ans tout comme leurs aînés le sont plus que la moyenne de leur tranche d'âge ! Ce cas de figure, théoriquement

## Intérêt pour la politique et appartenance religieuse des “ moins de 35 ans ”

	beaucoup	assez	total +	peu	pas du tout	total -	nsp	
<b>catholiques</b>	6	24	29	39	31	70	0	100 (8407)
<b>protestants</b>	10	18	28	45	27	72	0	100 (287)
<b>musulmans</b>	<b>9</b>	<b>25</b>	<b>34</b>	<b>34</b>	<b>32</b>	<b>66</b>	<b>0</b>	<b>100 (628)</b>
<b>autre rel.</b>	11	27	39	31	30	61	0	100 (396)
<b>sans religion</b>	7	24	31	34	34	69	0	100 (6362)
<b>nsp</b>	6	26	32	29	35	65	3	100 (153)
<b>ensemble</b>	7	24	31	37	32	69	0	100 (16233)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

Ce résultat confirme ce que certains travaux semblaient laisser prévoir. Étudiant la population d'origine maghrébine, Anne Muxel constatait déjà son fort intérêt pour la politique<sup>86</sup>, mais cela indépendamment de son affiliation religieuse. Les enquêtes OIP établissent donc que ce résultat vaut aussi pour les seuls musulmans – étrangers ou français. Jocelyne Césari parvenait d'ailleurs également au même constat dans une recherche où elle étudiait une population proche de celle à laquelle nous nous intéressons du point de vue de la structure par âge<sup>87</sup>.

Mais quel positionnement se trouve derrière cet intérêt pour la politique finalement élevé si l'on tient compte de la structure par âge très particulière de la population musulmane qui s'identifie comme musulmane dans les enquêtes ? L'influence de certaines interprétations islamiques devrait conduire, on l'a vu, à un refus radical du jeu gauche-droite tel qu'il fonctionne dans les démocraties du monde politique occidental.

Il se trouve que la question posée par l'OIP inclut explicitement, lors de l'interrogation sur le positionnement sur cette échelle, la réponse “ ni gauche ni droite ”. Or, on observe

---

possible, est très rare en analyse de données empiriques. Il tient aux déséquilibre des structures : les musulmans sont très jeunes en moyenne et très peu nombreux dans l'échantillon total, alors que plus des deux tiers de la population de la France a plus de 35 ans. La taille usuelle des échantillons fait qu'on ne rencontre que très rarement cette situation car on se trouve alors confronté à des sous-populations trop étroites pour autoriser un quelconque commentaire. La taille inusitée de notre échantillon total permet en revanche l'analyse de la population musulmane bien qu'elle ne pèse, on l'a vu, que pour moins de 2% dans le total. Elle fournit ici un exemple d'un paradoxe dont la possibilité théorique n'empêche pas la rareté des illustrations.

## Intérêt pour la politique et appartenance religieuse des “ plus de 35 ans ”

	beaucoup	assez	total +	peu	pas du tout	total -	nsp	
catholiques	9	31	40	35	24	60	0	100 (26287)
protestants	14	32	46	32	22	54	0	100 (841)
musulmans	14	29	43	31	25	56	0	100 (216)
autre rel.	14	35	50	24	26	50	0	100 (609)
sans religion	16	31	47	29	23	52	0	100 (7239)
nsp	13	28	41	26	30	56	2	100 (644)
ensemble	11	31	42	34	24	58	0	100 (35836)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

86. Anne Muxel, “ Les attitudes socio-politiques des jeunes issus de l'immigration maghrébine en région parisienne ”, Revue française de science politique, 38(6), décembre 1988. Notre résultat apparaît cependant plus général et plus établi : l'étude d'Anne Muxel s'intéressait en effet aux seuls 17-19 ans ; d'autre part, issu d'une analyse secondaire, le sous-échantillon de “ jeunes musulmans d'origine immigrée ” dont elle dispose dans cette étude pionnière est étroit (n=111).

87. Jocelyne Césari, “ attitudes politiques et culture religieuse de la population musulmane issue de l'immigration ”, dans Rémy Leveau, Catherine Wihtol de Wenden dir., op. cit., p. 9 et s. Cependant l'échantillon qu'étudie l'auteur n'est pas construit sur une base de représentativité et se limite à 109 entretiens, dans une approche d'ailleurs plus qualitative que quantitative. Nos données valident donc ce constat sur un échantillon construit pour refléter la population musulmane dans sa diversité.

que ce refus du jeu politique traditionnel est bien un peu plus présent chez les musulmans que dans la population totale, même s'il s'avère un peu inférieur à ce qu'on constate chez les « autres religions » – essentiellement les juifs de France.

## Position sur l'échelle gauche-droite et appartenance religieuse

	très a gauche	gauche	centre gauche	centre	centre droit	droite	très a droite	ni G ni D	nsp	
catholique	2	17	8	14	9	15	2	29	4	100 (34693)
protestant	3	20	14	13	8	12	1	25	4	100 (1130)
<b>musulman</b>	<b>8</b>	<b>32</b>	<b>7</b>	<b>12</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>0</b>	<b>34</b>	<b>2</b>	<b>100 (842)</b>
autre relig.	3	19	12	13	6	6	1	36	4	100 (1004)
sans relig.	6	28	10	10	4	4	1	33	3	100 (13601)
nsp	2	15	5	9	3	5	1	28	32	100 (798)
	3	20	9	13	8	12	1	30	4	100 (52068)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

En revanche, le positionnement des musulmans est clairement plus à gauche que l'ensemble de la population : 40% d'entre eux se classent « très à gauche » ou « à gauche », contre 23% en moyenne intérieure. De toutes les positions vis-à-vis de la religion, c'est clairement l'appartenance à l'islam qui oriente le plus dans ce sens. En particulier, les musulmans apparaissent comme bien plus à gauche que la catégorie religieuse qui occupe d'ordinaire la position extrême dans ce domaine : seulement 34% de ceux qui se déclarent « sans religion » se placent sur cette portion de l'arc politique.

Mais la grande jeunesse des musulmans repérés par les enquêtes peut être suspectée une nouvelle fois de distordre les résultats. Pour lever cette hypothèque, on a isolé les seuls enquêtés qui ont moins de trente-cinq ans.

## Position sur l'échelle gauche-droite et appartenance religieuse des 18-35 ans

	très a gauche	gauche	centre gauche	centre	centre droit	droite	très a droite	ni G ni D	NSP	
catholique	1	15	8	14	8	12	1	37	3	100 (8407)
protestant	2	15	16	11	8	8	2	33	4	100 (289)
<b>musulman</b>	<b>10</b>	<b>30</b>	<b>6</b>	<b>12</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>0</b>	<b>36</b>	<b>2</b>	<b>100 (627)</b>
autre relig.	3	17	11	15	4	7	1	39	3	100 (396)
sans relig.	4	21	9	11	5	5	1	41	2	100 (6364)
nsp	2	12	5	8	2	4	1	41	26	100 (153)
ensemble	3	18	9	13	7	9	1	38	3	100 (16236)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

On observe alors que le refus du jeu gauche-droite plus élevé qu'en moyenne disparaît : il n'était donc que le produit de la jeunesse des musulmans. En revanche, la forte surreprésentation de la gauche persiste<sup>88</sup>.

88. On parvient là encore aux mêmes conclusions qu'Anne Muxel; Anne Muxel, art. cit..

Au demeurant, en 1991, Jocelyne Césari montrait également cette forte orientation à gauche des musulmans. Son enquête donne des résultats très compatibles avec ceux que nous présentons ici : 8% des musulmans interrogés, se situaient à l'extrême gauche, 45% à gauche, 9% au centre, aucun à droite, 1% à l'extrême-droite, 36% ne répondant pas<sup>89</sup>.

Nos résultats établissent donc clairement l'orientation à gauche des musulmans de France. De ce point de vue, par la robustesse de l'échantillon qui les fonde, les données OIP fournissent des indications inédites<sup>90</sup>.

Ces données sont d'autre part en contradiction avec l'interprétation de Farhad Khosrokhavar. Cet auteur souligne bien que ce qu'il appelle l'islam néo-communautaire touche essentiellement les jeunes. Mais il avance que, parmi eux, les "grands-frères", qui on désormais atteints la trentaine, éprouvent un désenchantement vis-à-vis de la gauche socialiste, en laquelle ils avaient cru pendant les années quatre-vingt – et que c'est ce désenchantement qui "est à l'origine de leur adhésion à l'islam"<sup>91</sup>.

Or, nos données attestent au contraire que les musulmans âgés de 25 à 34 ans ne témoignent pas d'un refus du politique qui se manifesterait par exemple par le choix de la réponse "ni droite ni gauche". Tout au contraire, ils expriment plus fréquemment que les autres jeunes de leur âge un choix effectif ; et surtout, par rapport à l'interprétation qui nous était proposée, ils choisissent nettement plus souvent la gauche, davantage d'ailleurs que leurs cadets. Ces données ne permettent donc pas de considérer que leur déception à l'égard des valeurs de la fraternité républicaine les a conduits à se retrouver dans l'islam "à l'écart de la société globale", comme d'affirmer que « "le peuple d'islam" se substitue au "peuple de gauche" »<sup>92</sup>.

#### Position sur l'échelle gauche-droite et appartenance religieuse

		gauche	centre	droite	ni droite ni gauche	sans rép.	
18-24 ans	musulmans	39	13	6	40	2	100 (350)
	ens. de la pop.	30	13	15	39	2	100 (6287)
25-34 ans	musulmans	56	9	3	31	1	100 (277)
	ens. de la pop.	29	12	17	38	3	100 (9947)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

Ces résultats sont confirmés si on se place ensuite du point de vue de la proximité partisane. Ils convergent également avec ce que laissait pressentir l'autopositionnement sur l'échelle gauche-droite ; les musulmans de France se trouvent beaucoup plus à gauche que les autres habitants de ce pays : c'est le cas des trois-quarts d'entre eux, contre moins d'un sur deux pour l'ensemble de l'échantillon.

89. Jocelyne Césari, "attitudes politiques et culture religieuse de la population musulmane issue de l'immigration", op. cit..

90. Elles ne confirment pas en revanche les indications chiffrées que livre récemment Bruno Étienne, qui impliquent au contraire plutôt un certain équilibre entre la droite et la gauche pour ce qui concerne, il est vrai, les seuls musulmans de nationalité française. Il est difficile d'approfondir l'explication de cette divergence faute de précision sur l'origine de ces évaluations ainsi que sur l'élection qu'elles sont supposées décrire; Bruno Étienne, article « Musulmans », op. cit., p. 680.

91. Farhad Khosrokhavar, L'Islam des jeunes, op. cit., p.59. Les jeunes musulmans ne sont donc pas des "décus du socialisme" pour qui "la politique est souvent rejetée", comme il l'avance plus loin ; ibid, p. 193.

92. ibid.

Proximité partisane<sup>93</sup> et appartenance religieuse

	Le parti <sup>94</sup> le plus proche :					total
	gauche, ext.-gau.	droite	ext-droite.	divers	nsp	
cathol.	41	30	3	8	18	34693 (100)
protest.	49	24	4	5	18	1130 (100)
<b>musulm.</b>	<b>76</b>	<b>6</b>	<b>2</b>	<b>4</b>	<b>11</b>	<b>842 (100)</b>
autre rel.	51	16	2	6	25	1004 (100)
sans rel.	62	11	2	8	16	13601 (100)
ensemble	47	24	3	8	18	52067 (100)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

Au demeurant, Anne Muxel avait déjà montré l'orientation à gauche, en terme de proximité partisane, des jeunes qu'elle étudiait. En 1987, 51% des « jeunes d'origine immigrée musulmans » se disaient proches du PS, 20% du P.C. et 9% de l'extrême gauche – contre respectivement 36%, 7% et 4% pour les « Français de souche »<sup>95</sup>. De leur côté, à partir d'une étude des bureaux de vote marseillais, Vincent Geisser et Schérazadz Kelfaoui sont arrivés à la même conclusion<sup>96</sup>. Mais ces deux études portaient sur l'ensemble des immigrés, et déborde donc les musulmans – et la seconde exclut en revanche ceux qui n'ont pas la nationalité française. Nos résultats cernent mieux le phénomène proprement religieux en portant sur les seuls musulmans de France.

Ils retrouvent donc les conclusions des enquêtes IFOP ; celles-ci montrent systématiquement une prédilection de l'échantillon étudié pour la gauche. Ainsi, en 2001, si 51% des personnes interrogées se déclarent sans proximité partisane<sup>97</sup>, 34% se disent proches d'une formation politique de gauche, 11% d'un parti écologiste – et 4% d'une formation de droite...

Mais le problème classique que l'on rencontre alors est celui de l'effet de structure. On a vu combien la composition socioprofessionnelle des musulmans est particulière : les catégories populaires (ouvriers et employés) sont très surreprésentées. Or, on sait le poids de cette

93. A la différence des intentions de vote, les proximités partisans ne sont jamais redressées ; or, de manière régulière depuis quelques années, les données recueillies sur la proximité partisane sous-estiment le Front national mais également la droite tandis qu'elles surreprésentent la gauche. Sur ces problèmes de recueil de données - et notamment la notion de « spirale du silence structurelle », voir Daniel Boy, Jean Chiche, « La qualité des enquêtes d'intention de vote : le cas des régionales de 1998 », dans SOFRES : L'état de l'opinion, Olivier Duhamel et Philippe Méchet, dir., Le Seuil, 1999.

94. On a rangé dans la colonne « gauche, extrême-gauche » les partis de la gauche plurielle, LO et la LCR, dans la colonne droite le RPR, l'UDF, le RPF, D.L., à l'extrême-droite le FN et le MNR, et dans la colonne « divers » le mouvement CPNT, les partis régionalistes et les autres écologistes.

95. Anne Muxel, « Les Beurs : un électoralat enraciné à gauche », Journal des élections n°1, avril-mai 1988.

96. Vincent Geisser et Schérazade Kelfaoui, « Existe-t-il un vote maghrébin à Marseille ? », Revue méditerranéenne d'études politiques, n°2, print. 1996 ; il s'agit d'une étude qui porte sur des Français d'origine maghrébine, mais qui se déclarent musulmans à quelque 85%.

97. Ce chiffre est beaucoup plus élevé que notre propre résultat (11%). C'est dans la différence de méthode suivie qu'on peut trouver l'origine d'une telle divergence. En effet, l'étude de l'IFOP porte sur les personnes d'origine musulmane et non sur les seuls musulmans. 22% de l'échantillon déclare d'ailleurs ne pas être croyant. Mais au-delà, on peut penser qu'une partie des personnes qui se sont désignées comme des musulmans croyants dans l'enquête IFOP ne l'auraient pas fait dans l'enquête OIP. La méthode suivie par l'IFOP, sur le modèle du sondage de 1980 sur les protestants, consiste en effet à interroger une population très large de résidents et à ne continuer l'entretien que si elles se déclarent d'origine musulmane. Ce mode d'investigation présente l'avantage d'avoir une représentation peut-être plus complète des musulmans de France, même si la méthode adoptée du face-à-face aboutit à moins bien disperser l'échantillon sur le territoire ; cela se voit par exemple dans la structure par âge moins déséquilibrée – et d'ailleurs fixée par quota – que celle de notre propre échantillon : les données OIP cernent un islam plus volontaire sinon activiste en posant de but en blanc la question de la religion sans filtre préalable par l'origine. Le fait que cette différence de méthode ait de telles conséquences en matière d'intensité du lien partisan montre une fois de plus, s'il en était besoin, l'étroitesse des relations implicites entre le religieux et le politique.

variable dans l'orientation politique<sup>98</sup>. Dans quelle mesure ce qu'on observe pour les musulmans ne tient-il pas d'abord à leur composition sociale et non pas à leur confession religieuse ?

Si on prend les trois groupes suffisamment représentés dans notre échantillon de musulmans pour autoriser l'analyse (les employés, les ouvriers, les étudiants) il ressort clairement que la confession musulmane a en elle-même un effet notable sur l'orientation du comportement politique, indépendant de la position socioprofessionnelle ; l'appartenance à l'islam pousse en France à gauche : l'écart avec la moyenne de la population est manifeste pour chacune de ces trois catégories.

Mieux : on constate plus généralement la permanence de l'impact de la variable religieuse en France. Catégorie sociale par catégorie sociale, les sans religion sont bien quant à eux plus à gauche que les Français – mais moins que les musulmans, comme on l'avait globalement déjà relevé. Quant aux catholiques, tous niveaux de pratique confondus, il se trouvent un peu plus à droite que la moyenne intérieure chez les deux catégories de salariés, et nettement plus chez les étudiants.

#### Activité professionnelle, religion et position sur l'échelle gauche-droite

		gauche	centre	droite	ni droite ni gauche	sans rép.	Total
<b>EMPLOYES</b>	<b>catholiques</b>	26	14	22	33	5	100 (10062)
	<b>protestants</b>	35	12	14	36	3	100 (289)
	<b>musulmans</b>	50	12	2	35	1	100 (161)
	<b>autre religion</b>	25	16	11	44	4	100 (238)
	<b>sans religion</b>	36	12	9	39	4	100 (3234)
	<b>nsp</b>	18	9	10	30	33	100 (232)
	<b>ensemble</b>	28	14	19	35	5	100 (14216)
<b>OUVRIERS</b>	<b>catholiques</b>	29	15	18	33	4	100 (6477)
	<b>protestants</b>	29	15	21	31	4	100 (224)
	<b>musulmans</b>	49	10	8	30	3	100 (251)
	<b>autre religion</b>	27	8	6	53	6	100 (147)
	<b>sans religion</b>	34	13	9	41	3	100 (2778)
	<b>nsp</b>	25	8	5	28	34	100 (122)
	<b>ensemble</b>	31	14	15	36	4	100 (9999)
<b>ETUDIANTS</b>	<b>catholiques</b>	29	13	26	30	2	100 (1677)
	<b>protestants</b>	38	13	18	25	6	100 (71)
	<b>musulmans</b>	46	14	3	36		100 (211)
	<b>autre religion</b>	36	11	18	31	3	100 (192)
	<b>sans religion</b>	44	9	10	36	2	100 (1548)
	<b>ensemble</b>	37	11	17	33	2	100 (3657)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

98. Ce résultat reste manifeste, au delà de la baisse du pouvoir explicatif de cette variable " lourde " du comportement électoral et d'une plus grande individuation au moins apparente des choix électoraux et politiques ; Guy Michelat, Michel Simon, Classe, religion et comportement politique, op. cit. ; Mattei Dogan, " Classe, religion, parti : triple déclin dans les clivages politiques électoraux ", Revue internationale de politique comparée, 3(3), décembre 1996, p. 515-540 ; Daniel Boy, Nonna Mayer, " Que reste-t-il des variables lourdes? ", p. 101-138, dans Daniel Boy, Nonna Mayer dir., L'électeur à ses raisons, Paris, Presses de Sciences- Po, 1997 ; Daniel Boy, Nonna Mayer, " Secteur public contre secteur privé: un nouveau conflit de classe ", p. 111-131, dans Nonna Mayer dir., Les modèles explicatifs du vote, Paris, Paris, L'Harmattan, 1997.

On a vu que la pratique religieuse mesurée par l'assistance à l'office n'était pas chez les musulmans un aussi bon indicateur de la croyance religieuse qu'il peut l'être chez les catholiques et les protestants. Néanmoins, cette pratique exerce un effet sur l'orientation politique : plus elle est fréquente, moins les musulmans sont à gauche, et plus ils sont donc soit à droite, soit dans la position de refus de ce clivage classique<sup>99</sup>.

#### Pratique religieuse des musulmans et position sur l'échelle gauche-droite

	gauche	centre	droite	ni gauche ni droite	nsp	total
tous les mois	37	11	8	42	3	100 (101)
de tps en tps	45	15	5	34	1	100 (335)
jamais	52	9	3	33	2	100 (404)
ensemble	48	12	5	34	2	100 (842)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

Cependant, si on se place du point de vue de la proximité partisane, les effets de la religion sont très amortis. En effet, les musulmans qui se refusaient à se classer sur l'axe gauche-droite se déclarent massivement proches des partis de gauche quand on leur propose une liste de formations politiques. Et les pratiquants ne dérogent pas à cette règle, ce qui aboutit à estomper les différences que laissait présager l'autoclassement gauche-droite en fonction du niveau d'intégration religieuse : quel que soit leur niveau de pratique, environ les trois-quarts des musulmans déclarés partagent une même sympathie pour les formations de gauche.

#### Pratique religieuse et proximité partisane des musulmans

	gauche	divers	droite	ext-droite	nsp	total
tous les mois	72	5	7	1	15	100 (101)
de tps en tps	77	3	8	2	10	100 (336)
jamais	77	4	5	3	11	100 (404)
ensemble	77	4	7	2	11	100 (841)

Enquêtes OIP/ Conseils régionaux 1998 à 2001

Si on rapproche ces résultats de ceux obtenus pour le comportement politique des catholiques, on se trouve face à un système de similarités et d'oppositions dans l'explication : même constat de l'impact de la variable religieuse sur l'orientation politique – à gauche pour les musulmans, à droite pour les catholiques ; inégalité de cet impact par rapport à la population totale – massif dans le premier cas, beaucoup plus limité dans le second ; rôle très variable de la pratique religieuse dans cette relation, négligeable pour l'islam, massif pour la religion des deux tiers des Français.



99. Ce résultat renforce l'hypothèse d'un effet autonome de la pratique religieuse, indépendant de son rôle d'indicateur d'intégration au système de valeurs lié à une religion déterminée. Toutes choses égales par ailleurs, nous évoquions l'idée dans le cas des protestants que la pratique portait à droite, indépendamment de ce que cette pratique implique en matière d'enracinement dans la confession religieuse où elle s'inscrit. La superposition des deux effets expliquerait alors la force du lien constaté entre assistance à la messe et vote de droite chez les catholiques. Cette idée d'une pratique qui porterait à droite, toutes choses égales par ailleurs, a été formulée par Peterson, pour les Etats-Unis, même si l'indice de participation ecclésiastique qu'il utilise s'apparente surtout à un indice de notabilité ecclésiastique ; Steven A Peterson, « Church participation and political participation », *American Politics Quarterly*, 20(1), 1992, p. 129-139.

À y bien réfléchir, c'est la stagnation des effectifs de musulmans déclarés en France qui devrait susciter l'interrogation. Car pourquoi faudrait-il être stupéfait de la montée en visibilité d'une confession religieuse en expansion dans le monde, et dont la base démographique – l'immigration maghrébine, africaine et turque – s'accroît ?

Ce curieux étonnement<sup>100</sup> est incompréhensible sans référence à la thèse implicite qui a bien longtemps sous-tendu la sociologie des phénomènes religieux dans le monde en général, et en France tout spécialement. Pendant bien des années en effet, le haut du pavé a été tenu dans ce secteur de la recherche par des travaux pour lesquels la modernité condamnait les religions à un déclin irrémédiable : l'implacable processus de sécularisation susciterait une rupture de nos sociétés avec l'ensemble de ses devancières<sup>101</sup>. Selon cette approche longtemps dominante, imprégnée d'une conception dogmatique du positivisme, les religions ne sont que des buttes témoins provisoires, comprises comme antinomiques de l'évolution scientifique et sapées à la base par les progrès de l'instruction.

Il faut dire que cette thèse peut se réclamer de fondateurs pour le moins légitimes. Marx d'abord, évidemment, dont les écrits ont suscité en sciences sociales à la fois une tradition féconde d'interrogation sur les fondements matériels des diverses configurations de systèmes d'idées – notamment en matière religieuse –, mais aussi une disqualification durable de ce dernier registre de l'explication sociale. Et surtout Durkheim et Weber, deux auteurs dont l'œuvre présente l'avantage d'un point de vue scientifique de ne pas être au fondement d'un projet d'action politique aussi spécifié que celui de l'animateur de la lère Internationale, et qui sont considérés à juste titre comme les deux fondateurs principaux de la sociologie.

On le sait, ces deux auteurs se sont beaucoup intéressés à la religion. Mais les penseurs du XXe siècle n'ont souvent retenu de leurs travaux dans ce domaine qu'une théorie de la dissolution inéluctable du religieux. Durkheim a longuement étudié cet ordre de la réalité, pour montrer que, dans le culte religieux, l'homme adore en fait la société elle-même. De même, la thématique wébérienne du désenchantement du monde passe pour conforter l'analyse selon laquelle les religions seraient condamnées à disparaître.

Cette vision du changement social a semblé être confortée en France par le recul régulier de la pratique catholique, sensible dès l'entre-deux-guerres, et qu'observe Gabriel Le Bras<sup>102</sup> : assistance à la messe, baptême, communion commencent alors à décliner d'une manière qui peut paraître irréversible. Plus généralement depuis, le fait de se déclarer catholique dans les enquêtes

---

100. Visible par exemple dans la surprise de Vincent Geisser et Schérazade Kelfaoui constatant que moins de 3% des jeunes Français d'origine maghrébine interrogés à Marseille refusent de décliner leur religion, et que 10 à 15% seulement se déclarent « sans religion ». C'est dans le même esprit qu'ils ajoutent « nous ne mettrons jamais assez en garde les lecteurs contre la tentation de conclure à une réislamisation de la population d'origine maghrébine à Marseille et dans le reste de la France » - comme si la remontée de la croyance et de la pratique religieuses dans une population donnée était un processus sociologiquement inimaginable ; Vincent Geisser et Schérazade Kelfaoui, art. cit., p. 156-157.

101. Sur le processus de sécularisation envisagé sous des angles variés, voir : Sabino Acquaviva, *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle*, Paris, Mame, 1967 (1961) ; Bryan R. Wilson, *Contemporary Transformation of Religions*, Oxford, Oxford University Press ; David A. Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell ; Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Le Centurion, 1971.

102. Dans des travaux repris dans : Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, Paris, PUF, 1955.

d'opinion recule bien, année après année, comme en témoignent d'ailleurs les données OIP sur la période la plus récente<sup>103</sup> : tout cela semble bien confirmer l'existence d'un processus irréversible.

Face à cette évolution, le discours sur le niveau est peu convaincant. Certes, le catholicisme reste ultramajoritaire en France, où la pratique catholique continue à regrouper aujourd'hui des millions de personnes<sup>104</sup>. Mais la conjugaison de la démonstration théorique sur la rationalité et les progrès de l'instruction inhérents à la modernité jointe à la pente des courbes résumant la tendance suivie par les indicateurs empiriques de mesure de la religiosité ne laissent pas d'autre issue que la perspective de l'épuisement progressif du catholicisme.

D'autant que cette thèse oublie que les fluctuations sont inscrites dans l'histoire des religions, et que la France n'a pas toujours été catholique au même degré. Qu'il y a fatalement une part de conformisme social dans un tel unanimisme religieux. Et qu'on ne peut pas exclure l'hypothèse que le recul actuel de cette confession reflète le chemin qui fait passer du conformisme social à une adhésion personnelle<sup>105</sup>.

D'un point de vue plus théorique, la croyance en l'inéluctabilité de la disparition du religieux dans les sociétés modernes fait également fi du maintien de la foi et de la pratique dans la première puissance économique mondiale : les Etats-Unis. Compte tenu de l'avancée de ce pays en matière scientifique, ce constat pose un problème majeur pour la crédibilité de cette thèse. On peut, comme le fait Raymond Boudon, reprendre la thématique de « l'exception religieuse américaine », et tenter de lui trouver des explications dans la littérature de la sociologie classique<sup>106</sup>. Mais peut-être faut-il prendre le problème tout autrement...

L'évolution sociale des vingt dernières années y a d'ores et déjà beaucoup poussé. Le retour du religieux sur la scène publique au tournant des années 70, l'émergence de nouvelles formes de spiritualité, la (re)montée de croyances anciennes ou nouvelles<sup>107</sup> montrent que les choses semblent moins simples qu'on avait bien voulu le dire<sup>108</sup>.

Au demeurant, l'adossement de la thèse de la mort des religions aux deux grands fondateurs de la sociologie est contestable. Comme le souligne Jean Baubérot<sup>109</sup> la thèse durkheimienne a connu deux interprétations. Celle qui a prévalu dans les écoles normales après la Première Guerre Mondiale réduisait effectivement la religion à une pure création sociale : le christianisme est alors présenté comme ayant correspondu à un stade déterminé de la société française désormais révolu. Mais l'interprétation anglo-saxonne est beaucoup plus ouverte, qui souligne que c'est dans l'expérience religieuse qu'une société fonde son humanité en se séparant de l'animalité et que le rapport au divin est donc constitutif des sociétés humaines, même si ses formes varient dans le temps.

---

103. Cf. supra, tableau p. 5.

104. environ sept millions si on inclut la pratique occasionnelle au vu des données OIP.

105. Sur ces mécanismes, voir les travaux de Danielle Hervieu-Léger, qui étend d'ailleurs à l'islam le constat d'un choix d'identité plus que d'un héritage passif dans le processus d'adhésion religieuse des jeunes musulmans aujourd'hui; Danielle Hervieu-Léger, *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999; Danielle Hervieu-Léger, « Le miroir de l'islam en France », art. cit., p. 87-90.

106. D'une manière au demeurant intellectuellement très stimulante; Raymond Boudon, « L'exception religieuse américaine », conférence prononcée dans le cadre de l'Université de tous les savoirs, *Le Monde*, 14 décembre 2001; pour une présentation de cette thèse, voir: Andrew Greeley, « American Exceptionalism : The Religious Phenomenon », dans Byron E. Shafer, *Is America Different ?* New York, Oxford University Press, 1991.

107. Sur ce dernier point, voir : Yves Lambert, « Religion : développement du hors piste et de la randonnée », dans Pierre Bréchon, *Les valeurs des Français. Évolution de 1980 à 2000*, Armand Colin, 2000.

108. Et oblige à penser la possibilité d'une modernité religieuse, ce qu'affirmait déjà Danielle Hervieu-Léger dans les années quatre-vingt; Danielle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Le Cerf, 1986.

109. Jean Baubérot, *Le protestantisme doit-il mourir ?*, Paris, Le Seuil, 1988, p. 83.

Et concernant Weber, c'est un contresens d'assimiler le désenchantement du monde à un processus de déclin de la religion. Produit d'une fausse interprétation du terme allemand d'Entzauberung, qu'il faudrait mieux traduire en français par "désensorcellement" du monde, ce faux-sens confond recul de la magie et déclin de la religion<sup>110</sup>.

Il est donc bien rapide de considérer que la modernité va de pair avec l'épuisement des religions<sup>111</sup>. Et il serait également erroné d'analyser la progression de l'islam en France comme un phénomène régressif – et provisoire –, renvoyant à la pauvreté des populations concernées – une exportation provisoire du Tiers-Monde en France en quelque sorte. Certes, on l'a vu, les musulmans déclarés sont en situation sociale défavorisée. Il reste que le niveau de diplôme n'induit pas, on l'a vu, de variation dans l'adhésion à l'islam. Et que, même défavorisés, les musulmans de France sont bien plus riches que ceux du Maghreb...

L'essor de la population musulmane de France s'explique en fait assez logiquement, si on veut bien prendre quelque distance avec les présupposés de la thèse du déclin des religions. Voici une population qui a augmenté considérablement pour des raisons démographiques. La première génération, née en pays musulman, a été élevée dans l'islam, sans que soit présent ni même concevable le plus souvent dans son environnement aucune alternative. Et la seconde et la troisième, certes souvent nées en France – encore que pas toujours- devraient fatalement avoir définitivement abandonné tout lien avec la religion de ses pères ?

On en est resté implicitement dans l'analyse à une analogie avec la thèse de la petite bretonne de Gabriel Le Bras, qui vient se placer à Paris, et qui semble perdre la foi et en tout cas abandonne toute pratique à son arrivée sur les quais de la gare Montparnasse<sup>112</sup>. En oubliant simplement une chose : les immigrés venus des pays musulmans et leurs descendants ne se sont pas largement dissous dans la population parisienne comme cela a été le cas de tous les migrants régionaux arrivés dans les grandes villes et notamment à Paris depuis deux siècles<sup>113</sup>.

Les immigrés des pays arabes et africains se sont d'abord, pour des raisons sociales, retrouvés dans les mêmes cités, dans les mêmes quartiers. Ils se sont mariés dans leur communauté d'origine où y ont fait venir leur famille. Cette homogénéité familiale a facilité la perpétuation de la langue et du sentiment de l'origine culturelle, même si les pratiques se sont considérablement modifiées. Et les délits de faciès dont ces immigrés sont périodiquement victimes suffisaient à leur rappeler que leur origine est apparente, à la différence des migrants de l'intérieur.

Bref, le maintien de leur identité spécifique a été bien plus important dans cette population d'origine musulmane que lors des cas d'exode rural qui avait nourri les courants migratoires antérieurs. Or, l'islam est constitutif de cette identité.

Face à la désespérance et au risque de marginalisation voire de délinquance qui atteint fatalement une population souffrant de l'exclusion sociale, l'islam constitue un antidote très efficace. Cette « offre religieuse », réitérée par de multiples canaux, notamment associatifs, a donc été

110. Le traducteur de la *Wirtschaftsgeschichte* propose "afin de rendre sa dimension positive du phénomène, que la traduction usuelle fait disparaître" de recourir à une périphrase : "qui fait sortir le monde de la magie"; Max Weber, *Histoire économique*, Paris, Gallimard, 1991, p. 379 ; sur le sens de ce terme, voir aussi: François-André Isambert, "Le désenchantement du monde : non-sens ou renouveau du sens", *Archives de sciences sociales des religions*, 61/1, 1986.

111. Sans que ce constat invalide évidemment l'ensemble de la littérature sur la sécularisation; il est en effet incontestable que ce qu'on appelle, d'un terme au demeurant passablement ethnocentriste, la « modernité », implique une mutation fondamentale de l'emprise du religieux sur la société ; dans cette mutation, le christianisme, par une ruse de l'histoire – ou un effet pervers, comme on voudra - a d'ailleurs joué le rôle de ce que Marcel Gauchet, prolongeant Max Weber, a appelé une « religion de la sortie de la religion » ; Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

112. Gabriel Le Bras, op. cit., t.2, p. 480-481.

113. malgré la persistance de réseaux régionaux notamment à Paris – réseaux où des pratiques sociales de la région d'origine se trouvent entretenues fidèlement.

saisie pas certains jeunes. D'autre part, il ne faut pas oublier que le prosélytisme est fondamental dans l'islam. Il est donc compréhensible que les premiers " convertis " aient fait des adeptes dans leur voisinage<sup>114</sup>.

On a bien conscience que l'apparition dans les enquêtes d'opinion de nombreux musulmans jeunes massivement croyants, habitant dans les banlieues des grandes villes, souvent chômeurs, ou en tout cas socialement défavorisés depuis quelques années peut être utilisée par certains pour alimenter le fantasme d'une France gagnée par l'islamisme. Mais l'acceptation globale que l'on a décrite du jeu démocratique dans cette population dément une telle interprétation de la croissance du nombre de musulmans déclarés que nous avons constatée<sup>115</sup>.

Au demeurant comme le remarque Bruno Étienne<sup>116</sup>, qu'elles aient été menés par des équipes d'Aix ou de Paris, toutes les recherches, tous les travaux menés en France depuis quinze ans " attestent que l'immense majorité des musulmans aspirent à vivre sereinement et tranquillement leur religion (...). Tous attestent que les excités, les intégristes ou autres fondamentalistes n'y sont pas plus nombreux que dans les autres cultes ".

D'une certaine façon, cette montée en puissance des musulmans dans les enquêtes montre au contraire un processus de normalisation : ceux qui, en France, croient en l'islam étaient très nombreux déjà dans les années quatre-vingt. Le recul de la sous-déclaration de leur croyance les rapproche en fait des autres confessions religieuses : d'une certaine manière, ils sortent de la clandestinité qui était la leur depuis plusieurs décennies. Loin de la naissance d'un péril islamique pour la démocratie, c'est un processus de normalisation, au sens de rapprochement de la norme moyenne de comportement, que nous venons de décrire.

---

114. On n'en est cependant ici qu'aux prémices de l'examen d'une nouvelle religion en France. En particulier, il est peu probable que cette confession échappe aux mouvements d'individuation qui caractérise ce champ scientifique comme les autres domaines qu'étudie la sociologie. Dans le domaine religieux, cela donne une diversification des formes et des pratiques liées à la croyance, une « individualisation du croire » pour reprendre le terme de Danielle Hervieu-Léger ; Danièle Hervieu-Léger, *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*, op. cit. - un titre qui fait écho à celui de la contribution d'Y. Lambert, fondée sur l'analyse de données quantitatives issues de l'enquête valeurs : Yves Lambert, « Religion : développement du hors piste et de la randonnée », op. cit..

115. à l'inverse et par nature, nos données ne permettent pas non plus d'exclure une plus grande influence de l'islamisme dans certains groupes de musulmans de France : elles ne sont tout simplement pas adaptées à ce type de recherche qui requiert des investigations complémentaires, d'ordre qualitatif notamment.

116. Voir la préface de Bruno Étienne à : Jocelyne Césari, *Être musulman en France aujourd'hui*, op. cit., p. 26. L'auteur ajoute cependant " la seule variable originale tient à l'action de puissances étrangères qui n'entendent pas perdre le contrôle de leurs ouailles ".

# CEVIPOF



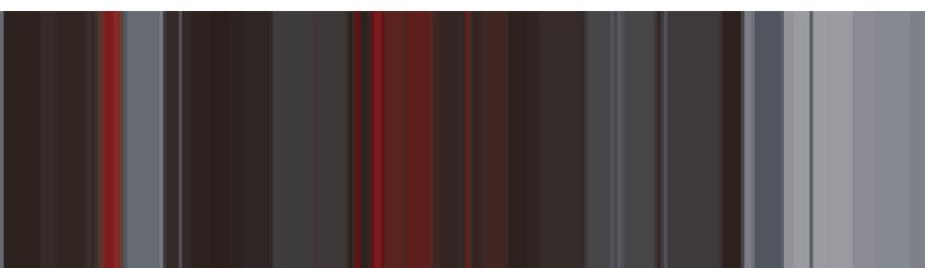
CENTRE DE RECHERCHES POLITIQUES DE SCIENCES PO

*98, rue de l'Université  
75007 Paris*

**Tél.** 33 (0)1 45 49 51 05

**e-mail :** [info@cevipof.sciences-po.fr](mailto:info@cevipof.sciences-po.fr)

**Site Internet :** [www.cevipof.msh-paris.fr](http://www.cevipof.msh-paris.fr)



Dans les enquêtes auxquelles participe le CEVIPOF comme dans celles conduites sous l'égide de l'Observatoire Interrégional du Politique (OIP), on constate une forte augmentation du nombre de musulmans en France depuis cinq ans, qui traduit un recul de la sous-déclaration des fidèles de cette religion. Peu pratiquants mais presque tous croyants, ces musulmans sont massivement jeunes, peu diplômés, plus souvent chômeurs ou occupant un emploi précaire que la moyenne nationale. Ils habitent des grandes villes et tout particulièrement l'agglomération parisienne et occupent largement des positions sociales subordonnées : ils sont deux fois plus ouvriers et deux fois moins cadres que le reste de la population. Plus intéressés par la politique et émettant plus fréquemment un jugement positif sur la démocratie en France que ce qu'on observe en moyenne nationale, ces musulmans (français ou étrangers) se révèlent massivement à gauche, davantage d'ailleurs que leur groupe socioprofessionnel.