



Jeunesse non musulmane et représentations de l'islam : tension entre valeurs démocratiques et radicalité

Morgane Devries

© Une analyse de l'IRFAM, Liège, 2018 – 2

Présentation

Cette analyse est issue d'une série de réflexions collectives organisées par l'IRFAM portant *sur la mise en place de dialogues entre acteurs d'appartenances convictionnelles diverses et destinés à favoriser le « vivre-ensemble »*. Ces publications — dont certains sont à paraître dans la collection « [Compétences Interculturelles](#) » — proposent un faisceau d'observations sur les jeunes issus de l'immigration et leurs rapports à l'islam, dans leurs singularités et ancrages en Belgique. Aussi, ces travaux coopératifs s'inscrivent dans les démarches de l'association visant la valorisation de recherches dans une perspective d'éducation permanente, de documentation et de formation continue des acteurs du champ socioculturel. L'ensemble des textes a pour objectif de *nourrir la réflexion et la pratique de ces intervenants sur l'articulation entre islams européens et jeunes, à travers l'appréhension de leurs pratiques sociales (présence et visibilité dans l'espace public, associatif...), ainsi que leur expression (revendications, participation à des débats, etc.)*. Chaque analyse propose un cadrage théorique et nourrit la thématique de données empiriques ou d'illustrations. Ces brefs textes examinent en particulier des expériences de travail social ou éducatif menées auprès de jeunes de culture musulmane, dans diverses localités. Ces approches sont proposées sous trois angles. D'abord, il s'agit d'appréhender l'ancrage contextuel de l'islam en Belgique, à travers le dialogue nécessaire à la compréhension. Ensuite, intervient une focalisation sur les modes de construction identitaire des jeunes musulmans et de leur religiosité, à travers leur socialisation et le regard qu'ils y posent. Enfin suit une mise en avant des « pratiques sociales » des jeunes, notamment à travers le regard de travailleurs sociaux et éducateurs proches de ce public. Le tout permet d'éclairer les modes d'action et de proposer des recommandations pour un travail de développement avec cette population. Les contributions proposées se situent au carrefour de différentes disciplines, riches de leurs clés de lecture et approche singulière, offrant au lecteur des décodages pluriels sous une forme aisée d'accès.

Les contributeurs de ces dossiers sont de proches correspondants de l'IRFAM. Ils ont été mobilisés par l'association à l'occasion de l'exposition « [L'Islam, c'est aussi notre histoire](#) » mise en œuvre par [TEMPORA](#) à Bruxelles, en 2017 et 2018. En effet, au sein de cette exposition, l'IRFAM fut chargé d'organiser des forums afin de débattre de l'islam, *ici et maintenant*. Ces forums furent conçus comme autant de dialogues interculturels et soulignent l'importance de l'éducation non formelle, dans le cadre d'un processus de débats démocratiques relatif aux conjonctures sociopolitiques et au climat social qui dépassent les réalités du terrain — et poussent les acteurs à s'interroger sur leurs pratiques professionnelles. Les témoignages entendus lors des forums et les analyses qui en sont faites rendent compte de trajectoires de vie de (jeunes) musulmans belges et du rapport qu'ils ont construit avec l'altérité et l'adversité. Les débats issus de ces rencontres permettent d'égrener différents facteurs auxquels il faut être attentif lorsque l'on appréhende la diversité religieuse et singulièrement la présence musulmane dans notre société. Aussi, cette pratique et les analyses qui s'en sont suivies ne sont pas étrangères à l'intention politique d'endiguer la haine, les marques de rejet et d'incompréhension réciproque qui peuvent obstruer les relations de qualité entre personnes porteuses de philosophies diverses, en rehaussant le débat et en offrant un espace où le citoyen peut s'exprimer, en tant qu'acteur social sur un devenir commun. En sus des présentes analyses, le lecteur peut également découvrir les bases méthodologiques et les résultats pratiques de ce travail d'animation dans [l'étude](#) publiée sur le site de l'institut.

L'analyse présentée sous cette couverture due à **Morgane Devries** envisage les justifications mobilisées par les jeunes non musulmans pour s'exprimer à propos du contexte de radicalisation et du vivre-ensemble dans un climat polarisé autour de la question de l'islam et de la place des musulmans. Si un consensus existe autour du bienfondé de la liberté religieuse, de la liberté d'expression et de l'égalité des chances, les significations qui leur sont données ne sont pas similaires et amènent à des prises de position divergentes.

Pour citer cette analyse

Morgane Devries, « Jeunesse non musulmane et représentations de l'islam : tension entre valeurs démocratiques et radicalité », dans Morgane Devries et Altay Manço, *L'islam des jeunes en Belgique. Facettes de pratiques sociales et expressives*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 97-114.

Jeunesse non musulmane et représentations de l'islam : tensions entre valeurs démocratiques et radicalité

Morgane Devries

L'islam est un objet de débats publics et médiatiques et un sujet d'interrogations, de revendications, de contestations ou de crispations. Il est important d'approfondir le sens de ces interactions sociopolitiques en articulation avec l'environnement dans lequel elles émergent. De nombreuses recherches ont ainsi été menées au sein de « cadres participatifs et délibératifs »¹, tant formels qu'informels, pour se consacrer tout particulièrement à la place et la gestion de l'islam en société. À partir de celles-ci, il est possible, entre autres, de saisir les points de tensions et les nœuds de polarisations qui peuvent se cristalliser dans les relations entre musulmans et non-musulmans (Manço et Amoranitis, 2005 ; Boquet, Dassetto et Maréchal, 2014 ; Göle, 2015). *La présente analyse cherche, à partir d'enjeux ressortis lors de débats axés sur l'islam en contexte de « radicalisation », à approfondir les représentations que de jeunes non musulmans développent à l'égard de l'islam et du vivre-ensemble.*

Les résultats présentés ici sont amorcés par des observations participantes au sein d'espaces de débats et poursuivis par des entretiens individuels avec des jeunes. Ils permettent d'apporter des éclairages, entre autres, aux questions suivantes : *comment ces jeunes de confession non musulmane ou sans confession religieuse perçoivent-ils l'islam et ses diverses formes ? Quelles visions ont-ils de la cohabitation religieuse et philosophique ? En quoi le contexte de radicalisation influence-t-il leurs prises de position ? Comment sont-elles justifiées ? Et en quoi ces justifications nous informent-elles sur leurs rapports aux valeurs démocratiques ?*

Des observations participantes aux entretiens avec de jeunes non musulmans

Notre analyse se déploie en deux temps. *Une première phase exploratoire*, réalisée en 2015, comprend une dizaine d'observations participantes au sein de débats tenus durant la période qui a directement suivi les attentats de *Charlie Hebdo*. Autrement dit, dans un climat où la sphère médiatique était saturée, notamment, par des prises de position en faveur ou en défaveur de la liberté d'expression, des images « chocs » reflétant les violences faites au nom de l'islam par de jeunes musulmans européens dont les parents sont issus de l'immigration. S'inscrivant dans le cadre d'activités associatives ou académiques, les débats auxquels nous avons participé suivent *grosso modo* le même format : amorcés par un exposé de recherches (radicalisation, djihadisme islamiste, discrimination et stigmatisation des communautés musulmanes, cohabitation avec celles-ci et place de l'islam dans la société) suivi d'un temps d'échanges avec le public².

La plupart des acteurs présents à ces débats sont des jeunes et adultes de confession musulmane et/ou des intervenants de terrain travaillant auprès de jeunes publics issus de l'immigration. Dans ces lieux de rencontres, se greffent, de façon marginale, d'autres profils comme des étudiants non musulmans. Notons que les jeunes se sont davantage exprimés lors des débats et se sont fait entendre sur leurs revendications de justice concernant les stigmatisations grandissantes à l'égard des musulmans et de l'islam, tandis que les participants adultes et intervenants sociaux ont plus eu tendance à exprimer leurs préoccupations concernant la jeunesse musulmane avec laquelle ils sont en contacts réguliers.

¹ Les espaces de débats et la démarche « *focus groups* » sont de plus en plus intégrés aux efforts d'identification des « problèmes publics » (Dewey, 1993). Ces derniers émergent à partir d'un dialogue « en situation » et sont émis par des collectifs d'acteurs sociaux. Les minorités culturelles sont un public fréquent dans les dispositifs de délibération publique qui se centrent sur les motivations de participation citoyenne (Gagnon et May, 2010) et les revendications de justice sociale, souvent ancrées dans un registre identitaire et culturel (Fraser, 2005).

² *Quatre débats en milieu académique :*

- « Comment l'islamophobie s'est-elle constituée en objet spécifique de luttes antiracistes contemporaines ? » à Université Saint-Louis à Bruxelles ;
- « Tolérance et radicalisme. Que n'avons-nous pas compris ? » à l'Université Catholique de Louvain ;
- « Musulmans et non-musulmans, entre tensions et ajustements réciproques » à Université de Liège ;
- « Solidarité et justice sociale : regard croisé sur l'éthique » à l'Université Libre de Bruxelles.

Trois débats pour professionnels de l'intervention sociale :

- « Musulmans et non-musulmans, entre tensions et ajustements réciproques » au Centre d'Action Interculturelle de Namur et à la Maison des cultures et de cohésion sociale de Bruxelles ;
- « Radicalisme » organisé par l'association Changement pour l'égalité à Namur.

Trois débats « tous publics » :

- « Musulmans et non-musulmans, entre tensions et ajustements réciproques » au Centre d'Action Laïque à Liège ;
- La pièce « Djihad » aux théâtres Jean-Vilar à Louvain-La-Neuve et Saint-Michel à Bruxelles.

Ce terrain d'observations « *soumet à la question du comment les concepts et les définitions du politique, du sens commun et/ou de la science sociale habituellement tenus pour acquis* » (Berger et coll., 2011, 13). Si les thématiques sont le résultat d'un choix dépendant d'un contexte spécifique, la teneur des débats dégage des montées en généralité en termes de valeurs et de déconstruction du sens commun particulièrement intéressantes à analyser et mettant en lumière les manières dont sont pensés les conditions de notre société démocratique et ses facteurs de polarisation.

À l'issue de cette première étape, plusieurs constats nous ont amenés à approfondir la démarche d'analyse auprès de jeunes non musulmans. L'homogénéité des participants aux débats et l'absence relative de personnes non musulmanes au sein de ce public ont été des éléments déclenchant la *seconde phase intensive* de la recherche : *les participants viennent aux débats en fonction de leurs intérêts personnels et/ou professionnels, qu'en est-il des absents ? Sont-ils désintéressés de la chose publique en général ou n'ont-ils pas d'avis sur ces enjeux spécifiques ? Qu'en pensent-ils et comment accéder à leur parole ?*

Un autre constat fut le caractère relativement consensuel des avis qui se sont dégagés de la part du public au sein des différents débats et leurs postures défensives concernant les droits des minorités et des musulmans, plus spécifiquement : *si des polarisations existent comment se fait-il qu'elles ne se donnent pas à voir dans des dispositifs participatifs ? Si un accord tacite semble exister sur ces questions, comment se fait-il que les valeurs et normes de notre société soient si intensément remises en question ? Comment celles-ci peuvent-elles faire l'objet de conflit à un niveau plus général que celui posé dans le cadre des débats ?*

Pour éclairer ces questions, nous avons procédé à une démarche « *compréhensive* » (Kaufmann et De Singly, 2013) mettant en œuvre des entretiens semi-directifs approfondis auprès de onze jeunes athées de tradition familiale catholique non pratiquante — six filles et cinq garçons —, issus en majorité du milieu universitaire et âgés de 19 à 27 ans. Si la majorité de ces jeunes rencontrés en 2016 habitent en Région wallonne, peu d'entre eux vivent dans un environnement caractérisé par une diversité socioculturelle et ont ainsi rarement été amenés à rencontrer des personnes de confession musulmane. Ils n'ont d'ailleurs eu que très peu de contacts avec des jeunes issus de l'immigration, en général.

Les débats : lieux de participation et de dialogue sur le politique

Les débats publics portant sur des thématiques — comme l'islam en Europe — sont des « *cadres de participation* » (Goffman, 1975, 1991 ; Cefaï et Perreau, 2010). En leur sein, les acteurs sociaux sont censés bénéficier d'une égale liberté de parole, du reste encadrée par un modérateur, même si les capacités d'expression et d'argumentation dépendent des places que chacun occupe dans l'échiquier social. Pour l'observateur, les interpellations permettent de saisir les significations que les participants donnent à leur environnement, en lien avec les sujets débattus. Aussi, les échanges rendent compte d'engagements subjectifs des acteurs sociaux et sont de précieux indicateurs sur les réflexions politiques qui ont cours au moment donné (Cefaï et coll., 2012). Le politique s'exprime dans le débat à travers son « *enracinement dans l'expérience ordinaire* » (Berger, Cefaï et Gayet-Viaud, 2011, 9). Il s'en dégage des anecdotes, des émotions et des représentations relatives à la vie en collectivité, des mécontentements et des critiques sur la manière dont l'État gère la place des minorités ethnoculturelles. Approcher le politique « *par le bas* » revient, de plus, à interpréter les manières d'agir des acteurs et la façon dont elles tendent vers une généralité. D'une certaine manière, des pratiques délibératives ou argumentatives s'y imbriquent à travers un « *substrat conversationnel* » (Berger et de Munck, 2015, 3).

En outre, les participants à ces espaces de dialogue sont animés par des attentes et des motivations différentes, et s'engagent à des fins de transformation sociale et en faveur de principes de justice. Malgré la diversité des expériences, force est de constater qu'ils font part d'idéaux (Berger et de Munck, 2015) et remettent en question des normes et des valeurs qui font, *en surface*, consensus dans notre société. Les prises de parole questionnent, chemin faisant, les fondements et les conditions de notre démocratie et les réalités du vivre-ensemble, de telle sorte que les revendications et les argumentations témoignent de « *l'agir en commun, des formes sociales d'appartenance et des formes d'engagement dans la cité* » (Berger, Cefaï et Gayet-Viaud, 2011, 11).

Les débats qui nous concernent ne sont pas le lieu d'une réflexion théologique. L'islam y est abordé comme un sujet de préoccupation sociale, où les formes d'appartenances musulmanes et non musulmanes sont interrogées à l'aune de leur place dans la cité et des enjeux qui les touchent : singulièrement, en tant que groupes spécifiques porteurs de caractéristiques communes et transversalement, en tant que citoyens soucieux de se sentir appartenir au pays dans lequel ils vivent.

L'idéal démocratique au sein de débats participatifs sur l'islam

Au sein des dix débats que nous analysons, les enjeux se sont singularisés par une « *critique* » conjointe des acteurs concernant le rôle occupé par les médias dans la perpétuation de sentiments islamophobes au sein de la société belge. Le manque de nuances et le caractère monolithique des discours qui y seraient véhiculés au sujet des musulmans et de l'islam, en les liant à des faits de violence et de criminalité, sont les principaux facteurs

mentionnés. En filigrane, se dessine, dans les échanges, un malaise quant au risque d'assimilation de l'islam au terrorisme islamiste.

À côté de cette déconstruction du cadre médiatique, repère partagé des participants aux débats pour opérer « une mise à plat » du « sens commun », apparaissent aussi des formes de doute concernant la légitimité de la politique actuelle et de ses institutions représentatives. Derrière les critiques des canaux d'informations est présentée l'incapacité des institutions politiques à assurer leur rôle d'intégration et de participation égale des citoyens à la vie sociale, dans le respect de leurs droits et devoirs réciproques. Dans ce cas, les remises en question concernant le modèle de société et les valeurs qui la structurent ont été davantage le fait de jeunes que d'adultes, ces derniers se montrant plus préoccupés par l'engagement radical de certains musulmans. Certes, le questionnement de la gouvernance émane de situations subjectives, mais elle rend aussi compte de justifications et d'explicitation à propos des régulations et de la manière dont elles sont perçues, de leur inadéquation supposée et des idéaux desquelles elles participent. Ainsi, les critiques ont principalement été focalisées sur la liberté d'expression et son degré d'acceptation, d'une part, et sur le modèle de laïcité et le pluralisme religieux, d'autre part.

D'abord, la *liberté d'expression* semble incomprise et fait l'objet de vives discussions, parfois teintées d'opposition. Ce point clive les positions entre deux tendances : l'une en faveur d'une liberté d'expression sans limites, l'autre plus mitigée quant à son caractère inconditionnel. Cette dernière posture est justifiée pour plusieurs raisons : l'importance du respect de la liberté de conscience des individus, la nécessité d'adopter un langage « inclusif » qui ne porte pas atteinte à l'identité des personnes et l'utilité des propos véhiculés. Nombreux sont les acteurs, et principalement les jeunes, à souligner la nécessité de prendre en considération les effets des discours auprès des communautés musulmanes, afin qu'ils ne tombent pas dans une « dérive blasphématoire ». S'ils ne justifient pas les crimes perpétrés à l'encontre des journalistes de *Charlie Hebdo*, les participants demandent à ce que la liberté d'expression soit une valeur qui puisse être mise en œuvre de sorte à ne pas participer à des stigmatisations. Pour eux, au-delà d'être un droit constitutionnel garant d'une société démocratique, la liberté d'expression est aussi un enjeu et une responsabilité qui touche aux relations entre individus et produit des effets dans leurs interactions. Le défi consiste alors à trouver un équilibre entre liberté d'expression et liberté religieuse et à considérer que les règles de droit continuent de questionner la subjectivité des acteurs et la garantie de relations respectueuses.

Ensuite, la *laïcité* est le deuxième principe questionné. Au caractère imprécis, cette dernière signifie des choses différentes pour les acteurs et se trouve à l'avant-plan des débats, de par la porosité existante avec les controverses présentes en France. À cet égard, ce modèle fait face à une tension entre deux postures : l'une plutôt inclusive et l'autre plutôt exclusive vis-à-vis de la place du religieux dans l'espace public. Comparativement à la liberté d'expression, le principe de laïcité fait l'objet d'une remise en question conjointe de la part des musulmans et des non-musulmans, même si leurs argumentaires peuvent différer. Alors que certains musulmans perçoivent la laïcité comme un modèle qui leur garantit d'exprimer leur identité religieuse en toute liberté et la possibilité de se rassembler autour de leur confession comme un moyen d'être reconnu en tant que citoyen *et* musulman, les non-musulmans la voient comme une manière d'offrir une juste cohabitation aux différentes religions et philosophies. Si les acteurs valorisent l'importance de la liberté individuelle, notamment en matière d'expression publique d'une religion (reconnue constitutionnellement), ils observent que les prescrits islamiques (en termes de pratiques et de rites) ont du mal à être acceptés dans la société belge sécularisée. La laïcité telle qu'appliquée actuellement leur semble pourtant discriminante à l'égard de la liberté religieuse. La sécularisation et la laïcisation de la société charrient la présence de l'islam qui — pour l'heure — se manifeste davantage que d'autres dans l'espace public, notamment lorsqu'elle incarne les oppositions identitaires d'un groupe minoritaire.

En conclusion, si partager un certain nombre de valeurs et de normes est nécessaire à la mise en œuvre de la démocratie, les musulmans participants aux débats se perçoivent comme victimes d'injustices et estiment paradoxalement avoir des difficultés à se faire entendre, en vertu de ces mêmes principes démocratiques. Quelle que soit la direction et le groupe d'appartenance à partir duquel l'acteur prend parole, on constate que la perception du « retour du religieux » — et de l'islam en particulier —, en tant qu'objet de débats et de discours, ressemble davantage à une exigence de justice sociale et un facteur d'affirmation identitaire que la défense et l'illustration d'une croyance.

Jeunesse en questionnement sur l'islam et ses formes radicales contemporaines

Dans ce contexte de polarisation — bien que relativement absent au sein des débats —, une attention singulière est portée pour les jeunes issus de l'immigration, de surcroît lorsqu'ils sont de confession musulmane. Les sentiments de rejet dont ils sont victimes et le risque de radicalisme qui y est corrélé sont, du point de vue des participants, attisés par ce climat. Si les jeunes musulmans qui se sont exprimés lors des débats adoptaient une démarche revendicative destinée à affirmer leurs droits en matière de liberté religieuse conjointement à leur besoin d'être pleinement reconnu en tant que citoyen, *qu'en est-il des jeunes non musulmans ? Quel regard*

adoptent-ils sur le phénomène de radicalisation ? Comment ce contexte influence-t-il sur leurs regards de l'islam et des musulmans ?

Face aux référentiels mobilisés pour justifier les actes de violence des djihadistes dont ils sont témoins, par l'entremise des médias, les jeunes non musulmans interrogés réalisent que ces discours renvoient à un imaginaire de guerre de religion, principalement articulé aux croisades. Pour autant, la majorité ne l'assimile pas à ce qui se passe aujourd'hui et ne confond pas la dualité religieuse apparente aux raisons d'être de ce conflit. De fait, cet imaginaire réfère à une opposition entre chrétiens et musulmans à laquelle ces témoins ne s'identifient pas : ils ont d'autres grilles de lecture.

Ainsi, certains considèrent que ce terrorisme est avant tout le résultat d'un conflit inhérent à l'islam et qu'il résulte d'une « mauvaise » interprétation du texte coranique de la part de croyants. D'autres perçoivent ce conflit en continuité avec d'autres qui lui ont précédé. Pour ceux-ci, il existerait une opposition structurelle entre l'islam et l'Occident depuis le 11 septembre 2001, imaginaire qui participe à ce que l'islam soit perçu comme étant un « ennemi » à combattre. Si le premier cas de figure inclut le rapport au religieux comme un facteur explicatif, la deuxième posture explique la raison d'être du conflit à partir d'enjeux politiques et sociaux qui, eux, viennent se greffer sur un lexique religieux et aux réalités communautaires vécues par les musulmans.

Par conséquent, les jeunes ne souscrivent pas d'emblée à l'idée que la radicalisation et ses conséquences résultent d'un conflit religieux *stricto sensu*. Néanmoins, même si le contenu théologique de l'islam n'est pas porté responsable, les jeunes en critiquent la fermeture interprétative et la radicalité des djihadistes qui agissent en son nom, et reconsidèrent la cohabitation avec les musulmans. La radicalisation et la manière dont se déroule le vivre-ensemble deviennent *de facto* liées, et les amènent à adopter des postures différentes par rapport aux musulmans. Certains optent pour une attitude défensive à l'égard des amalgames entre terrorisme et musulmans et développent des critiques à l'égard de ce qu'ils perçoivent comme une utilisation détournée de l'islam. D'autres soulignent la crainte d'un communautarisme grandissant et le renforcement d'un entre-soi dont l'adhésion religieuse est une des facettes.

Aussi, ce climat amène les jeunes à questionner *l'intégration sociale des musulmans et leur engagement dans la cité*. C'est que l'intégration reste la clef de compréhension la plus mobilisée par les publics rencontrés pour expliquer la radicalisation. Les jeunes qui se radicalisent chercheraient à donner sens à leur vie, à trouver dans le domaine religieux un idéal qu'ils n'arrivent pas à saisir dans leur environnement et y voir un support aux difficultés qu'ils rencontrent.

D'après les jeunes non musulmans, la problématique de l'intégration sociale s'aperçoit surtout au travers des ségrégations spatiales des lieux de vie, particulièrement au sein des quartiers bruxellois et d'autres grands centres urbains. Les relations y seraient divisées en fonction des identités sociales et des appartenances culturelles. De plus, cette rupture des espaces se trouverait renforcée par la saturation des imaginaires sur l'islam et de sa « visibilisation » à travers des signes religieux (voile, barbe, etc.) et des structures qui l'encadrent (librairie, boucherie *halal*, mosquée, etc.).

De manière générale, l'espace public se retrouve ainsi questionné au travers de la gestion de normes, de valeurs et des modes de vie pluriels et/ou divergents. En outre, le contexte de radicalisation révèle des tensions dans le discours des jeunes entre, d'une part, des manifestations visibles de l'islam et une interprétation de celles-ci, et d'autre part, les conséquences du terrorisme et le renforcement d'une inquiétude à propos de la polarisation de la société.

Acceptation du religieux dans l'espace public et valeurs culturelles

À travers cette présentation contextuelle, les jeunes interrogés exposent leurs avis sur le pluralisme religieux et culturel qui traverse la société et justifient leurs positions par la déconstruction de certaines normes qui en assurent l'égalité et la liberté. Trois valeurs en particulier font l'objet d'interrogation : la *liberté religieuse*, la *liberté d'expression* et *l'égalité des chances*. Les jeunes non musulmans développent trois tendances qui expriment des attitudes différentes par rapport aux diversités religieuses et culturelles dans l'espace public pouvant singulariser une certaine *hostilité*, une *hospitalité* ou une *ouverture conditionnée au respect de certains principes*.

Liberté de croire et de pratiquer : collectivisme vs individualisme

Commençons par la *liberté religieuse*. De façon générale, les jeunes s'accordent pour dire qu'il existe une inégalité quant à son application entre les différents cultes reconnus en Belgique. Malgré l'exigence de neutralité défendue par l'État, les traditions chrétiennes demeurent favorisées, au détriment du culte islamique. Si les jeunes s'accordent à ce que la religion islamique puisse être traitée de façon équivalente aux autres cultes, ils ne se positionnent pas de façon similaire quant à sa manifestation dans l'espace public et ne définissent pas, *de facto*, la liberté religieuse de façon analogue.

Dans la première tendance, les jeunes perçoivent la liberté religieuse comme étant une *liberté de pensée*, parce qu'elle représente une forme de spiritualité. De la sorte, la liberté vise à garantir une libre interprétation du croyant par rapport à sa religion. Toutefois, l'application stricte des normes et des pratiques symbolise une privation de la même liberté de pensée. Aussi, toute forme de conviction et de choix guidés par le permis et l'interdit est vue comme opposée au libre choix de l'individu.

En parallèle, les jeunes appréhendent le rapport au religieux comme étant individualisé. La religion se doit de se « vivre pour soi ». Par conséquent, l'identité religieuse ne doit pas imprégner l'espace civique de la société, au risque de paraître comme une forme d'affirmation identitaire, comme le met en exergue l'extrait d'entretien ci-dessous :

« La religion c'est quoi ? C'est une acceptation de valeurs et une façon de vivre en soi. C'est pour le soi. Ce n'est pas pour le montrer aux autres. Ce n'est pas pour dire "je suis musulman", "je suis juif" ou "je suis catholique". C'est pour se dire à soi : "je crois en moi et j'ai foi parce que je suis fondamentalement croyant en ça et que c'est ça qui m'apaise et qui me fait du bien" (...) Il faut vraiment une séparation entre la vie politique et la vie religieuse ou la vie privée. Cela permettra de tolérer tout le monde en fait, de ne pas empiéter sur les gens. Chez soi, personne n'empiète sur personne » (Daniel³).

Les jeunes définissent le religieux comme étant caractéristique de la sphère de l'intime ce qui, au vu de la *praxis* islamique, leur pose question. La liberté religieuse est avant tout présentée comme une liberté de conscience et l'espace public comme le garant de la cohabitation des différentes convictions. À cet égard, la citoyenneté et ses lieux de rencontres ne doivent pas, de leur point de vue, être teintés par l'identité religieuse. L'engagement dans la cité et la participation des acteurs doivent, au contraire, pour une cohabitation harmonieuse, être départis des particularismes religieux.

Dans ce cas de figure, l'égalité entre les citoyens se réalise par un effacement du religieux, car cela permet de ne pas attiser la perception selon laquelle les différences religieuses sont un frein à la mixité sociale. Dans le même temps, cette lecture permet de situer la manière d'appréhender l'altérité des jeunes rencontrés : plutôt que d'argumenter en prenant une position individuelle *pour* ou *contre*, ils tâchent de réfléchir collectivement et ne donnent pas d'avis personnel sur l'expression de l'islam en tant que tel. Au contraire, ils arbitrent en prenant en considération le fait que des personnes peuvent mal vivre ces manifestations visibles de l'islam dans une société sécularisée. Renvoyer la religion au privé permet, de leur point de vue, de ne pas créer d'inégalités et d'éviter qu'une religion ou une conviction prédomine sur l'autre.

Une autre tendance dégagee rend compte de positions plus ambivalentes de la part des jeunes non musulmans à l'égard de la liberté religieuse. La manifestation de la religion est ici valorisée, mais sous réserve de certaines interrogations laissées encore ouvertes. Prudents, les témoins précisent dans quelle mesure la liberté individuelle peut être prise en tenaille par une conception collective de la liberté religieuse : le premier point à garder en tête consisterait, pour eux, à veiller à ce que les prescrits religieux soient en adéquation avec les dispositions légales qui incombent à tout citoyen, en veillant à une égalité de traitement. Ceci laisse la porte ouverte à des aménagements qui devraient autant que possible rester informels : *« Si on définit cette limite d'acceptation à l'avance (...) on devient stricte à partir de ce moment-là, alors qu'il faut savoir être malléable. C'est du cas par cas » (John)*. Le second point serait, ensuite, de veiller, d'après eux, à ce que la pratique religieuse ne soit pas effectuée par obligation ou par provocation identitaire. À ce propos, ils se questionnent plus spécifiquement sur le port du voile. Les jeunes ne voient pas d'inconvénient à ce que l'identité religieuse soit visibilisée, pour autant qu'elle émane d'un libre choix du croyant :

« En fait, le seul truc qui est dérangeant c'est dans la question de la femme, je trouve que c'est très délicat de savoir si c'est quelque chose qui est imposé à la femme ou si c'est un choix. Il y a beaucoup de femmes musulmanes qui disent "C'est moi qui choisis de porter le voile". Donc, si c'est un choix, je ne vois pas pourquoi on devrait critiquer. Maintenant, si c'est imposé, là c'est plus délicat et c'est une question différente (de la religion) » (Louise).

Si les jeunes ne souhaitent pas se positionner sur l'acceptation de la religion dans l'espace public et l'application des prescrits islamiques, c'est qu'ils estiment que la liberté religieuse s'accompagne indubitablement de sa mise en pratique, mais qu'ils ont aussi besoin d'être rassurés que cette même liberté collective ne soit pas un obstacle à l'autonomie individuelle. Comparés à la tendance précédente, les jeunes de cette catégorie ne sont pas pour une relégation de la religion et un effacement des particularismes religieux, notamment parce que pour eux *« il ne faut pas neutraliser tout »* et *« aller trop loin dans cette idée de laïcité, comme c'est le cas en France » (Louise)*. La liberté individuelle est donc interrogée par rapport au cadre légal tiraillé entre le principe d'équité, d'une part, et la liberté des femmes, de l'autre.

Enfin, et contrairement aux réserves mentionnées plus tôt, la dernière tendance relevée fait prévaloir une liberté religieuse inconditionnée. De plus, la liberté religieuse ne se réduit pas à une forme de croyance déconnectée de

³ Noms d'emprunt.

ses pratiques. Pour expliquer cela, les jeunes soulignent l'importance de favoriser une égalité qui au-delà d'être un droit, consacre aussi et avant tout une reconnaissance des minorités culturelles, que représentent pour eux les musulmans. La position minoritaire devient un argument supplémentaire dans le chef de ces jeunes pour se positionner en faveur de la liberté religieuse.

Alors que les jeunes de la première tendance voient la religion comme une marque d'affirmation identitaire, le religieux perd ici de son versant identitaire pour se percevoir comme une composante parmi d'autres de ce qui caractérise l'individu. La liberté de croyance et l'expression de la religion sont perçues comme indissociables et sont, d'ailleurs, « normalisées » : les prescrits sont des exercices de liberté individuelle comparables à n'importe quel autre acte, religieux ou non. La religion reste un choix intime qui ne doit pas être interféré ni inféodé par la société et les représentations que d'autres peuvent se faire de l'islam, au risque de tomber dans des formes de discriminations et d'ingérences qui contreviennent au principe de laïcité.

L'inégalité socioculturelle et les risques de conflits qui y sont liés trouvent ici leur principale cause : les préjugés qui traversent la société et son incapacité à accepter l'appartenance religieuse, singulièrement quand il est question d'islam. Pour les jeunes de cette troisième catégorie, la société est marquée par des formes d'islamophobie qui se manifestent par de nombreuses tentatives de relégation de l'islam et le refus de voir celui-ci apparent dans l'espace public, comme en témoignent les débats qui ont cours dans certaines villes lorsqu'il est question de l'implantation d'une mosquée :

« Je ne voyais pas du tout le problème que ça pouvait engendrer (...) Surtout que c'est une croyance qui est là et des gens qui ont besoin d'exercer leur culte. Enfin, ça ne sert à rien de le cacher quoi. Pour moi la religion a sa place. Comme je disais, c'est un phénomène énorme, il ne faut pas le cacher. Ce serait malsain de le cacher ou d'essayer de ne pas l'accepter. Pour moi il ne faut pas enterrer les différences. » (Violette).

Les diversités religieuses ne sont pas des murs et l'identité religieuse n'est pas, en soi, une barrière relationnelle avec la société majoritaire. Par contre, elles peuvent faire courir le risque de créer des tensions internes au sein des communautés musulmanes. Ce constat taraude les jeunes rencontrés : *dans quelle mesure l'acceptation de l'islam dans des lieux publics ne risque pas de devenir un facteur de stigmatisation pour les musulmans eux-mêmes ?* Il existe un risque de voir l'appartenance religieuse enfermer les personnes de culture musulmane dans des pratiques « dominantes » qu'elles ne partagent pas nécessairement en tant qu'individus. Le port du voile en est un exemple :

« Qu'une jeune fille aille à l'école voilée, ça ne me pose pas de problème. Ce qui est difficile, c'est que quand tu autorises dans une école les personnes à venir voilées, alors (...) celles qui ne viennent pas voilées et qui sont de la même communauté, parfois ça peut poser problème » (Émeline).

Comparativement aux tendances précédentes, les justifications avancées ici sont teintées d'individualisme puisqu'elles illustrent une primauté au respect des choix individuels : l'environnement doit s'adapter et les musulmans « ont le droit de vivre leur religion comme ils veulent » (Violette), sans que sa manifestation publique ne soit mise en perspective et évaluée par rapport aux effets qu'elle peut induire chez les autres. La visibilité du religieux et de l'islam en particulier est largement acceptée, parce qu'au-delà d'être un droit, les jeunes considèrent que peu de place lui est consacrée et qu'elle souffre, par ailleurs, d'une position déjà défavorable contre laquelle il convient de se battre, en privilégiant la liberté individuelle des croyants à exercer leur culte.

La liberté d'expression face aux amalgames

Les jeunes témoins se sont aussi exprimés à propos de la *liberté d'expression*, bien que de façon plus limitée. Cette valeur est remise en cause à partir d'une perception selon laquelle les stigmatisations seraient croissantes à l'égard des musulmans depuis que la question de la radicalisation s'est médiatisée et que les violences faites au nom de l'islam se sont plus largement manifestées ces dernières années. Plus spécifiquement, les jeunes abordent cette valeur à l'aune de l'attaque perpétrée contre *Charlie Hebdo*. À ce sujet, nous observons que l'avis des jeunes évolue en faveur d'une limitation de cette liberté dans la mesure où les discours mettent l'emphase sur des propos racistes et impactent notre démocratie.

Plusieurs nuances sont ainsi apportées à la liberté d'expression et rejoignent, en grande partie, des éléments qui ont déjà été dégagés à l'issue des débats auxquels nous avons assisté. D'une part, les jeunes notent qu'il importe d'individualiser le discours, c'est-à-dire adopter une attitude qui soit attentive à l'interlocuteur, car « certains propos peuvent blesser et choquer ». D'après eux, on peut, de la sorte, respecter la liberté d'expression, « sans forcément se taire, mais dire les choses autrement » (Valérie). Évidemment, les jeunes expliquent que la nature de la relation et la distance qu'ils ont avec l'interlocuteur jouent sur leurs capacités à anticiper et à ajuster une manière d'exprimer leurs propos de façon adéquate. D'autre part, il conviendrait de limiter la liberté d'expression en raison du climat actuel, soit volontairement afin de ne pas attiser de stigmatisations supplémentaires, soit involontairement par gêne ou par censure, dans l'incertitude de l'interprétation qu'on peut donner à leurs propos. En effet, les jeunes expliquent que « face à des personnes discriminées, on fait attention à ce qu'on dit », car « même si on a le droit à la liberté d'expression, on devrait

pouvoir se contrôler » (Émeline). Dans ce cas, l'idée avancée est de limiter la liberté d'expression pour deux raisons : d'un côté, protéger les musulmans de discriminations et de stigmatisations et d'un autre côté, se protéger soi par rapport à l'interprétation qui pourrait être faite de certaines critiques émises, et perçues, à leur tour, comme des marques potentielles d'islamophobie ou de rejets. « *Quand ça devient du racisme, du sexisme ou de la xénophobie je ne suis pas sûre qu'on soit... Pour moi ce n'est plus vraiment de la liberté d'expression. On ne peut pas tout accepter, tout excuser parce qu'on dit "c'est ma liberté d'expression"* » (Valérie). Autrement dit, la liberté d'expression se trouve en tension par rapport aux limites des uns et des autres et les formes de racisme vers lesquelles elle peut tendre si elle n'est pas suffisamment contrôlée ou si elle se trouve mal interprétée. D'autant plus que cette valeur se voit mobilisée souvent comme un argument identitaire plutôt que comme une valeur démocratique soucieuse du pluralisme.

L'égalité des chances en tension face aux discriminations : relativisme vs différentialisme culturel

Enfin, la déconstruction de la liberté religieuse et de la liberté d'expression que nous venons d'aborder pose, en filigrane, la question de *l'égalité des chances* des musulmans par rapport aux autres membres de la société et met spécifiquement en réflexion la place qu'ils y occupent. Cette réflexion s'avère d'autant plus nécessaire qu'elle aborde l'intégration des musulmans à la vie sociale et questionne, en retour, les jeunes sur leurs propres *habitus* culturels et leur rapport à l'altérité. Généralement, l'égalité des chances se pose par rapport au champ scolaire ou professionnel et à la capacité des institutions à gérer la diversité culturelle des citoyens, soit assurer l'égalité d'accès pour tous.

Notons que l'attitude des jeunes à l'égard du religieux, lorsqu'il fut question de la liberté religieuse, n'est pas similaire à leur point de vue sur la diversité culturelle, bien que ces deux dimensions soient liées. Autrement dit, ils ne perçoivent pas systématiquement l'effacement du religieux comme un gage et une marque d'intégration des musulmans. À l'instar du positionnement des jeunes sur la liberté religieuse, nous retrouvons trois types d'attitudes à l'égard des différences culturelles qui renvoient à trois manières de poser la question de l'égalité des chances.

La première tendance envisage l'égalité des chances de façon réciproque, en attachant autant d'importance à prendre en compte les inégalités qui touchent les musulmans que celles qui touchent tout autre citoyen. Ainsi, les injustices que vivent les musulmans et leur intégration sociale sont des dimensions contrebalancées par les inégalités qui existent par ailleurs, comme celles que l'interlocuteur peut lui-même rencontrer dans son quotidien. Cette tendance minoritaire amène à privilégier la sécurité d'existence de ceux qui « *viennent du pays* ». Les représentations des jeunes à l'égard des musulmans se confondent ici aux réalités des demandeurs d'asile.

De plus, l'on s'aperçoit que l'intégration sociale et l'intégration culturelle des musulmans se chevauchent ; la première serait synonyme ou ne se trouverait pleinement accomplie que couplée à une intégration culturelle. En effet, ces jeunes ont tendance à « hiérarchiser » des manières d'être que les musulmans devraient adopter pour que leurs différences culturelles aient une légitimité. L'égalité des chances n'est plus tant un droit qu'un mérite qui s'acquiert à la lumière d'une acclimatation aux mœurs du pays. Plus précisément, les témoins conditionnent l'intégration sociale des musulmans au respect de l'égalité entre homme et femme qu'ils perçoivent comme étant l'un des « *gaps* » les plus importants entre « eux » et « nous ».

Force est de constater que « la crise migratoire » dont ils parlent vient heurter leur *habitus* culturel et la préservation de ce qu'ils perçoivent comme étant leur « identité nationale ». Aussi, plutôt que d'être d'emblée perçues comme un apport, les différences culturelles revêtent un caractère menaçant, car elles peuvent manifester un « recul » par rapport aux avancées progressistes dont aurait fait preuve l'Europe en matière d'égalité. Lorsque les différences culturelles viennent soulever des conflits de valeurs, elles devraient alors prioritairement être homogénéisées.

« Notre système devrait pouvoir faire qu'on soit tous égaux, devant la loi, face à l'éducation, face au système médical, et qu'on devrait éliminer justement les préjugés qu'on peut avoir sur des gens, sur des populations, sur des systèmes. Pour moi, c'est mettre tout le monde à la même échelle, sur la même longueur d'onde (...) Uniformiser la population qui est très différente, qu'on soit d'accord ou pas, pour moi, c'est nécessaire, surtout à notre époque, sinon on va parfois dans tous les sens et on ne va plus avoir d'ordre social, culturel, politique. Et ça, c'est trop dangereux » (Angélique).

Par conséquent, ils promeuvent une vision égalitariste en société par le biais d'une assimilation des différences culturelles, ce qui implique d'uniformiser des codes culturels, sociaux et politiques, processus d'autant plus nécessaire qu'il symbolise, aux yeux de ces jeunes, la possibilité de maintenir un ordre sociétal dans un pays sujet à des changements rapides et à des mouvements migratoires. En considérant leurs valeurs comme étant une référence normative, les jeunes adoptent donc une posture empreinte d'une vision duelle entre un « eux » et un « nous ».

En décalage avec la position ci-devant, une deuxième tendance se dégage des entretiens. Des jeunes incluent les musulmans dans une identité sociale commune, légitimée par leur présence sur le territoire belge et leur citoyenneté. De cette façon, l'égalité des chances n'est pas appréhendée de la même manière et leurs spécificités culturelles ne sont pas perçues comme étant moins légitimes. Les musulmans ne sont pas uniquement des « migrants », mais des citoyens à part entière qui, en vertu de ce statut, ont une position égale aux autres Belges. L'égalité des chances n'est plus conditionnée à une assimilation culturelle, les traditions culturelles ont leur droit de cité, à condition qu'elles ne soient pas des facteurs de communautarisme.

Enfin, la dernière attitude adoptée par la majorité des jeunes rencontrés consiste à valoriser une égalité des chances qui se consacre à travers les différences culturelles, sans que des conditions préalables ne soient mentionnées. La diversité culturelle n'est pas ici une conséquence de l'inclusion, mais est appréhendée comme un phénomène intrinsèque à la vie sociale. L'intégration sociale des musulmans est distinguée de leur identité culturelle et leurs traditions ne sont pas vues comme des lacunes de participation sociale ou des formes d'entre-soi. Au contraire, elles sont le symbole que les musulmans couplent leur citoyenneté avec leur culture d'origine. Comme le souligne une jeune, « *il y a des familles qui sont tout à fait intégrées, qui se sentent bien en Belgique, qui sont très contentes d'être là. Si quelqu'un garde ses traditions musulmanes ou est lié à sa culture arabe, ce n'est pas pour autant qu'il est mal intégré* » (Louise). Ainsi, contrairement à la première tendance qui perçoit les mouvements de population comme des facteurs de risque pour la préservation de l'identité du pays, les jeunes ici considèrent ces faits comme « naturels » et n'assimilent pas leurs représentations concernant les musulmans à la situation des réfugiés.

Plutôt que de voir cela comme un risque, les jeunes soulignent que la société belge ne pose pas les conditions pour que cette mixité culturelle se déroule de façon apaisée. Par exemple, il existe des ségrégations spatiales et culturelles, dues en grande partie aux inégalités socioéconomiques que vivent plus particulièrement les musulmans. Ceci s'illustre dans les histoires respectives des témoins rencontrés où ils expliquent avoir été tardivement confrontés aux différences culturelles, que cela soit à l'école ou dans leurs quartiers. Leur perception généralisée de disparités qui les distinguent des musulmans, amène ces jeunes à être plus enclins à adopter une démarche critique des personnes de leur entourage qui ont une attitude ethnocentrique, allant de discours stigmatisant à des formes de rejets plus poussées à l'égard des musulmans.

Pour ces jeunes, le fait « *qu'on ne ressort d'une personne qu'une caractéristique* », comme « *le fait qu'elle soit musulmane* », est une démarche en soi erronée (Théo). Au contraire, l'identité culturelle ou religieuse, est complémentaire, articulée et composite de l'identité sociale et nationale des musulmans. L'identité est dynamique, plurielle et n'est pas figée une fois pour toutes. Prétendre de la sorte qu'une identité culturelle prévaut au détriment d'autres, ou devrait être une référence parmi d'autres modes de vie et visions du monde court le risque, à moyen ou long terme, de tomber dans des formes de totalitarisme : « *une société qui a un seul avis culturel, ou qui n'est pas assez variée, je ne trouve pas ça positif... Qu'elle soit trop homogène, je ne trouve pas ça positif, ça tend alors à aller vers des dérives qui posent problème* » (Émeline).

Au contraire, ces jeunes préconisent une démarche d'interconnaissance et valorisent l'importance d'être ouvert à des cultures différentes. Pour eux, la rencontre est aussi un gage de remise en question de ses propres allants de soi. De sorte que l'altérité n'est pas menaçante en soi, mais est une occasion pour relativiser la place qu'occupe leur culture dans le monde par rapport au pluralisme qui le caractérise. Pour appuyer cette prise de position, les jeunes mettent en avant l'importance de la liberté individuelle : tout un chacun a le droit de vivre selon ses coutumes. Alors qu'une minorité de jeunes adoptent une posture différentialiste, ceux-ci privilégient une forme de relativisme culturel qui se distancie d'une posture ethnocentrique.

« *Personne ne vit de la même manière finalement. Et il n'y a pas une bonne manière de vivre, mais plusieurs : il n'y en a pas un qui est plus important que l'autre, ou une manière qui serait la meilleure. Non, juste se dire qu'on a des différences, on ne vit pas de la même manière... Je ne sais pas moi, on ne fait pas tous pareil, mais au final on peut partager des choses.* » (Valérie).

Ceci s'explique, notamment, parce que ces jeunes n'appréhendent pas les musulmans comme étant l'*altérité* par excellence, mais comme étant des citoyens, comme eux, qui se distinguent, comme d'autres, par des habitudes culturelles, des traditions, des modes de vie et des visions du monde qui diffèrent. Ainsi, avant d'être musulmans et vus comme tels, les jeunes perçoivent qu'ils sont avant tout des individus qui, au-delà des particularités culturelles et religieuses sur lesquelles on se focaliserait trop, ont des besoins et des vécus forts semblables aux leurs.

« *Mais les musulmans ce sont des gens qui rentrent chez eux comme nous, qui sont embêtés par leurs facteurs, qui sont emmerdés parce qu'ils ont sali leur moquette et que ça les emmerde, ou d'autres choses. Ils sont même "comme nous", on est un groupe quoi. On n'est pas différent en soi* » (Théo).

Dans leurs discours, il n'y a plus d'opposition entre un « eux » et un « nous ». L'égalité des chances est, en soi, un droit qui transcende les différences culturelles et qui permet, au contraire, à celles-ci de pouvoir cohabiter et d'être reconnues. Cette valeur est, nous l'avons dit, mise en avant par une démarche relativiste : toutes les cultures se valent, et c'est parce qu'il n'y a pas de modèle supérieur à un autre que les individus peuvent être reconnus dans leurs singularités tout en ayant droit à accéder aux mêmes chances de réussite. Face aux discriminations culturelles et aux injustices liées aux origines, les jeunes valorisent, *de facto*, les différences culturelles, car cette diversité consacre, selon eux, l'égalité de droit entre individus.

En conclusion : de l'importance d'une « communication démocratique » lors du dialogue sur l'islam

L'analyse des justifications mobilisées par les jeunes pour s'exprimer sur le contexte de radicalisation et le vivre-ensemble dans un climat polarisé autour de la question de l'islam et de la place des musulmans permet ainsi de complexifier ce qui ressort des débats participatifs : si un consensus existe autour du bienfondé de la liberté religieuse, de la liberté d'expression et de l'égalité des chances, les significations qui leur sont données ne sont pas similaires et amènent à des prises de position divergentes de la part des jeunes non musulmans.

Si une tendance envisage la liberté religieuse comme étant une liberté de croyance départie de ses pratiques, couplée à une vision du religieux comme étant une affaire de vie privée et d'intimité, préférable pour une cohabitation religieuse équitable, une autre la voit indissociablement comme une affaire de croyances et d'expression publique, le religieux étant avant tout une identité sociale. En filigrane, la liberté religieuse est en tension avec l'interprétation qui en est donnée et la façon dont elle peut, *paradoxalement*, elle-même devenir une privation de liberté de pensée et d'agir.

De son côté, l'égalité des chances est balancée entre une vision méritocratique et assimilationniste lorsque les musulmans sont associés aux migrants et au risque de voir les us et coutumes du pays transformés. L'intégration sociale et culturelle étant dans ce cas des synonymes. Par contre, l'égalité des chances se consacre à travers la valorisation des différences culturelles lorsque l'accent est mis sur la reconnaissance sociale des musulmans et que le jeune adopte une posture relativiste de ses propres bagages culturels.

À l'issue de cette analyse, nous observons que les jeunes ne se positionnent pas contre l'islam en tant que tel. Lorsqu'ils sont en défaveur de son expression et de sa visibilité dans l'espace public, c'est plus parce qu'ils perçoivent d'emblée le religieux comme étant une privation de liberté individuelle et que, pour eux, la religion est une affaire personnelle qui se vit dans l'intimité. Par contre, ils adoptent des postures différentes vis-à-vis de l'altérité musulmane, influencée par le climat polarisé à partir duquel ils prennent position.

À mesure où l'attention des jeunes est portée sur les stigmatisations et les discriminations que vivent les musulmans, ceux-ci développent une vision de l'identité qui normalise les différences religieuses et culturelles et s'éloignent d'une perception de l'altérité axée exclusivement sous l'angle identitaire. L'acceptation des différences n'est dès lors pas conditionnée à des formes d'assimilation culturelle ou d'effacement du religieux. En ce sens, les valeurs de liberté religieuse et d'égalité des chances se trouvent vivement critiquées parce qu'elles n'accordent pas une égale expression aux diversités, singulièrement lorsqu'il s'agit de l'islam. En corollaire, la liberté individuelle des individus est largement valorisée.

À l'inverse, lorsque les jeunes mettent l'accent sur les inégalités internes au pays sans isoler d'emblée les musulmans au sein de ces situations d'injustices, nous observons qu'ils appréhendent davantage les différences sous un versant identitaire. L'identité citoyenne a alors tendance à être définie par le biais d'une exclusion des dimensions religieuses et culturelles, et l'égalité entre les individus est largement conditionnée à une adaptation des musulmans à l'environnement belge. La liberté individuelle n'est plus posée comme un primat pour l'individu, mais se doit d'être constamment questionnée en regard au collectif et s'adapter, si nécessaire, aux normes dominantes de la société.

Comment, dès lors, repenser les modalités d'organisation du dialogue et de débats sur l'islam ? Quels sont les éléments auxquels il convient de rester attentifs dans le cadre des processus participatifs ? Quelles sont les spécificités à cet égard des jeunes publics ?

La démocratie participative propre aux contextes de débat fait prévaloir les compétences communicatives, c'est-à-dire, les attitudes rationnelles et les capacités argumentatives des acteurs dans le cadre d'échanges collectifs. Or, le climat ambiant au sujet de la radicalisation et l'émotivité qui charrie les prises de position des individus demandent à revoir ce présupposé méthodologique. Les capacités de raisonnement et d'argumentation restent insuffisantes pour saisir pleinement les significations sous-jacentes aux revendications normatives des acteurs sociaux. En effet, l'« agir communicationnel » (Habermas, 1981, 1987) n'est pas uniquement tourné vers une communication ouverte à la remise en question, mais signe aussi un engagement subjectif qui témoigne d'une démarche d'affirmation de soi et de ses idéaux, ainsi que d'une défense d'autrui (ou de soi) et d'une lutte contre (ce qui est ressenti comme) des injustices, dont l'argumentation rationnelle peine à émerger en interaction.

Qui plus est, ce travail d'explicitation n'est pas toujours aisé à réaliser en situation et en groupe eu égard, notamment, aux rapports de force et à l'asymétrie sociale qui peuvent exister entre les protagonistes. À partir du modèle de « communication démocratique » (Young, 1993), il convient alors de replacer au cœur de ces dispositifs de débat ou de forum populaire la dimension intersubjective et le rapport que les jeunes, singulièrement, entretiennent à l'égard de l'altérité. *Pour ce faire, un travail socio-éducatif pourrait partir des émotions et affects de ceux-ci, sur base de leurs expériences individuelles, de la partialité et de la singularité des significations qu'ils donnent à leur environnement, afin déceler les « appels de justice » qui émergent de l'interaction* (Young, 2010). À cet égard, toute initiative de débat et d'échange nécessite de dénouer trois « contraintes pragmatiques » (Volckrick, 2009) : une contrainte de *valeur* qui demande aux jeunes participants d'explicitier leurs idéaux de liberté et d'égalité, une contrainte *normative* qui demande à ce qu'ils se positionnent face aux règles de régulation de la démocratie — notamment la liberté religieuse, la liberté d'expression et l'égalité des chances — et enfin, une contrainte de *rapport de force* qui demande à ce qu'ils posent à plat l'émotivité qui guide leurs prises de position et juste à ce que leurs paroles soient légitimées et reconnues sur un pied d'égalité. *Aussi, cette démarche de dialogue trouverait une place privilégiée au sein du champ scolaire ou parascolaire, au sein d'organisations et d'associations de jeunesse et d'éducation permanente.*

Bibliographie

- Berger M. et de Munck J. (2015), « Participer entre idéal et illusion. (In)capacités citoyennes », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, v. 1, n° 46, p. 1-24.
- Berger M., Cefaï D. et Gayet-Viaud C. (2011), *Du civil au politique. Ethnographies du vivre-ensemble*, Bruxelles : Peter Lang.
- Boquet C., Dassetto F. et Maréchal B. (2014), *Musulmans et non-musulmans à Bruxelles, entre tensions et ajustements réciproques. Étude sur l'état des relations et des regards réciproques entre musulmans et non musulmans à Bruxelles*, Bruxelles : Fondation Roi Baudouin.
- Cefaï D. et Perreau L. (dir) (2010), *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction*, Paris : PUF.
- Cefaï D. et coll. (2012), « Ethnographies de la participation », *Participations*, v. 3, n° 4, p. 7-48.
- De Changy J., Dassetto F. et Maréchal B. (2007), *Relations et co-inclusion. Islam en Belgique*, Paris : L'Harmattan.
- Dewey J. (2010), *Le public et ses problèmes*, Paris : Gallimard.
- Fraser N. (2005), *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris : La Découverte.
- Gagnon A. G. et May P. (2010), « Empowerment et diversité culturelle : quelques prolégomènes », *Métropoles*, n° 7, p. 1-10.
- Goffman E. (1991), *Les cadres de l'expérience*, Paris : Minuit.
- Goffman E. (1975), *Frame Analysis : an essay on the Organization of Experience*, Londres : Penguin Books.
- Göle N. (2015), *Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*, Paris : La Découverte.
- Habermas J. (1981), *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome I, *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris : Fayard
- Habermas J. (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome II, *Critique de la raison fonctionnaliste*, Paris : Fayard.
- Kaufmann J.-C. et De Singly F. (dir.) (2013), *L'entretien compréhensif*, Paris : Armand Colin.
- Manço A. et Amoranitis S. (coord.) (2005), *Reconnaissance de l'islam dans les communes d'Europe. Actions contre les discriminations*, Paris : L'Harmattan.
- Volckrick M.-E. (2009), « Les usages du tiers dans la négociation », *Négociations*, v. 2, n° 2, p. 131-146.
- Young I. M. (1993), « Justice and Communicative Democracy », Gottlieb R. S. (dir.), *Radical Philosophy : Tradition, Counter-Tradition Politics*, Philadelphie : Temple University Press, p. 23-42.
- Young I. M. (2010), « Communication et altérité. Au-delà de la démocratie délibérative », Girard C. et Le Goff A., *La démocratie délibérative*, Paris : L'Harmattan, p. 293-326.