



Regards croisés de jeunes musulmans sur la notion de « communauté » : rapports à l'islam et à l'altérité

Morgane Devries

© Une analyse de [l'IRFAM](#), Liège, 2018 – 6

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, à la jonction entre islamité et rapport à l'altérité, profile les relations et les représentations que les jeunes construisent à l'égard du collectif. **Morgane Devries** y propose d'approcher la notion *umma* — ou communauté — comme indicateur du lien social, à travers les réalités collectives vécues localement par des jeunes musulmans de Bruxelles, en prenant appui tant sur les imaginaires que les pratiques auxquelles elles renvoient. Dans son analyse, sont développées des typicalités identitaires rencontrées par les jeunes, des mobilisations plurielles du référentiel islamique, et partant, des spécificités présentes dans l'islam contemporain. Autant de dimensions qui éclairent, du point de vue du jeune, la place de l'altérité, des idéaux et du besoins de sens.

Pour citer cette analyse

Morgane Devries, « Regards croisés de jeunes musulmans sur la notion de « communauté » : rapports à l'islam et à l'altérité », dans Morgane Devries et Altay Manço, *L'islam des jeunes en Belgique Facettes de pratiques sociales et expressives*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 147-160.

Regards croisés de jeunes musulmans sur la notion de « communauté » : rapports à l'islam et à l'altérité

Morgane Devries

Si la *oumma* — ou la « nation globale » des musulmans quelques soient leurs origines (Ali, 2002) — fait l'objet d'une analyse sociologique récurrente, force est de constater que cette dernière s'attarde davantage à l'étudier dans sa dimension politico-sociale (Massignon, 1947 ; Gardet, 1954, 2002) et son ancrage historique (Denny, 1977 ; Watt, 1978), éclairés par des interprétations théologiques issues des sources scripturaires islamiques (Van Nieuwenhuijze, 1959 ; Denny, 1974 ; Giannakis, 1983), tel que le Coran ou les *hadiths* (Mandaville, 2001). *La présente analyse cherche, en revanche, à l'approcher à travers les réalités communautaires vécues par de jeunes musulmans de Bruxelles.* Et l'envisage en tant qu'indicateur de leurs liens sociaux (Mandaville, 2001a ; Fortin, Leblanc et Le Gall, 2008). *Quels sont les imaginaires et les pratiques auxquels renvoient les concepts de « communauté » ou d'« oumma » dans ce groupe de musulmans ?* Cette approche locale nous éclaire tant sur les relations que nouent ces jeunes issus d'une vague d'immigration avec leur environnement bruxellois que sur des enjeux généraux qui se jouent au sein de l'islam contemporain. Elle permet également de saisir, en filigrane, des champs sémantiques et référentiels auxquels peuvent se rattacher ces concepts : *qu'est-ce qu'être « musulman » ? Qu'est-ce l'altérité non musulmane ? Quand se situe-t-on dans la « communauté » ? Quand n'y est-on plus ?* En outre, elle nous aide à approcher leur autodéfinition de l'« islamité ».

Dans ce processus, si la construction de l'identité et de l'appartenance religieuse des jeunes bruxellois musulmans ne se décline pas de façon analogue, c'est qu'elle s'inscrit dans des expériences qui leur sont personnelles et qui marquent leurs parcours. L'étude des représentations de la *oumma* comporte ainsi un double intérêt analytique :

- D'un côté, à partir de la *forme* qu'elle prend dans les discours des jeunes — invoquée et mobilisée dans une dynamique d'opposition ou de conciliation, exprimée à partir d'une posture conflictuelle ou consensuelle.
- D'un autre côté, interrogée dans son *contenu* – soutenue au travers d'un répertoire religieux, social, politique, ou de plusieurs répertoires à la fois.

Aussi, au sein de l'articulation entre communauté, religiosité et altérité, l'analyse questionne *comment des jeunes se représentent la notion de oumma et comment ils l'appréhendent ? Quelles sont les significations qu'ils y accordent et quelles sont les relations entretenues vis-à-vis des altérités (internes et externes) sous-jacentes ? En quoi ces manières de concevoir le terme de communauté et de lui donner sens peuvent-elles éclairer leur islamité d'aujourd'hui ? En quoi celle-ci nous permet de mieux comprendre leurs besoins et leurs quêtes de sens ?*

Particularités de la communauté dans l'islam contemporain en contexte minoritaire

En Belgique, l'analyse de la « communauté » se construit à partir d'une situation où les musulmans se trouvent en situation de minorité religieuse et culturelle. A cet égard, les théories interactives de l'ethnicité permettent d'étudier l'islam à la lumière des groupes d'appartenances qui mettent cette religion en action et lui donnent sens en s'attardant, entre autres, aux rapports réciproques que les individus nourrissent avec les membres de la société majoritaire dont ils font partie.

Selon Juteau (1999), les théories de l'ethnicité renvoient historiquement au concept de « communalisation » développé par Weber (2003). En tant que « processus de construction des groupes ethniques », de nature relationnelle, les appartenances ne sont pas essentialisées ni figées, mais sont le résultat d'un rapport social. Les groupes en tant que tels n'existent pas comme une réalité *ex nihilo* puisqu'ils subsistent dans la mesure où ils sont en relation avec d'autres groupes et accompagnés d'une trame socioculturelle qui lie les membres, qui les composent et qui est définie par eux. En revenant aux origines de cette théorie dont Barth (1998) est le fer de lance, les groupes se situent respectivement vis-à-vis de frontières interne et externe. D'après l'anthropologue, les groupes ethniques, en tant que catégories d'analyse, ne doivent pas être étudiés par leur contenu, mais par leurs frontières, « *là où se joue le maintien de l'identité ethnique dans les interactions entre membres de groupes différents* » (Costey, 2009). Partant de ce regard, l'auteur considère les groupes ethniques comme « *des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes et [ayant] la caractéristique d'organiser les interactions entre les individus* » (Barth, 1998, 205).

Puisque les acteurs participent à la constitution et à l'identification du groupe auquel ils appartiennent, la perpétuation de leur identité et le maintien du groupe dépendent de la préservation des frontières qu'ils établissent vis-à-vis des autres (Costey, 2009). Ils sont, à ce titre, des agents du processus de catégorisation qui les maintient en tant que groupe, et ce, à partir de la définition subjective qu'ils ont d'eux-mêmes (Barth, 1998,

212). Par conséquent, les identités ethniques se perçoivent et se définissent à travers une démarche d'inclusion et d'exclusion vis-à-vis de ce qui est défini comme étant l'altérité. Étant donné que la « frontière » est le lieu « où se lit le mieux la variable des identités » (Aymes et Péquignot, 2000, 3), cette perspective constructiviste est transposable à d'autres dimensions culturelles, telle que l'identité religieuse.

Les marquages établis et définis par des rapports sociaux n'en sont pas pour autant arbitraires (Juteau, 1996, 6) et dépendent également de la « substance » qu'en donnent les acteurs qui les composent ; la frontière externe étant définie par ce qui « fait corps » au groupe d'appartenance en question, que le contenu soit d'ordre religieux, culturel ou social. Aussi, l'usage théorique initiée par Barth peut être « étendue à des groupes dont l'ethnicité ne constitue pas le critère d'appartenance » (Aymes et Péquignot, 2000, 4).

À l'instar du groupe ethnique, la notion de « communauté religieuse », en l'occurrence pour le cas de l'islam, embrasse les mêmes enjeux de définitions. Des auteurs l'ayant étudié se sont également inscrits dans la perspective interactionniste, même si l'attention est plutôt portée sur la dimension politique qu'elle revêt. Mandaville (2001a, 169) explique que ce concept signifie avant tout la construction d'une identité groupale impliquant un dialogue et une négociation axés sur la question du « qui je suis ? » et ce que « signifie » ce « que je suis ». Plus spécifiquement, la négociation du rapport à la communauté en contexte minoritaire navigue entre deux aspects : d'une part, à l'égard du discours dominant qui tendrait à essentialiser les minorités culturelles et, d'autre part, à un enjeu de définition interne par rapport aux spécificités culturelles avec lesquelles le groupe doit composer. De leur côté, Werbner et Modood (1997, 239) pointent, à juste titre, « a moral community is not a unity. It is full of conflict, of internal debate about right and wrong... Such debates involve competition the right to name ». Aussi, l'enjeu de cette identité groupale en diaspora paraît encore plus prononcé puisqu'elle est négociée dans une position de minorité, et fait ainsi l'objet de débats plus ou moins conflictuels, tant entre les membres, qu'avec ceux qui n'en sont pas.

C'est la raison pour laquelle Mandaville (2001a) indique que la « translocalité » des communautés musulmanes est intéressante dans l'analyse de leur rapport à une double altérité : à l'égard des non-musulmans par le fait que les citoyens musulmans vivent en Belgique, pays où l'islam n'est pas majoritaire, mais aussi du fait que les musulmans se confrontent plus intensément à la pluralité interne et aux multiples façons d'interpréter et de vivre l'islam. Face à cela, nous dit l'auteur, deux dynamiques peuvent émerger. Soit il y a une mise en avant de l'unité communautaire pouvant aller jusqu'à tendre à une uniformisation de l'islam, dans la manière de le pratiquer et de l'interpréter, soit il y a une promotion d'une critique interne allant jusqu'à valoriser la pluralité des rapports à l'islam. Qu'elle que soit la voie privilégiée, le référent communautaire est un enjeu identitaire et de lutte qui traverse tant les discours que les figures d'autorités islamiques : tantôt mobilisé pour rappeler l'idée d'unité, de solidarité et de fraternité entre musulmans (Ali, 2002, 49), tantôt argué pour insister sur la nécessité de revisiter les textes en mettant, notamment, la pluralité comme l'essence même de l'existence communautaire (Ali, 2002, 42). Parfois même, ce référent est soutenu pour véhiculer une conscience communautaire empreinte d'une compréhension plus ouverte, déplaçant ses frontières propres pour y inclure, aussi, des non-musulmans (Vertovec et Peach, 1997, 41).

Une approche compréhensive

Pour saisir ce référentiel communautaire, une démarche d'entretien compréhensif (Kaufmann et de Singly, 2013) a été privilégiée en raison de la reconnaissance qu'elle offre à la réflexivité des acteurs, en se focalisant sur ce qu'ils vivent de l'intérieur, comment ils conçoivent leur cadre de vie et le réfléchissent. Ainsi, elle permet de comprendre comment les acteurs envisagent certaines pratiques à travers les représentations qu'ils en ont et comment ces dernières laissent des traces, dans leur définition d'eux-mêmes et des autres. Pour autant, il ne s'agit pas de réduire l'analyse aux seuls « savoirs ordinaires », mais bien de partir de discours en tant qu'ils sont « un médium inachevé de la catégorisation sociale » (Demazière et Dubar, 1997). L'analyse transversale des entretiens nous amène à proposer des grilles de lecture thématiques donnant une intelligibilité aux perceptions qu'ont les jeunes relativement à la notion de « communauté » et en lesquelles cette vision peut être significative de leur rapport à l'islam.

Aussi, notre perspective sociologique engage la « musulmanité » d'un point de vue émique : individuel et subjectif. Elle est avant tout une « affaire d'engagement du sujet » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, 4 ; Barth, 1998, 212) s'appuyant sur les frontières que les jeunes attribuent eux-mêmes au terme de « communauté ». Les limites marquant le(s) groupe(s) au(x)quel(s) ils disent appartenir ne sont donc ni immuables, ni figées, et diffèrent également entre eux (Juteau, 1996, 32). Ceci tend à souligner, comme nous le verrons ci-après, que les affinités et rapports de solidarité au sein d'un groupe peuvent ne pas être définis par cette seule appartenance religieuse, et que les membres *a priori* de ce groupe peuvent éprouver davantage de proximité avec un autre groupe qui sort du champ religieux.

Comme tout « idéal type » (Weber, 1992), les catégories dégagent des tendances à propos d'attitudes et de représentations du religieux, sans les cloisonner hermétiquement face à la complexité du réel. Les résultats de notre recherche exploratoire ne cherchent donc pas tant à rendre compte de trajectoires et biographies individuelles qu'à exposer l'articulation de leurs représentations de la notion de « communauté » avec des éléments de vécus parcellaires, privilégiant une perspective plus synchronique que diachronique, laquelle s'avèrerait intéressante à investiguer dans de futures recherches. Du reste, l'approche compréhensive privilégie le « comment » au « pourquoi », ce qui explique que nos résultats s'attardent essentiellement à mettre en avant l'univers de sens que les jeunes mettent en avant, sans prétendre à épouser l'ensemble des facteurs explicatifs déterminant leurs prises de position et perceptions dont ils font part.

Notre approche exploratoire nous a amenée à rencontrer à plusieurs reprises cinq jeunes hommes âgés de 23 à 24 ans, étudiants au sein d'une école supérieure ou d'une université lors de l'interview¹. À l'exception d'un jeune qui est arrivé en Belgique à l'âge de quatorze ans en tant que demandeur d'asile, l'ensemble des témoins y sont nés. Les origines diffèrent : deux sont d'origine marocaine tandis que les trois autres sont d'origine algérienne, turque et tchétchène. Outre leurs difficultés à vivre « entre deux cultures », ces témoins ont aussi en commun une attache particulière avec le pays dont sont originaires leurs parents et qui adjoint à leur islamité une coloration culturelle particulière. Quoique les entretiens aient été un moment privilégié pour les interroger, nos contacts avec eux ne s'y sont pas limités. Nous avons échangé encore avec eux durant le processus d'analyse via Facebook, notamment, permettant ainsi d'affiner des questions restées ouvertes.

Référentiels communautaires et dynamiques identitaires des jeunes à l'égard de l'islam

Les résultats que nous développons sont systématisés à partir des différentes significations des jeunes concernant la « communauté », en fonction du contenu qu'ils y confèrent ou vis-à-vis duquel ils se distinguent. Trois idéaux types sont ressortis de nos analyses, éclairant respectivement leur rapport à la communauté et leur rapport à l'islam :

- Communauté perçue comme « cantonnement » et articulée à une islamité à tendance « identitaire ».
- Communauté perçue dans un versant « humaniste » et articulée à une islamité à tendance « spirituelle ».
- Communauté perçue comme une « voie de salut » et articulée à une islamité à tendance « normative ».

Cantonnement communautaire et mobilisation identitaire de l'islamité

En premier lieu, la communauté est appréhendée dans un versant discriminant, parce qu'elle signifie avant toute chose le fait pour le jeune de se sentir « cantonné » et réduit à celle-ci. Pour deux des jeunes rencontrés, cette notion renvoie à un vécu « d'assignation identitaire » à leur musulmanité. Pour cette raison, ils ont du mal à envisager leur rapport à la communauté positivement dans la mesure où elle est synonyme et la cause d'un effacement de leurs individualités, en cloisonnant celles-ci au seul prisme de l'islam. Faire partie de cette *oumma* et/ou être identifié comme tel, revient principalement à subir des discriminations, du fait qu'ils sont la plupart du temps assimilés aux préjugés et stigmates de ce groupe d'appartenance. En effet, le regard porté par la société majoritaire et la manière dont elle entend inclure, accepter et respecter la diversité religieuse, et l'islam en particulier, colorent les représentations que les jeunes ont de leur communauté, et des relations qu'ils nouent, bien que symboliquement, avec ses membres (Devereux, 1972 ; Augé, 1999).

Aussi, bien qu'ils revendiquent le fait d'être musulman et que cette partie de leurs identités fait partie intégrante de « qui ils sont », cette appartenance qui leur est toujours imputée de l'extérieur comme facteur de discrimination les amène à l'envisager comme un risque puisqu'elle reflète une forme d'opposition et d'exclusion de la part de la société majoritaire, ne vivant pas les mêmes réalités discriminatoires.

Toutefois, lorsque la communauté n'est pas renvoyée par la société majoritaire, n'est pas « dite » ou « projetée » sur leur personne, comme lors de contacts entre musulmans, notamment, et avec des personnes « racisées » et touchées par des discriminations pour des raisons d'origine, de culture ou de conviction, celle-ci renvoie à un rapport de fraternité et d'égalité de statut. Appréhendée dans leurs rapports avec leurs coreligionnaires, la communauté est revisitée positivement parce que ces rapports en question sont perçus comme égalitaires, et non le résultat d'une asymétrie. L'on constate que les jeunes ne vivent pas ce décalage et ce sentiment d'être différent avec leurs « frères musulmans ». Le sentiment d'unité qui se dégage et qui les relie à eux se traduit par le partage d'un sentiment d'injustice et/ou un vécu de discrimination.

¹ Nous avons réalisé ces entretiens semi-directifs durant le mois de mars 2017. Chacun d'entre eux a duré entre une heure et demie et trois heures. Nous avons privilégié un échantillonnage « mono-genré » y voyant un moyen de « minimiser » les différences de profils rencontrés – compte tenu de la taille étroite de l'échantillon, laissant la comparaison homme/femme pour une autre investigation. Enfin, le niveau élevé de scolarisation des témoins permet d'accéder à un niveau de réflexivité et d'analyse nécessaire par la nature exploratoire de la recherche. Dans un travail davantage extensif, l'échantillon sera plus équilibré. Les prénoms indiqués sont des surnoms de substitution.

En conséquence, ces jeunes ont tendance à envisager leur identité musulmane comme étant socialement déterminée par leur position de minorité discriminée. À partir de leurs conditions, ils s'engagent dans une démarche de militantisme au sein d'un groupe antiraciste intersectionnel pour combattre, aux côtés d'autres, en faveur d'une égalité de droits. Dans cette voie, les jeunes développent, ainsi, une forme d'islamité de type identitaire, et ce, dans la mesure où le sens qu'ils donnent à leur identité religieuse se décline comme un moyen d'action pour porter leurs revendications. Parallèlement, ils construisent des relations de proximité et des rapports d'affinités autour de personnes qui partagent leur cause sociale, qui se solidarisent avec eux à travers un idéal d'égalité, pouvant mener à une distanciation vis-à-vis de ceux qui ne partageraient pas les mêmes réalités.

Dans leurs cas, cette condition partagée prend la forme d'une stratégie d'action qui, dans le même temps, renforce leur besoin et leur légitimité de s'affirmer de façon identitaire et revendicative comme « musulman » pour défendre leurs droits. Ceci s'exprime, dans le discours d'un des jeunes, à travers le « *vécu de mêmes représentations dans les médias* » ce qui leur permet de comparer les similitudes dans les discriminations et « *les mêmes oppressions de type islamophobe* » qu'ils rencontrent. Et celui-ci de rajouter que « *le fait de dire je suis musulman est une réponse à une assignation (...) c'est un réflexe identitaire* » exprimé par un besoin de « *s'affirmer identitairement face à l'islamophobie* » (Medhi).

Ce besoin de s'affirmer résulte d'un contexte où, comme on le voit, il existe un climat d'islamophobie. Aussi, les liens qui les unissent aux autres musulmans ne sont pas tant religieux que sociaux, en rapport avec l'histoire migratoire et les conditions d'existence communes. Ces dernières deviennent alors un vecteur de solidarité et de convergences à partir desquelles ils se retrouvent. L'islam est avancé comme motif identitaire d'opposition face à des oppressions collectives et non comme un rapport à la foi. En conséquence, on constate un besoin de reconnaissance sociale de leur part, d'être considérés et respectés comme étant des citoyens à part entière, porteurs de droits à égalité des autres, en dehors du stigmate religieux et racial qui leur est renvoyé et qui les installe en position d'illégitimité sociale.

Communauté « humaniste » et islamité spirituelle

En deuxième lieu, la communauté est appréhendée dans un versant presque ontologique et anthropologique, en ce qu'elle signifie avant tout le fait d'appartenir à une même humanité. Contrairement aux jeunes ci-devant, la communauté ne symbolise plus une division renforcée et affirmée entre un « eux » et un « nous », dans un rapport de classe, même si les membres de ce groupe ont pu la concevoir comme telle antérieurement et être eux-mêmes acteurs de ce processus, à l'égard de la société majoritaire.

Les témoins membres de ce groupe ont vécu une jeunesse baignée d'un discours binaire et dans une absence de mixité. Ainsi, par le passé, ils ont pu développer un ancrage communautaire caractérisé par une forte endogénéité culturelle, soit turque, soit maghrébine, et percevoir cette absence de mixité comme « allant de soi », voire sécurisante. Puis, progressivement, ils ont commencé à se situer en opposition vis-à-vis de cette vision, pour plusieurs raisons.

D'abord, parce que les rares moments de contacts avec des personnes différentes, c'est-à-dire en dehors de leur noyau culturel d'origine, les amenaient à voir en l'Autre une personne. Ensuite, parce que l'évanouissement de la division entre « eux » et « nous » les positionnait dans un conflit de loyauté inconfortable à l'égard de leurs pairs (cercle d'amis issus du même quartier ou de la même école), le risque étant, pour ces jeunes, d'être mis à l'écart, en rupture de liens. En ce sens, l'« entre-soi » n'est pas tant ici une force solidaire — comme dans le premier « idéal type » — qu'une manière de garder sa place et conserver son sentiment d'appartenance tout en préservant le lien social, comme l'extrait ci-après le met en lumière.

« [C'est] comme un serment que tu dois faire alors que tu n'as rien signé du tout, que tu n'as rien dit du tout, que tu n'as rien juré. Et donc tu te retrouves dans cette position-là, alors que non, la richesse c'est d'aller discuter avec d'autres personnes ; pour voir comment ils pensent (...) Parce qu'au départ on a peur de l'étranger, on est réticent, tu vois ? Et c'est ça que j'aimerais que tu soulignes. Ce n'est pas une honte en fait. Le fait de discuter avec une autre personne ce n'est pas une honte. Et c'est là qu'on se trompe. J'ai grandi comme ça malheureusement, où c'était mal vu. Alors que non ! Mais ce qu'il y a, c'est qu'il manque de la mixité aussi. On peut garder nos valeurs, tout en en discutant. Ce n'est pas en restant entre nous que l'on va avancer. C'est en se mélangeant. Et on croit aussi, et ça, c'est important, que c'est religieux. Alors que ce n'est pas religieux. Tu vois, c'est là qu'on se trompe. En fait y'a un problème [car] on croit que c'est islamique, alors que ce ne l'est pas. Au contraire, Dieu pousse à discuter avec d'autres, à échanger, se connaître » (Ismaël).

Aussi, le manque de mixité qu'ils retiennent de leurs parcours participe à ce qu'ils l'intériorisent comme étant un marqueur religieux de séparation, pour ensuite réaliser que ce sont avant tout des particularités culturelles qui soudent leur groupe de pairs et que cette séparation agit comme un moyen et une garantie pour les préserver. D'ailleurs, ils reconnaissent que certains de leurs proches vivent encore avec cette idée selon laquelle les valeurs religieuses et les traditions culturelles ne peuvent garder leur authenticité dans le mélange.

La socialisation des témoins de cette catégorie les a justement amenés à rencontrer des personnes « différentes », comme les condisciples de l'école supérieure. Aussi, ils expliquent aborder la mixité comme une richesse et être capables de concilier des valeurs héritées avec la rencontre de l'altérité.

C'est pourquoi les jeunes de ce groupe approchent la notion de communauté par son versant humaniste, outrepassant les frontières culturelles qu'ils ont autrefois perçues comme normales. En effet, aujourd'hui, le sens qu'ils y donnent se décroïssonne de toute attache particulariste parce qu'adopter une vision réduite de la communauté reviendrait à placer l'emphase sur les différences entre les êtres humains. Pour eux, l'islam met, au contraire, en avant une vision universelle de la communauté et considère la dimension humaine comme première et primordiale, quelles que soient les formes à travers lesquelles elle peut ensuite se décliner. Sans pour autant les bannir, pour ces témoins, les différences ne devraient pas prendre autant de place, d'autant plus quand celles-ci sont vues comme des facteurs de séparation. Pour eux, « *on est dans un climat de tensions où on cherche à nous opposer les uns aux autres* » alors qu'il faut « *se connaître les uns et les autres* » (Omar).

Ce climat de polarisation suscite d'autant plus l'impératif pour ces jeunes de construire un sentiment d'union qui soit orienté vers l'être humain, sans penser la religion comme un moyen de s'opposer aux autres, car celle-ci, au contraire, les pousse à aller à la connaissance de l'autre et « *à discuter avec d'autres personnes* » et pas « *enfermer le nous dans un "nous" musulman* » (Ismaël). Ces jeunes ne pensent donc pas la communauté comme un moyen pour adopter une posture revendicatrice, mais bien d'inclusion en lui offrant une acceptation aussi large que possible : « *la base commune étant l'humain avant tout* ».

La vision de ces jeunes et les justifications qu'ils mobilisent tendent à indiquer qu'ils s'orientent spirituellement vers l'humain, dans le sens où la rencontre de l'altérité est une manière, d'après eux, d'évoluer dans le rapport à Dieu et d'être en accord avec les principes islamiques fondamentaux. Selon eux, en effet, l'islam met une emphase particulière sur l'*insân*, l'humain, et l'importance de s'entre-connaître. Si Dieu a créé les hommes, disent-ils, et les a fait différents, c'est dans l'idée de valoriser la diversité et dans le but d'apprendre des autres. Dans l'extrait ci-dessous, un des jeunes développe ce propos en prenant appui sur la sourate 49 du Coran.

« Dieu dit : "Ô homme — quand il dit homme, ça veut dire qu'il parle à tout le monde — nous vous avons créé d'un mâle et d'une femelle, et nous avons fait de vous des nations et des tribus". Donc des nations et des tribus ça veut dire que c'est mélangé. Par exemple, historiquement, on voit qu'il y avait différentes tribus qui étaient en conflits entre eux. "Pour que vous vous entre-connaissiez — ça, c'est important ! — et le plus noble d'entre vous auprès de Dieu est le plus pur. Allah est certes omniscient et grand connaisseur" (...) apprendre à s'entre-connaître, c'est apprendre à se connaître, tout simplement » (Ismaël).

La notion d'humanisme rejoint ici une islamité définie par ce qui transcende, en tout point. À la fois il implique d'aller au-delà des formes pour s'attacher au fond de l'Homme, à la fois il s'agit de suivre la volonté de Dieu, d'aller à la rencontre du transcendant, en prenant la diversité du monde comme un moyen de mieux le connaître, l'apprécier et de mieux le contempler. Bien qu'ils apprécient le sentiment de communion entre musulmans et la solidarité qui peut y régner — comme le développent particulièrement les jeunes du premier idéal type —, cet état d'esprit devrait, selon eux, dépasser la seule communauté musulmane et amener à ce que l'appartenance religieuse passe au second plan de ce qui unit les individus entre eux.

« Si on reste beaucoup entre nous et ce qui fait qu'on va aussi supporter le même poids ensemble, et c'est sûr qu'en cas de problème ça se ressent encore plus (...) C'est une force, mais à côté de ça, les musulmans n'ont pas que besoin des musulmans, les musulmans ont besoin de l'amour et de la force du soutien de tout le monde. Pour moi, c'est ça la clé de la paix intérieure, spirituelle, pour me sentir apaisé. (...) C'est pour ça que moi j'aime être dans plusieurs groupes, plutôt que d'être enfermé dans un seul » (Omar).

Chez ces jeunes, la spiritualité est le moteur de la construction identitaire, sans la poser comme une vérité absolue — nous y viendrons ci-après — ou une manière de faire valoir ses droits. Le rapport à la foi ouvre ici l'occasion de rencontrer l'altérité : l'humanisme ne supplante ni n'entrave leur islamité, mais semble se créer à travers elle. Aussi, et contrairement à la première tendance dégagée, les discriminations ne doivent pas être seules rattachées aux appartenances, mais doivent être une occasion renouvelée pour agir en faveur de l'humain, sans être des facteurs de division. De même, ces derniers n'estiment pas légitime de poser des séparations avec ceux qui ne seraient pas croyants ni musulmans.

Appréhendée dans la sphère religieuse, cette volonté d'unité réapparaît, « *il ne faut pas qu'il y ait de la division dans le sens où musulman, chrétien, athée, agnostique, bouddhiste, etc. On est humain avant tout. Je suis musulman, oui, mais avant tout je suis humaniste, dans le respect des autres personnes* » (Ismaël). Cette volonté d'unité, dans son versant anthropologique, répond principalement à un besoin d'épanouissement et de paix intérieure qui passe par la connaissance d'autrui et l'acceptation de la diversité voulue par Dieu.

La communauté comme voie du salut et normativité religieuse

Troisièmement, la communauté est aussi appréhendée par un des jeunes rencontrés dans un versant eschatologique. Dans cette lignée, le jeune projette derrière elle l'aspiration à trouver le salut dans l'au-delà et tente de s'assurer de son accès au paradis. Contrairement aux deux premières tendances, l'une principalement ancrée dans la sphère sociale, l'autre plutôt située à mi-chemin entre le social et le religieux, celle-ci se caractérise par un sens de la communauté exclusivement envisagée sous la bannière théologique.

Elle renvoie à l'image d'une collectivité qui suit la voie menant au salut, dans les pas du modèle prophétique. À travers ce schéma, le jeune conçoit sa vie comme un moment « *pour faire ses preuves* », une « *parenthèse* ». Si cette notion de communauté revêt un enjeu particulièrement important, c'est qu'elle fait aussi écho à d'autres éléments issus de la tradition islamique où la question du salut de l'âme se pose avec une acuité certaine. Pour exposer son propos, le jeune se base sur la parole prophétique suivante « *il y aura 73 sectes et sera sauvée celle qui fera comme moi et mes compagnons avons fait* », en faisant référence aux trois premières générations des compagnons du Prophète qui ont été au plus proche du « modèle » premier de l'islam, appelés aussi les *salafs*. De cette parole, on constate que la communauté musulmane est divisée et que cette division implique qu'une partie de ses membres sera sauvée et accèdera au paradis. De plus, cette division symbolise le fait que les musulmans se seraient éloignés du premier modèle originel au cours de l'histoire et emprunté des chemins différents, induisant des rapports à l'islam divergents. Du point de vue du jeune, la division résulte d'une *fitna*, c'est-à-dire une « *création de problèmes* » entre membres de la communauté musulmane, les amenant à s'opposer et à être en désaccord les uns avec les autres.

Dans cette lignée, le rapport à l'au-delà est fonction des comportements et du respect des règles qui transparaissent auprès des compagnons du Prophète et vis-à-vis desquels certains musulmans se seraient éloignés. L'authenticité de cet islam défendu par le jeune joue ici comme un facteur de frontière entre la « bonne » communauté, parmi la communauté musulmane en général, qui gagnera le salut et les autres qui ne suivent pas la même voie. Par conséquent, le jeune envisage ses rapports avec l'altérité à partir des interprétations adoptées par les autres et vis-à-vis desquelles il se distingue en estimant se situer dans la vérité.

Par ailleurs, et en raison de cette quête de salut, il explique ne « *pas aimer se mélanger* » avec ceux qui ne suivraient pas l'islam qu'il considère comme étant authentique. Dans ce cas de figure, il peut s'agir tant des personnes non musulmanes que des musulmans qui adhèreraient à un islam « *non véritable* ». D'un côté, les contacts avec des non-musulmans semblent ne pas être aisés dans la mesure où ils « *ne partagent pas les mêmes valeurs* ». D'un autre côté, une distanciation s'opère avec des coreligionnaires qui appartiennent « *à d'autres sectes* », jusqu'à être envisagés comme des ennemis, même si, paradoxalement, un idéal d'unité reste présent.

En effet, la division entre croyants semble représenter une faute envers Dieu vis-à-vis de laquelle, il convient, en tant que musulman, de faire revenir les autres membres de la communauté sur le droit chemin. Aussi, si cette unité doit se réaliser, c'est sans compter que le changement doit émaner, d'après ce jeune, de la part de ceux qui se sont égarés afin qu'ils reviennent « *au consensus* » et décident de « *s'affilier aux trois premières générations* ». De cette représentation de la communauté apparaît donc un processus d'isolement social, une volonté de s'éloigner de « *l'égarement* », tel que les musulmans soufis ou chiïtes, pour ne prendre que deux de ses exemples.

À contre-pied des deux autres tendances dont l'islamité semble valorisée, soit totalement dans une vocation sociale, soit à mi-chemin entre le social et le religieux, cette dernière propension tend à définir son identité dans la religion et pour la religion. Plus particulièrement, cette identité se structure entre le *hallal* (le licite) et le *haram* (l'illicite). Dans ce cas de figure, les prescrits islamiques sont mis en avant et valorisés au détriment des coutumes culturelles dans lesquelles le jeune a été éduqué. Cette prise de position résulte d'une vision monolithique de l'islam, en ce qu'elle oblitère tout relativisme concernant la manière par laquelle il devrait être pratiqué et en axant toute sa vision de l'islam sur la praxis. Cette dernière semble, selon lui, guider le croyant vers le pardon de Dieu si celui-ci respecte le *fiqh* (la science de la loi ou jurisprudence) établi par la science islamique, comme le montre l'extrait ci-dessous.

« Avant j'étais plus ignorant (...) Si chacun voit l'islam à sa façon, ça ne va pas. Il y a des gens qui disent "oui, mais si lui il pense que c'est bien alors c'est bon", non c'est pas bon ! Si tu penses que c'est bien, ça ne veut pas dire que c'est bien. En islam tu as un fiqh pour pratiquer. (...) Si tu es ignorant et que tu ne le sais pas, peut-être Dieu va te pardonner (...), mais il y a des choses à respecter, on ne peut pas dire je fais à ma manière et j'essaye de mettre de la colle et tout (...) alors qu'il y a un mode d'emploi qui le dit » (Djamal).

La voie des *salafs*, de son point de vue, lui a permis de comprendre quel était le vrai islam et que celui-ci doit s'appliquer avec des normes rigoureuses et strictes qui délimitent pour le croyant la frontière entre le mal et le bien. En ce sens, le rapport à l'islam semble être largement soutenu par la normativité et sur le « comment » pratiquer l'islam, uniformisant de surcroît les manières de vivre en tant que musulman. Cette praxis tient au fait qu'il perçoit avant tout le *hallal* et le *haram* comme un chemin, un mode d'emploi, délimitant étroitement et le

mieux possible son éventuel accès vers le pardon de Dieu. Bien qu'il évoque n'avoir aucune garantie d'aller au paradis, il précise que « *ce chemin-là le rassure, parce que ce chemin-là est clair et net, et il [qu'il] est prouvé* ».

En conséquence de quoi, se rassembler autour de normes conventionnelles et prouvées semble répondre à un besoin de sécurité et à un sentiment d'angoisse par rapport à ce qu'il adviendra dans l'au-delà. Aussi, cette importance de privilégier une normativité dans le respect d'une frontière entre le permis et l'interdit se confronte à une tension quant à l'ouverture à adopter à l'égard des autres — non-musulmans et coreligionnaires —, car s'ouvre alors un risque de tomber dans le péché et de renouer avec des passions jusqu'alors mises entre parenthèses.

En synthèse : des sentiments d'appartenance et idéaux différenciés

La première tendance permet de soutenir l'articulation entre une perception de la communauté comme un cantonnement du musulman à son identité religieuse et à l'essentialiser d'une part, et une islamité définie par sa propension à se revendiquer pour les droits des minorités religieuses et culturelles, d'autre part. En découle alors une manière de créer une unité communautaire qui sort du champ religieux et qui, de fait, s'ouvre à d'autres acteurs minorisés et discriminés. En ce sens, ce rapport de solidarité tend à créer une cohésion dans la sphère sociale avec ceux qui vivent des conditions de vie analogues du fait de leur position minoritaire et qui sont en recherche de reconnaissance.

La deuxième tendance permet de poser un lien entre la valorisation d'une vision de la communauté comme le symbole de l'humanité, d'une part, et une islamité qui se focalise sur la construction d'une spiritualité, et dont le présupposé est la rencontre de la diversité en tant que Création voulue par Dieu, d'autre part. Aussi, l'unité communautaire comporte une expression ontologique et anthropologique qui brouille même l'existence de ses frontières. Le rapport de solidarité qui en découle tend à créer une cohésion à mi-chemin entre la sphère spirituelle et les relations humaines, puisque le besoin d'épanouissement semble se nourrir de l'entre-connaissance. Nulle opposition du fait des appartenances d'autrui semble être avancée à cet égard.

Enfin, la dernière tendance souligne, quant à elle, une interdépendance entre une vision d'une communauté « sauvée » dans l'au-delà et donc orientée et projetée vers le salut, d'une part, et une islamité définie selon la voix des pieux prédécesseurs, où le socle normatif et la praxis sont largement valorisés, d'autre part. Aussi, l'unité communautaire idéale réside dans l'espoir que les musulmans s'enjoignent à suivre ce même chemin, en alignant leurs manières de pratiquer l'islam de façon uniforme. Cette islamité semble répondre à un besoin d'être sécurisé par rapport au pardon de Dieu, mais, en parallèle, impose l'isolement à ceux qui la partagent.

En conclusion : de la nécessité d'une écoute des besoins des jeunes et du rapport à leur environnement

Si les jeunes considèrent la communauté comme porteuse de sens lorsqu'elle renvoie au fait de partager une confession commune — la religion islamique — et qu'ils ont tendance à valoriser l'importance d'une unité entre ses membres autour de cette foi commune, ce n'est pas pour autant que celle-ci soit envisagée uniformément. Au contraire, le rapport au collectif s'apprécie au croisement des sphères sociale et religieuse et laisse apparaître des dynamiques identitaires différentes selon les expériences de vie.

Malgré qu'ils valorisent la diversité et la pluralité internes de leur communauté de foi, leurs représentations de celle-ci, parce que divergentes, démontrent l'existence de frontières quant à l'idéal et la nature du lien social qu'ils y projettent. Ces divergences de points de vue sont si structurantes dans le cadre de leurs constructions identitaires et exemplatives de besoins différents qu'elles mettent en tension la force solidaire et le lien qui les unit aux membres, tout en les invitant à développer des engagements renouvelés. À partir de leurs expériences, ils constatent que les musulmans ne sont pas unis entre eux, même s'ils aspirent, au travers d'autres contacts, à (re)trouver un sentiment d'appartenance communément partagé.

Aussi les jeunes tentent-ils, en se questionnant sur leurs parcours et sur leurs idéaux, de recréer du « commun » par des négociations identitaires, tantôt en s'opposant, tantôt en incluant, des visions différentes des leurs. Quelles que soient leurs expériences, les jeunes aspirent à un « mieux-être » et s'engagent subjectivement pour des causes qui leur donnent sens. Néanmoins, lorsque le social — lié aux injustices et discriminations — et le religieux — lié à la quête du salut de l'âme — se voient exacerbés, l'identité est plus encline à créer une dualité, sans que cela se fasse d'emblée vis-à-vis des non-musulmans. Cela démontre que les nœuds des désaccords se ne structurent pas systématiquement autour de l'islam.

Derrière ces tendances se trouvent aussi des besoins, pour ces jeunes générations de musulmans. Si l'aspiration spirituelle des jeunes semble les amener à privilégier une approche inclusive de l'altérité, il n'en est pas de même pour les deux autres tendances dégagées. Ces dernières témoignent, au contraire de besoins — reconnaissance sociale et d'égalité, d'une part, sécurité face à la crainte de l'au-delà, d'autre part — qui s'ils ne trouvent écho dans la société, renforcent le sentiment de ne pas se sentir à leur place. Les besoins ont ainsi une propension à réveiller une identité musulmane plus affirmée, ancrée socialement ou religieusement, par opposition à d'autres groupes. À partir de ce constat, *comment offrir à cette jeunesse un espace pour exposer ses*

attentes et ses demandes ? En quoi les jeunes peuvent-ils nous éclairer sur le « commun » à définir dans notre société ? Et, plus spécifiquement, quelles actions peuvent alors être privilégiées par les travailleurs socio-éducatifs en proximité avec les réalités quotidiennes des jeunes et leurs interrogations ?

À l'issue de cette recherche, nous préconisons des actions aux dimensions psychosociales capables à la fois d'offrir une écoute des besoins des jeunes et de se donner l'occasion d'une analyse, en équipes pluridisciplinaires, afin de comprendre les significations sous-jacentes de leurs différentes « mises en scène » de l'islam, ainsi que de leurs rapports aux groupes de pairs et à l'égard de la société en général. De plus, si la nécessité de prendre appui sur les ressources de leur environnement est une recommandation largement plébiscitée, il est aussi nécessaire de s'offrir le temps d'un examen systémique susceptible de saisir les tensions traversant les relations que les jeunes nouent à l'égard de leur communauté d'origine. Nous avons mis en exergue que les rapports d'affinités et de solidarité sont complexes, ce qui indique que l'identification des supports pour un travail social et un accompagnement de qualité supposent de saisir, de leur point de vue, les liens sociaux qui sont porteurs de sens.

Bibliographie

- Ali M. (2002), « The Concept of Oumma and the Reality of the Nation-State : A Western and Muslim Discourse », *Kultur. The Indonesian Journal for Muslim Cultures*, v. 2, n° 1, p. 37-58.
- Augé M. (1999), *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris : Flammarion.
- Aymes M. et Péquignot S. (2000), « Questions d'identité : l'apport de Fredrik Barth », *Labyrinthe*, n° 7, p. 43-47.
- Barth F. (dir.) (1998), *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Difference*, Prospect Heights : Waveland Presse.
- Costey P. (2006), « Les catégories ethniques selon Barth », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 10, <http://journals.openedition.org/traces/155>.
- Demazière D. et Dubar C. (1997), *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple de récits d'insertion*, Paris : Nathan.
- Denny F. M. (1974), « The Meaning of Oummah in the Qur'an », *History of Religions*, v. 15, n° 1, p. 34-70.
- Denny F. M. (1977), « Oummah in The Constitution of Medina », *Journal of Near Eastern Studies*, v. 36, n° 1, p. 39-47.
- Devereux G. (1972), *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris : Flammarion.
- Fortin, S, LeBlanc, M, Le Gall, (2008), « Entre la ooumma, l'ethnicité et la culture : le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal », *Diversité urbaine*, v. 8, n° 2, p. 99-134.
- Gardet L. (1954), *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris : Vrin.
- Gardet L. (2002), *L'islam. Religion et communauté*, Paris : Desclée de Brouwer.
- Giannakis E. (1983), « The Concept of Oummah », *Graeco-Arabica*, v. 2, p. 100-110.
- Juteau D. (1996), « L'ethnicité comme rapport social », *Mots*, v. 49, n° 1, p. 97-105.
- Kaufmann J.-C. et de Singly F. (dir.) (2013), *L'entretien compréhensif*, Paris : Armand Colin.
- Mandaville P. (2001), *Translocal Muslim Politics : Reimagining the Oumma*, New-York : Routledge.
- Mandaville P. (2001a), « Reimagining Islam in Diaspora. The Politics of Mediated Community », *Gazette*, v. 63, n° 2-3, p. 169-186.
- Massignon L. (1947), « L'oumma et ses synonymes : notion de communauté sociale en Islam », *Revue des Etudes Islamiques*, années 1941-1946, p. 151-157.
- Poutignat P. et Streiff-Fenart J. (dir.) (1995), *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF.
- Van Nieuwenhuijze C. A. O. (1959), « The Oummah – An Analytic Approach », *Studia Islamica*, n° 10, p. 5-22.
- Vertovec S. et Peach C. (éd.) (1997), *Islam in Europe : The Politics of Religion and Community*, Londres : Macmillan.
- Watt W. M. (1978), *Mohamet à Médine*, Paris : Payot.
- Weber M. (1992), *Essais sur la théorie de la science*, Paris : Agora.
- Weber M. (2003), *Économie et société*, Paris : Agora.
- Werbner P. et Modood. T. (éd.) (1997), *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Londres : Zed Books.