



HAL
open science

La militance religieuse des étudiantes musulmanes descendantes de parents originaires du Maghreb**

Rania Hanafi

► **To cite this version:**

Rania Hanafi. La militance religieuse des étudiantes musulmanes descendantes de parents originaires du Maghreb**. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2010, 128, pp.43-60. 10.4000/remmm.6826 . hal-01963435

HAL Id: hal-01963435

<https://hal.science/hal-01963435>

Submitted on 21 Dec 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



La militance religieuse des étudiantes musulmanes descendantes de parents originaires du Maghreb*

Religious activism among female Muslim students descendants of Maghreb migrant families

Rania Hanafi



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/remmm/6826>
ISSN : 2105-2271

Éditeur

Publications de l'Université de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2010
Pagination : 43-60
ISBN : 978-2-85399-768-3
ISSN : 0997-1327

Ce document vous est offert par Université de Nice-Sophia Antipolis



Référence électronique

Rania Hanafi, « La militance religieuse des étudiantes musulmanes descendantes de parents originaires du Maghreb* », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 128 | décembre 2010, mis en ligne le 05 janvier 2012, consulté le 21 décembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/remmm/6826> ; DOI : 10.4000/remmm.6826



Les contenus de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Rania Hanafi*

*La militance religieuse des étudiantes musulmanes descendantes de parents originaires du Maghreb***

Résumé. L'irruption récente du voile dans l'espace public masque la temporalité, moins visible, du processus de conversion interne à l'islam des étudiantes descendantes de parents originaires du Maghreb. Ce processus, à la fois cohérent dans son unité et scandé par de grandes ruptures, se déroule en quatre étapes traversées par une même dialectique de l'arrachement et du rattachement : 1/ le temps du questionnement identitaire, temps de la déstabilisation de l'identité individuelle et du rejet des marqueurs ethniques ; 2/ le temps « de l'adolescence », temps des choix et de la rappropriation de l'origine ; 3/ le temps « exploratoire » des possibles religieux, temps de l'affranchissement de la transmission patriarcale et de la libre enquête autodidactique ; 4/ le temps de la « militance », temps de l'invention d'une islamité féminine originale des « sœurs ». *In fine*, la description de la trajectoire idéaltypique du processus conversionnel des étudiantes françaises descendantes de migrants maghrébins pose la question de la possibilité d'une émancipation féminine structurée par l'engagement religieux. Elle ouvre à celle, paradoxale et polémique, de l'émergence d'un féminisme islamique.

Mots-clés : conversion interne, militance, recompositions identitaires, modernité religieuse, études supérieures, féminisme

* Doctorante ERCEF, Bordeaux 2.

** Je remercie S. Latte-Abdallah et les lecteurs anonymes pour leurs conseils sur une version antérieure de cet article, ainsi que F. Lorcerie pour ses précieuses remarques.



Abstract. *Religious activism among female Muslim students descendants of Maghreb migrant families*

The recent emergence of the veil in public places overshadows the slow development of the process of internal conversion to Islam among young female students descendants of Maghreb migrant families.

“Entry” into religion cannot be regarded as a sudden occurrence. It is an intense dialectical process of painful separations followed by renewed ties which gives meaning to, even shapes identity reconstruction. The typical ideal path of French female students’ conversion to Islam goes through four analytic phases and ultimately raises the issue of a possible emancipation of women structured by religious commitment. The different phases examined in our study are as follows: the first phase is one of questioning identity, destabilization of individual identity and rejection of ethnic markers. The second is the phase of adolescence. The third is the exploratory phase of religious possibilities. Finally, the fourth and last phase is a time for religious activism (University/mosque). Thus, the quest for emancipated behavior, part of a process of modernity, occurs through their religious activism. A problematic and controversial quest for Islamic feminism then emerges from this paradox.

Keywords: internal conversion, activism, identity reconstruction, religious modernity, academic studies, feminism

Longtemps restée à la marge des travaux sur l’immigration, l’étude des comportements religieux des descendantes de migrants originaires du Maghreb fait son apparition dans le contexte plus général de ce qu’il est convenu d’appeler le « retour du religieux » (Hervieu-Léger, 1999 : 41) de ces trois dernières décennies, et en particulier à travers les « affaires du voile »¹. Le voile islamique s’est en effet désormais imposé dans l’espace public et dans le paysage européen de la recherche comme le symbole² d’une expression religieuse des filles. Son apparition sur la scène sociale française et européenne recouvre une pluralité de sens : les jeunes femmes le revendiquent comme un étendard de leur islamité ou comme l’expression d’une foi personnelle, des associations de femmes en font une marque d’éducation labellisée islamique, d’autres l’investissent d’une fonction éthique de protection de la vertu. Or, Les dimensions sociologiques de ce « retour »³ au religieux, ne se laissent pourtant pas réduire à la seule manifestation du voile, laquelle, à notre sens, fait alors écran⁴ à la compréhension de la temporalité des conversions « de l’intérieur » à l’islam. L’irruption du voile dans l’espace public masque le

1 Pour une étude détaillée de la politisation de ces « affaires », se reporter en particulier aux travaux de F. Lorcerie (2005 : 11-36).

2 Cf. les analyses socio-historiques du voile, en France et en Europe, chez les auteurs comme N. Göle, [1995] 2003 ; F. Khosrokhavar, 1997 ; N. Weibel, 2000 ; L. Babès, 2004.

3 Un « retour », comme le remarque O. Roy (2008 : 209), qui est à interpréter comme « une conséquence de la mondialisation » plutôt que comme l’expression d’un passéisme archaïque.

4 Cf. la récente enquête de S. Silvestri (2008 : 17) sur les femmes musulmanes pratiquantes en Belgique, en Angleterre et en Italie où elle développe une critique de la saturation des recherches qui, pour la plupart, se figent sur le « voile » des filles musulmanes en Europe. Sur « les mille et une façons d’être musulmans en France », et les effets dans la société française, voir également J. Laurence *et al.*, 2007 [2006] : 103-104.

caractère de lenteur et de maturation de ce processus. Les étudiantes de notre échantillon, toutes de parents dits musulmans, construisent leurs identités religieuses dans une société où la religion est devenue « une affaire privée et matière à option » (Hervieu-Léger, 1999 : 121). Nous souscrivons, en cela, à l'analyse de la sociologue des religions selon laquelle la sécularisation de la société française implique l'individualisation de la pratique religieuse fondée sur l'affirmation individuelle et libre d'une foi, ainsi que le choix⁵ de rejoindre ou non une communauté de valeurs qui donne un « horizon social de sens » (Roy, 2002 : 81) à un projet de vie et à un questionnement existentiel. Les étudiantes ne se reconnaissent pas nécessairement dans la religion établie de leurs parents et il s'agit bien là de l'acquisition d'une nouvelle religiosité (Roy, 2002 : 81-83). De ce point de vue, nous retiendrons la distinction que propose D. Hervieu-Léger de la « figure du converti » selon trois grands types – l'individu « qui change de religion », le « sans religion » et le « réaffilié ou bien converti de l'intérieur » – pour désigner une modernité religieuse⁶ que l'implantation de l'islam en France et en Europe, depuis les flux migratoires des années 60 jusqu'à la génération issue de ces primo-arrivants, renouvelle de manière stimulante⁷.

Nous adoptons l'expression de converties « de l'intérieur » pour décrire la conversion⁸ des jeunes filles de nos entretiens à travers ses différentes phases. Nous choisissons d'envisager ce processus à partir d'une lecture du double mouvement d'« arrachement et de rattachement », à soi et aux autres : « arrachement et rattachement [...] à la famille, au familial, au domestique, au propre... à tout ce qu'on rassemble confusément sous le terme de « l'identitaire » : ce qui à la fois ex-propre et ré-approprié, dé-racine et ré-enracine [...] » (Derrida, 2000 : 64). Le critère de distinction de Derrida permet de « mettre en question » le privilège de la filiation religieuse héritée et en elle l'autorité du modèle patriarcal, et de manière plus radicale jusqu'à l'autorité de l'héritage culturel familial (1998 : 221-265). Pour mieux rendre compte de la dialectique de ce double mouvement « d'arrachement et de rattachement », il convient de montrer en quoi les ruptures inhérentes aux processus de conversion des étudiantes portent en elles une refonte sociale où émergent de nouvelles figures inédites de la femme musulmane (Silvestri, 2008 : 62)

5 Si le propos peut paraître banal, néanmoins m'est souvent posée au cours de ma recherche : « Sont-elles vraiment libres ? ». On peut lire la pertinente analyse critique de S. Mahmood (2009 : 286) sur le cadre théorique qui consiste à associer spontanément le voile avec la liberté ou la (non-)liberté des femmes. Argument qui est au demeurant présent, souligne l'auteur, « chez ceux qui soutiennent le port du voile sous prétexte qu'il est le fruit du « libre choix » et la preuve que [les femmes] se sont « libérées » de l'hégémonie des codes culturels occidentaux ».

6 C'est sur le mode « d'une libre initiative » de chacune, « proche d'une logique de marché », que les étudiantes pratiquantes vont façonner leur mode de vie (Allievi, 1998 : 327-328).

7 Comme le rappelle V. Amiraux (2005 : 82), l'ancrage récent de l'islam en Europe soulève, en effet, plusieurs types de questionnements tout à la fois « juridiques, politiques et sociaux » auxquels sont confrontés les États, depuis la fin de l'immigration provisoire dans les années 70.

8 C'est une conversion qui ne se conforme pas à un « retour à l'islam » par un acte de repentance (*tawba*) habituellement décrit chez les jeunes au « passé de déviance » (Babès, 1997 : 123-126).



dans une société sécularisée. Cette dialectique donne sens et forme à la recomposition religieuse opérée par les filles en même temps qu'à leur rapport complexe à la société française, où se projette leur volonté affirmée d'exister comme « sujet féminin autonome » agissant dans la modernité. Nous empruntons cette expression à N. Weibel (2000 : 154) pour rappeler l'idée que les filles interviewées s'inscrivent tant dans une démarche religieuse que dans la course aux biens et aux statuts.

Cette hypothèse de la conversion « de l'intérieur » à l'islam ressort de notre analyse des entretiens semi-directifs approfondis d'une enquête de terrain menée auprès de 33 étudiantes descendantes de parents originaires du Maghreb, principalement à Bordeaux, selon la méthode d'une sociologie compréhensive, voire d'une compréhension participante au cours de nos entretiens plus informels (groupes de discussion, débat à l'université avec des étudiants, participation à des associations caritatives). Notre intention est de dérouler les différentes phases qui restituent a posteriori dans la temporalité des expériences biographiques des étudiantes, les étapes d'une trajectoire idéaltypique du processus de la conversion. Soulignons tout d'abord que le passé migratoire des familles noue la trame commune aux histoires biographiques des étudiantes. Le questionnement identitaire⁹ constitue ainsi un « fil rouge » qui relie les fils ténus des entretiens auprès des étudiantes et traverse plus généralement les histoires d'enfants de parents migrants. Il représente un trait caractéristique des discours des interviewées, mais la référence à l'origine est réinterprétée par elles à la lumière de leurs expériences religieuses. À cet effet, nous retiendrons les expériences socialisatrices en dehors du giron familial, comme l'école et les groupes de pairs (Galland, 2001 [1997] : 117) pour interpréter ce qui se joue au moment de l'adolescence à travers les ruptures et recompositions identitaires des filles. Il est certain que l'école est la source d'un marquage du temps par une succession d'étapes et de passages dans des expériences communes à toute une classe d'âge. On voit apparaître, ce que Gendreau montre bien à propos des générations, des « facteurs bio-sociaux » qui relient des individus dans des dynamiques sociales (1999 : 29). Même si ce n'est pas une règle générale, l'arrivée à l'Université (ou dans une grande école) coïncide avec leur entrée en religion. Le passage dans le supérieur advient, pour la plupart des étudiantes interviewées, en tant que lieu d'échanges et de socialisation médiés par les pairs, où émerge une effervescence religieuse qui prend la forme d'une militance principalement sociale et féminine.

Restituons à présent les différentes phases que nous interprétons comme autant de faisceaux de ruptures, autrement dit d'« arrachements », articulés à des recompositions, des réagrégations, en un mot à des « rattachements » à de nouvelles appartenances, ce double mouvement constituant la dialectique de la conversion comme processus.

⁹ Ce questionnement porte en creux une critique du modèle d'intégration vécu comme oppressif. Si l'accent mis sur la quête de sens des pratiquantes a été abondamment souligné dans les travaux sur la religiosité des jeunes, L. Babès (1997), N. Weibel (2000), N. Venel (2004), il n'en demeure pas moins la pierre d'achoppement des relations intergénérationnelles au sein des familles de notre échantillon.

Première phase : le temps du questionnement identitaire

Cette « déstabilisation identitaire » peut surgir dès l'école primaire, mais sa pleine conscience aura lieu au collège, à travers le sentiment d'une assignation à l'origine imposée par le regard des autres. Ici démarre, pour les interviewées, ce qu'à la suite de P. Ricoeur on peut appeler un « itinéraire de déstabilisation » qui se caractérise par la « découverte de [leur] propre étrangeté » (1983 : 99), étrangeté qui se rapporte aussi bien aux autres qu'à leur propre famille. L'expérience de « l'étrangeté » identitaire de Faïma, étudiante en Faculté de Langues après deux années de classes Prépa Eco, traduit bien cette déstabilisation qui se place au principe de sa quête existentielle.

« [...] À l'école, je n'avais pas senti de différence jusqu'au jour où un événement s'est produit en classe de 3^e. Ma prof est arrivée avec sa carte d'électeur et un élève de la classe lui a demandé : " Pourquoi vous la donnez à Faïma et pas aux autres ? ". La prof a répondu : " Faïma n'est pas française ! ». Une fille de la classe me regarde et réagit d'une voix aiguë " Elle est pas française Faïma ! ". Ça m'a blessée. [...] Là, je me suis dit que j'étais peut-être différente. » Faïma (21 ans, Prépa Éco puis L3 LEA)

À partir de cette expérience de sa propre différence¹⁰ que lui renvoie son professeur et ses camarades, nous voyons surgir chez Faïma le doute, l'incertitude, au fondement de ce que Ricoeur, dans un contexte philosophique plus général mais pertinent pour notre analyse, appelle « la déstabilisation de l'identité ». Un basculement se produit, de la certitude d'être française à la découverte d'une étrangeté. Le « je suis peut-être différente ? » marque ainsi le début d'un questionnement sur soi.

Les étudiantes interviewées souffrent de cette situation d'assignation, en particulier au moment de l'adolescence, lorsqu'elles intériorisent une vision d'elles-mêmes qui s'accompagne d'une dévalorisation, voire même d'un rejet, de tous les marqueurs ethniques et culturels d'une origine « arabe »¹¹. Cette situation est révélatrice des profondes mutations que traversent les familles des interviewées dans la migration. En outre, l'expérience de la déstabilisation identitaire confronte les étudiantes, non seulement à l'histoire migratoire de leurs parents et à leurs mobilités sociales et culturelles, mais encore à leurs stratégies d'intégration dans l'échiquier, principalement urbain, de la société d'accueil.

10 F. Khosrokhavar (1997 : 127) montre comment l'on rappelle à la jeune fille d'origine maghrébine de gommer toute référence à son passé « arabe » pour devenir une française comme les autres. Dans le même temps, on lui rappelle qu'elle n'est pas complètement française. Elle devient ainsi la « beurette » gentille mais avant tout comme le résultat « d'un sous-produit de la modernité ». Cf. N. Guénif Souilamas (2000 : 24) sur la déconstruction sémantique du terme « beurette ».

11 J. Césari (1998 : 52-53) décrit bien comment, dans les années 90, le référent à l'islam neutralise le « double lien » avec le pays d'origine, qui assigne à l'origine « arabe ».



Deuxième phase : le temps de l'adolescence

Cette deuxième phase se caractérise par un début de questionnement sur une appartenance communautaire supposée par la pratique de l'islam culturel des parents, et par la fréquentation de camarades d'une même origine ethnique au lycée. Pour Safia, comme pour Amina, le lycée coïncide avec la revendication d'une origine ethnico-religieuse. Un nouveau groupe d'amis identifié comme « maghrébin » devient le groupe de référence des filles interviewées. Il incombe à ce groupe d'opérer la difficile articulation entre le destin familial dans la société française et la construction identitaire. La reconnaissance dans la différence prend ainsi au lycée, au moment de l'adolescence, tout son sens dans la socialisation par le groupe de pairs des garçons et des filles qui se reconnaissent comme « maghrébins ».

« [...] Au collège, je ne pratiquais pas. J'avais fait un stage en restauration pendant le ramadan. Je voulais prendre mon repas avec l'équipe de restauration. Je me laissais des jokers. En 2^{de}, c'était pas possible de ne pas faire ramadan... parce qu'il y avait l'image ! On était un groupe de maghrébins et je ne voulais pas passer pour celle qui ne pratiquait pas ! [...] Mais, ça me gênait pas. Bien au contraire ! Je sentais que j'appartenais à un groupe. On se retrouvait tous les midis pendant le ramadan. On avait une petite discothèque. On écoutait de la musique et on dormait. » Safia (25 ans, infirmière en stage dans un hôpital bordelais).

– Vos amis du lycée étaient différents de ceux du collège ?

– Oui. La communauté maghrébine était plus importante qu'au collège. [...] Ils étaient comme moi. On pratiquait le même islam. Ils ne faisaient pas la prière, ni leurs parents. Mais tous pratiquaient la Shahada [attestation de foi], le jeûne, l'aumône. » Amina (27 ans, Master2 Droit)

Tout se passe comme si le groupe d'amis agissait, à un moment donné au cours des trajectoires des étudiantes, comme un catalyseur identitaire. Se forme ainsi une cohésion du groupe d'amis qui repose sur le sentiment de vivre une même expérience de la « différence », d'où l'émergence d'une frontière ethnique entre ce groupe à partir duquel les filles se reconnaissent (Galland, 1992 : 29), et les autres. Le groupe fonctionne ainsi comme un refuge affectif, face à l'angoissante question de ne pas être comme les autres que Faïma pose en ces termes : « Je suis peut-être différente ? ». Cette question prend respectivement les traits culturels des coutumes pour Iliana et Nahila, et de la pratique ritualiste d'un islam traditionnel pour Amina et Safia. Mais dans l'ensemble, la composante ethnique de l'origine des filles joue un rôle de socialisation par les pairs : découvertes et partages d'expériences communes. Le groupe d'amis contribue à ce titre à l'identification culturelle des filles par le sentiment d'appartenance identitaire à une même origine que l'on peut qualifier « d'ethnico-religieuse ». Le rejet des marqueurs ethniques cède le pas à la valorisation de ces mêmes traits distinctifs par une stratégie de « reconnaissance et de subversion du stigmaté » (Sayad, 1999 : 362-363). Les étudiantes, au moins provisoirement, s'approprient la « différence » de l'assignation comme un label identitaire positif qu'elles forgent dans leurs rapports aux autres. En ce

sens, l'un des ressorts du processus de conversion des interviewées révèle une problématique de l'intégration qui travaille l'ensemble de ce qu'il est convenu d'appeler la « seconde génération » des jeunes de parents originaires du Maghreb. « Très bien intégrées socio-culturellement » (Withol de Wenden, 2005 : 9), les étudiantes interviewées n'en éprouvent pas moins un sentiment d'assignation à l'origine qui les empêche de vivre pleinement des appartenances plurielles qu'elles négocient tout au long de leurs expériences religieuses individuelles au cours de leurs expériences de ce que nous appelons le « temps exploratoire ».

Il serait, toutefois, réducteur de penser que la relation aux autres des étudiantes interviewées s'inscrit dans le seul registre de la rhétorique de la domination ethnique. Si dans un premier temps le questionnement des filles est de nature ethnico-religieuse, en réaction à l'assignation identitaire, il ouvre pourtant une voie au changement entendu comme un accès à la prise d'autonomie, au moment du passage dans le supérieur. Le passage à l'Université, ou dans une grande école, s'accompagne d'une rupture¹² tant vis-à-vis de leur appartenance au groupe familial qu'à la loi des représentations toute en dissymétrie d'une culture majoritaire qui les assigne à n'exister dans une lignée identitaire que comme « filles de », « maghrébines », « beurettes », « voilées », toutes déterminations dans lesquelles elles ne se reconnaissent plus¹³. Se pose la question d'une quête de reconnaissance structurée par l'engagement religieux que les étudiantes expérimentent à travers l'étape « exploratoire ». Ce processus révèle un faisceau de ruptures avec des modes d'appartenances, ethnique, communautaire, culturelle, auxquelles l'assignation identitaire les enferment.

Troisième phase : le temps « exploratoire » des possibles

Ce moment participe d'une individualisation des comportements (Amiriaux, 2000 : 101-123) des étudiantes. Pour certaines des interviewées, la conversion sociologique à l'islam est d'abord préparée par un parcours religieux flottant où se mêlent d'autres religions ou parareligions, et qui autorise tous les syncrétismes. Cette démarche autodidacte et « bricoleuse » apparaît nettement chez l'une des étudiantes, Nacima.

« J'avais une image judéo-chrétienne de Dieu. En grandissant je sentais qu'il y avait un dieu, mais je ne me sentais pas chrétienne, et encore moins musulmane ... car l'image que j'avais de cette religion était ce que ma famille m'en avait montrée par ses côtés "arabouche" [désignation péjorative des arabes par l'interviewée] et machistes. [...] Puisque je ne suis ni chrétienne, ni musulmane, je vais voir du côté du judaïsme. J'ai lu beaucoup

12 Ce phénomène n'est pas nouveau. Les études sur les générations montrent bien ce « sentiment de table rase » qu'elles éprouvent en inventant de nouveaux cadres de références culturelles, « souvent en opposition radicale » avec ceux que leurs proposaient « les anciens » (Galland, 2001 : 111). Cette idée est également présente dans les « mouvements de renouveau religieux » en rupture avec la « religion de papa » (Roy, 2008 : 273).

13 Cette nomination rend suspecte leur allégeance à l'État français comme le remarque C. Withol de Wenden (2005 : 10).



sur cette religion. Finalement, mon cœur n'y était pas. J'ai lu des textes sur Bouddha et ses enseignements. J'aimais bien cette philosophie, mais il me manquait Dieu là-dedans. Je me trouvais un peu nulle part et j'avais décidé que j'étais tout ça en même temps en me disant citoyenne du monde [...]. » Nacima (31 ans, Sup de Co)

Ainsi les étudiantes construisent-elles leurs identités religieuses en explorant des réponses à partir d'expériences individuelles en rupture avec les normes et les valeurs de leurs familles. Les propos de l'une d'elles au sujet du voile expriment bien cette idée :

« Y en a d'autres qui pensent que le voile doit être porté tout le temps ! Pour moi, c'est du bricolage de religion. J'adapterai le voile à mon mode de vie car je suis consciente que l'islam n'est pas antagoniste avec la modernité. C'est pour cela qu'il faut bien faire la part des choses entre la tradition, la coutume et l'islam ! » (Nadira, 26 ans, Master2 de Sociologie)

Autrement dit, la religiosité des filles interviewées ne procède ni d'une « identité héritée [des générations antérieures] » (Hervieux-Léger, 1998 : 1991), ni d'une norme « canonique » de la pudeur, mais d'un choix¹⁴ que nous interprétons comme la condition de possibilité intrinsèque au processus de la conversion sociologique. C'est ainsi que se noue, à l'analyse des expériences religieuses des filles descendantes de migrants, la question de l'héritage familial. En « zappant » d'une religion à l'autre, les étudiantes empruntent d'autres voies que celles, fermées, de la réification à une appartenance ethnique (l'assignation à l'origine comme les « filles de », les « maghrébines », les « beurettes ») qui les enferme, plus qu'elle ne les libère, dans une lignée identitaire. Si bien que cette phase « exploratoire » ou « enquêtrice » des étudiantes, comme préalable à leur entrée en islam, met en scène un questionnement de type « existentiel » à partir de sensibilités religieuses hétérogènes nourries d'expériences diverses, au sein des structures de socialisation comme l'école et les groupes d'amis. Cette étape s'apparente à un affranchissement de la transmission religieuse.

Ainsi considéré, le mouvement d'entrée à l'Université va être constitutif de ce que l'une des étudiantes désigne comme « le vrai islam » – car il leur faut bien nommer ce basculement d'une manière de se définir à une autre. Il ne se fait par aucune « entrée » au sens propre de la « porte », même s'il y a bien une « entrée » à l'Université et une « sortie » de la sphère familiale, mais par une prise de conscience « critique » des interviewées qui « entrent » pour ainsi dire dans l'effondrement du « modèle familial d'intégration »¹⁵.

Compris ainsi, l'islam « universaliste » que façonnent les interviewées ne vise pas tant un credo islamique, qu'un islam en quelque sorte en négatif, ou en creux, par opposition à celui des parents qu'elles qualifient de « traditionnel ». C'est en

14 Cf. C. Dubar (2000 : 178) au sujet de la notion de Mead et d'Erickson « d'âge de choix » comme étant un moment critique de l'adolescence dans la construction d'une identité personnelle.

15 Elles condamnent les effets larvés d'un « assimilationnisme » chez leurs parents à travers différents comportements, comme le rejet de la langue d'origine à la maison, et de façon plus générale, l'angoissante volonté de leurs parents de passer « inaperçus » (Lorcerie, 2001 : 33-59).

ce sens qu'une étudiante nous dira ce qu'est, selon elle, le « vrai islam », un islam « déculturé » (Roy, 1998 : 231) :

« [...] C'est essayer de faire comme si l'on était ni marocain, ni égyptien, ni canadien. C'est un islam universel. C'est enlever de sa culture les choses qui vont à l'encontre de l'islam ! C'est enlever les pratiques inventées par l'homme en usurpant le nom de Dieu, comme par exemple montrer le drap de la virginité, ou bien pour les pratiques du quotidien où l'homme a les pieds sous la table tandis que la femme trime à ne plus tenir debout. [...] » Mounia (21 ans, Prépa Maths puis DUT Génie civil)

Quatrième phase : le temps de la militance¹⁶

L'émergence chez les étudiantes d'une conscience critique de leur héritage ethnico-religieux survient au moment où elles s'orientent dans le supérieur, en même temps qu'elles sortent, au moins provisoirement le temps des études, de la sphère familiale. Les étudiantes ne se reconnaissent ni dans le modèle ethnico-religieux familial, ni dans celui que leur impose une vision qu'elles appellent « féministe » du modèle d'intégration dont elles perçoivent les effets chez les « francisées ». En effet, le refus du modèle familial a pour conséquence le renvoi dos-à-dos de deux conceptions de la femme : d'un côté la représentation de la mère résignée, de l'autre le modèle de la « femme-objet » imposé par les médias. Sommées de se positionner, tant vis-à-vis des familles que des représentations féministes, par opposition à la pratique religieuse des parents, les étudiantes vivent le temps de la rupture comme un moment inédit de l'affirmation de soi dans le religieux. Les étudiantes protestent souvent contre la réduction d'une expression religieuse à sa seule manifestation vestimentaire et répressive telle qu'elle est donnée en exemple par les médias. Nous assistons pourtant à l'émergence d'une nouvelle manière d'être musulmanes, à des styles de vie nouveaux. Ainsi, elles ne supportent pas l'idée de reproduire le schéma familial dans lequel elles ont grandi et ne veulent pas pour autant se conformer aux représentations de la « francisée » qu'elles reprochent à certains mouvements dits « féministes » de promouvoir (comme Ni Pute Ni Soumise¹⁷). Cette vision que les étudiantes ont de l'islam parental est symptomatique de leurs attentes en matière d'éducation religieuse : une voie au changement, à entendre surtout comme un plaidoyer en faveur des femmes musulmanes. Elles rattacheront ainsi l'émancipation à une éducation religieuse. A contrario, elles décrivent le manque d'éducation religieuse comme une situation d'injustice qui autorise l'assignation des femmes aux seuls attributs du mariage et de la maternité. Ainsi, Mounia déclare :

16 La militance des converties de l'intérieur signifie l'expression d'une vision du monde fondée sur un registre religieux qui prend forme dans « un rapport actif au monde social » (Spurk, 2007 : 25). Elle implique non seulement une démarche spirituelle (une quête partagée de sens) au sein d'un groupe relationnel déterminé (*halqa*, mosquée, associations caritatives et humanitaires), mais encore une manière d'agir guidée par des valeurs.

17 Cf. la thèse de V. Geisser (2005 : 79, note 80) au sujet de la « pression normative et permanente » qu'exercent les responsables de l'association Ni Putes Ni Soumises sur les « musulmans » ou supposés l'être.



[...] Moi j'aime bien me renseigner sur les droits de la femme au vu de l'islam. Elle n'a pas la place que la religion lui donne. Ce changement ne peut se faire que par l'éducation. La femme doit réapprendre son droit. Comment est-ce possible que dans notre culture les femmes en soient arrivées là ! Seul l'homme à une éducation et la femme est soumise. Ce n'est pas la musulmane, mais celle qui manque d'éducation religieuse. Elle doit connaître ses droits et les revendiquer ! Le droit, de dire « non », de choisir son mari, de réclamer sa dot, de s'éduquer. Des droits élémentaires mais tellement importants. » Mounia (21 ans, Prépa Maths puis DUT Génie civil)

Elle construit une argumentation qui dénonce comme un fait social l'absence d'éducation religieuse, voire d'éducation tout court. Un discours qui pourrait être considéré comme une argumentation de type « féministe » puisée dans le corpus religieux. « Étranges connexions, comme dit Z. Daoud, entre le féminisme et l'islamisme » (1996 : 30-31). Cette connexion redessine pourtant les contours des débats actuels, qui traversent les nouvelles générations d'intellectuels musulmans sur la scène internationale, non seulement sur le genre, mais de manière plus large sur des projets réformistes des réinterprétations critiques de l'islam (Zeghal, 2008). Les positions de A. Wadud, qui se définit musulmane, remettent en cause la place traditionnelle des femmes dans la mosquée, quand celles-ci ne sont pas interdites d'accès. Cette approche contribue à l'émergence d'un discours « libéral » sur les questions sensibles de la domination masculine. La contestation passe ainsi par un accès aux Textes et à la Tradition.

Les étudiantes ne se revendiquent pas ouvertement d'un féminisme, ni même des travaux des intellectuelles musulmanes engagées pour la reconnaissance des femmes¹⁸. En revanche, elles tiennent individuellement des discours où se mêlent des attentes, parfois contradictoires, en matière de droit des femmes, d'éducation, de reconnaissance sociale, d'ambition professionnelle et d'apprentissages religieux. Cette étape coïncide pour elles à une recherche érudite du savoir religieux. Elles suivent des cours d'initiation religieuse proposés à la mosquée souvent en parallèle de l'apprentissage de la langue arabe. Elles participent à des lectures collectives de textes fondateurs, à des conférences de théologiens, à des congrès comme celui du Bourget (Organisation islamique de l'UOIF). Elles organisent via des associations orientées vers des activités sociales d'intégration (associations d'entraide rattachées à la mosquée de Bordeaux) : des rencontres-débats sur des thèmes divers tels que l'identité spirituelle, la citoyenneté, l'éducation, la bioéthique où encore les femmes du prophète, ainsi que des actions de solidarité. L'émergence de la militance sociale des étudiantes est ainsi étroitement associée à la mosquée dans un environnement citadin bordelais. L'imam de la mosquée de Bordeaux est souvent cité par les étudiantes dans son rôle d'homme de foi et d'intellectuel. En effet, il connaît un large succès pour ses prêches libéraux, mais également pour son éradi-

18 Les travaux de la commission « Islam §Laïcité.org », offrent une bonne synthèse de l'émergence de mouvements et de courants de pensée qui, tout en luttant contre les inégalités, se réclament de l'islam (2007). Voir également l'étude des enjeux de la question féminine dans des pays musulmans par A. Roussillon et F.-Z. Zryouil (2006).

tion. Iliana, une étudiante en Droit, évoque le souvenir d'une conférence qu'il a tenu sur le rôle du préservatif :

« [...] J'avais vraiment apprécié les propos de l'imam de Bordeaux. Il est très juste. Il n'est pas du tout extrémiste. Il était venu nous parler des préservatifs. Il s'était adressé aux garçons. Il y avait pas de sujet tabou. » Iliana (31 ans, Master2 Droit)

Rafika, quant-à elle, insistera sur la double formation de l'imam, sur son statut d'intellectuel.

« Il est docteur, c'est un théologien. Il est pas bête ! C'est pas l'islam de son grand-père ou de son arrière grand-père ! C'est un islam qu'il a appris lui aussi ! [...] Il a une approche argumentée de la religion comme j'ai pu apprendre l'argumentation au lycée ! C'est bien expliqué ! On comprend le pourquoi du comment des pratiques ! » Rafika (18 ans, L1 de Physique Chimie)

Elle évoque de manière plus précise encore son expérience de la « révélation » au moment de son arrivée à l'université de Bordeaux.

« [...] Depuis que je suis à Bordeaux, j'ai eu comme une révélation. L'islam que j'avais était celui de ma mère, des traditions ! C'est pas le vrai islam...enfin Dieu seul sait ! [...] » Rafika (18 ans, L1 de Physique Chimie)

Cet islam parental fait figure de repoussoir pour Rafika car il participe d'un enjeu identitaire qui maintient une relation dissymétrique avec les autres qu'elle désigne par « les Français » dans leur rôle de détenteurs de la culture dominante.

Faïma nous raconte les débuts de son apprentissage religieux. À l'époque du lycée elle s'était vu refuser par son père des cours d'initiation religieuse dans le quartier voisin au sien, et a pu pleinement s'investir dans sa foi pendant ses études supérieures. Il est intéressant de voir comment sa première initiation religieuse porte en creux une critique qu'elle adresse à son père et plus largement à l'autorité familiale, critique qui prendra tout son sens au moment de son passage dans le supérieur et de sa militance religieuse.

« [...] J'ai eu le déclic de la religion en 1^{ère}. Un étudiant de Paris est venu étudier à Bordeaux. Au début il parlait religion à ses amis, et seulement aux garçons. À la fin, il a fini par donner des cours d'instruction religieuse. Il parlait du prophète, de la fin du monde. Moi je découvrais, j'y connaissais rien. Il a commencé avec nos frères. Je me disais pourquoi des cours à eux et pas à nous (aux filles) ? Je l'ai rencontré par l'intermédiaire des mes frères et il nous a fait des cours le dimanche. [...] Et là je me suis dit, ouah, la femme c'est pas selon des traditions. On veut nous le faire croire alors que dans l'islam c'est pas ça ! Pourquoi ? [...] Je me suis de plus en plus interrogée, et là, mon père m'a dit « Tu n'y vas plus ». Ça a duré six mois. Au début, je lui racontais tout et puis je crois que ça lui a fait peur ! En plus je revenais en fin d'après-midi et ça le dérangeait ! Puis, j'ai eu une période de vide. » (Faïma, 21 ans 3^e année de LEA après une classe Prépa Lettres).

La conversion à l'islam de Faïma correspond à un moment où elle s'interroge sur la condition féminine dans les familles dites « musulmanes ». C'est le début de son cheminement religieux. Notons comment Faïma ici interprète et s'approprie le



contenu du message religieux, en idéalisant la femme en islam, contre une vision oppressive de la condition féminine que véhiculent les tenants d'un islam dit « traditionnel ». Source de désordre et de crainte, comme en témoigne la réaction brusque de son père qui lui interdit de poursuivre cet enseignement religieux, le processus de conversion de Faïma porte en lui un caractère potentiellement subversif : non seulement il interroge le primat de l'enseignement religieux aux seuls garçons (elle avait du négocier sa présence aux cours par l'intermédiaire de ses propres frères, pour en bénéficier au même titre qu'eux), mais surtout il remet en question l'autorité patriarcale : « Au nom de quel droit, dira t-elle, les filles ne pourraient-elles pas s'initier comme les garçons au Coran et à la Tradition ? ».

Nous supposons que l'épreuve de l'injustice fondée sur la différence sexuelle entre elle et ses frères aura une incidence dans le cheminement religieux de cette étudiante, en ce qu'il la conduit à interroger la légitimité des pratiques religieuses coutumières des parents dans le champ patriarcal. C'est pour elle le début d'un questionnement personnel qu'elle développera à son arrivée à l'Université en participant à des cours d'initiation religieuse à la mosquée, et en formant avec d'autres étudiants une *halqa* mixte. Cet islam est d'abord incarné par le groupe d'amis, qui tient un rôle central chez les étudiantes : il permet, en effet, de contextualiser un nouveau type de groupement, où les expériences religieuses des filles sont pensées de façon dynamique, et surtout collective. Cette fraternité fait figure de référence à une communalisation¹⁹ religieuse, et constitue pour les interviewées l'aspect le plus manifeste de leur conversion. Les discours des étudiantes portent en germe une « conscience critique », pour le dire à la façon de Gramsci²⁰, des pratiques religieuses culturelles familiales « imposées » mécaniquement par le « milieu ambiant ».

À cet égard, la militance des étudiantes interviewées redessine les contours d'une nouvelle manière de se définir, selon l'expression de Margot Badran, dans « un paradigme islamique » (Badran, 2007 : 52), qui se construit au cours du processus de la conversion interne. Les étudiantes se fondent dans un moule religieux à l'intérieur duquel elles inventent leur islamité. Leurs participations à des cercles de discussion (*halqa*), ainsi qu'à des associations caritatives, sont significatives de ce processus.

Le cas d'une *halqa*

L'expérience religieuse de Lilla peut illustrer dans toute sa singularité la manière dont s'oriente et s'élabore le cheminement des étudiantes interviewées, vers ce que

19 Nous optons pour le terme de communalisation (Weber, 1995 : 78) en insistant sur les liens affectifs et intimes qui unissent les croyantes aux mêmes valeurs religieuses, et qui en font un groupe spécifiquement religieux, plutôt que pour celui de « communautaire », terme surdéterminé qui figerait le sens de l'appartenance aux seuls attributs naturels et/ou culturels.

20 Au sens où l'élaboration de sa propre « conception du monde » autonome implique l'appartenance « à un groupement déterminé, et précisément à celui qui réunit les éléments sociaux partageant une même façon de penser et d'agir. ». La phase « critique » est donc l'affaire d'un groupe et non d'une collection d'individus isolés (Gramsci, 1978[1974/1975] : 176).

l'on pourrait appeler une militance spirituelle. Elle se rend régulièrement dans des halqas depuis quatre ans dans un groupe d'étudiantes, et depuis trois dans un groupe de femmes venant de tous horizons. Le groupe dont il est question ici concerne des femmes de tous âges qui participent aux côtés des étudiantes à des discussions théologiques. Ce groupe ainsi constitué depuis les années 90 s'articule autour de la « sœur » la plus instruite, où « l'on apprend des sourates que l'on récite ensemble » nous dit Lilla. En fonction de la formation des « sœurs », elles proposeront respectivement par exemple un cours sur la spiritualité, sur l'amour du prophète, ou sur l'histoire des califes. L'une d'elles fait une lecture du Coran à partir d'un exposé sur un thème choisi à la fin de la séance précédente. La lecture est suivie d'un échange entre elles :

« Y'en a une qui donne son avis sur la question, sur une affirmation que la sœur a avancé, en référence à des savants ; des fois elle donne son avis par rapport à son expérience personnelle. Par exemple on avait fait un sujet sur la vie de couple, le mariage... Les relations affectives entre l'homme et la femme, certaines parlent de leur vécu. [...] mais les questions intimes se disent plus en aparté. » (Lilla, 26 ans Master1 Commerce international)

L'animatrice du groupe est une « sœur », comme la désigne Lilla, qui a fait un DEA en Droit et prépare un diplôme en Sciences religieuses à Château-Chinon par correspondance²¹. Elle prépare deux sujets chez elle, l'un spirituel et l'autre politique, de jurisprudence (*fiqh*). La « sœur » la plus instruite en religion propose également du « *tafsir* », de l'exégèse qui permet d'expliquer des sourates du Coran qu'elle « contextualise à l'époque de son énonciation en précisant le lieu et les circonstances de sa révélation qui couvre une période allant du VIII^e au XIV^e siècles », nous précise Lilla qui s'interroge : « un verset révélé à une époque pour tel groupe de personnes, s'applique-t-il encore à nous à notre époque ? ». Les participantes à la *halqa* affichent ainsi une volonté d'affirmation de soi dans la religiosité, qu'elles s'approprient par une lecture exégétique des Textes.

Les associations caritatives

Les étudiantes s'engagent également dans l'action militante au sein de réseaux de solidarité d'aide aux plus démunis. L'association le « Couscous de l'amitié » est bien représentative de cette militance caritative chez les étudiantes que nous avons interviewées, et c'est un peu le passage obligé pour celles nouvellement arrivées

21 L'animatrice de cette *halqa* suit des cours par correspondance de la filière « Institut de formation des imams » pour être « éducatrice », à la différence des hommes qui deviendront imams. Les femmes sont par ailleurs exclues de la filière Faculté des études islamiques de ce même Institut européen des Sciences humaines de Château-Chinon. Il est intéressant de voir qu'en dépit de cette discrimination, les filles trouvent accès par elles-mêmes aux Textes sacrés et en proposent même des lectures interprétatives au sein de *halqas*, tout comme elles s'impliquent plus massivement dans la vie religieuse publique en connectant les femmes entre elles. Sur les Instituts islamiques implantés en France, je renvoie aux travaux de S. El Alaoui (2006 : 67-78).



à Bordeaux et prises en charge par les aînées, des étudiantes plus anciennes qui fréquentent l'association et la mosquée depuis plus longtemps. Cette antenne solidaire via le Secours islamique (que l'on pourrait comparer aux « Restos du cœur »), vient en aide aux nécessiteux dans le quartier des Capucins du centre ville de Bordeaux en période d'hiver. Installée au sous sol de la mosquée Al Huda, cette association bénéficie de l'aura du lieu et surtout du charisme de l'imam qui attire nombre d'étudiants à ses prêches en français et en arabe le vendredi. Le lieu accueille sans distinction les hommes et les femmes. Ainsi en est-il de Safia qui s'est très vite impliquée dans certaines associations d'entraide dès son arrivée à Bordeaux :

« [...] Je n'aide pas que des musulmans, mais je suis plus contente si je leur viens en aide. J'ai l'impression d'être investie. Je ne sais pas trop comment l'exprimer. En allant à la mosquée de Bordeaux, j'étais intéressée par les associations caritatives musulmanes. Je distribue les colis alimentaires du « Couscous de l'amitié ». Ma copine Najoua me disait que ces associations sont plus développées que dans le nord. Actuellement, Je me suis inscrite sur une liste pour intégrer un séminaire et me former à la toilette mortuaire. » (Safia, 25 ans, Infirmière en stage dans un hôpital bordelais)

La militance de Safia est révélatrice des valeurs que les étudiantes mettent en avant pour donner un sens à leurs conduites religieuses. L'islam dira Mouna, étudiante en 1^{ère} année de Médecine qui s'active dans la solidarité transnationale pour les victimes musulmanes de Palestine, « c'est pas seulement une somme d'interdits ou d'autorisations ! C'est avant tout des valeurs ». La participation à des associations caritatives s'impose, nous disent-elles, comme des impératifs moraux :

« [...] Si j'ai choisi la médecine, c'est pas pour travailler à l'hôpital, ni en cabinet. C'est pas pour gagner de l'argent, mais pour le travail humanitaire ! » (Mouna, 18 ans, 1^{ère} année de Faculté de Médecine)

Cette dimension humanitaire exprime une vision du monde guidée par l'accomplissement d'un devoir religieux, une façon de tendre vers un « "noble" idéal » (Khosrokhavar ; 1997 : 217). Néanmoins, si le processus de conversion sociologique à l'islam relève bien d'une quête individuelle, de par sa dimension biographique, la mobilisation religieuse que nous repérons à l'entrée en études supérieures se traduit, dans les faits, par une intégration religieuse au sein des structures sociales existantes (la plupart du temps associées à la mosquée, à la différence des *halqas*, qui relèvent le plus souvent de la libre initiative des étudiantes). En effet, leur militance s'inscrit dans des réseaux sociaux en milieu urbain où l'implantation « localiste » (terme que nous empruntons à F. Dassetto) du fait musulman à Bordeaux, s'est développée depuis une vingtaine d'années²². Ce qui se joue dans les réseaux d'entraide à l'échelle locale est donc porteur non seulement du rôle mais plus encore, dirons-nous,

22 Cf. B. Godard et S. Taussig (2007 : 48-56) au sujet des activités sociales de « L'appareil UOIF » et de la spécificité bordelaise.

de « l'image sociale »²³ des pratiques religieuses, élaborée par les acteurs locaux en interaction avec l'environnement dans lequel les étudiantes évoluent. La militance de Djaïda est significative de cette dimension sociale d'intégration telle qu'elle est impulsée par le recteur de la mosquée²⁴ dans un environnement laïc. À l'image de la militance sociale de Djaïda, un tiers des étudiantes que nous avons interviewées militent activement au sein d'une association caritative associée à la mosquée.

« Moi, je milite à Femmes, Familles plurielles (FFP). C'est une association d'écoute, mais aussi d'engagement des femmes dans la société. On va dire les femmes françaises en général, et pas seulement les musulmanes. On va préparer, en présence des femmes pour en discuter, une conférence sur la bioéthique . » (Djaïda, 22 ans, Master2 d'Histoire)

Dans le même esprit, *Djaïda* participe à des actions de sensibilisation à la citoyenneté dans les quartiers dits sensibles. Son action avec l'association « Cap citoyenneté » a pour finalité de sensibiliser les jeunes issus de parents originaires du Maghreb à exercer leur droit de vote (Venel, 2004 : 33-35). Contrairement à la revendication d'une reconnaissance des droits civiques, comme c'était le cas chez les « Marcheurs » de la génération précédente (Boubeker, 2008, 179-192), cette étudiante veut faire prendre conscience aux jeunes de leur responsabilité citoyenne. Des revendications pour soi de la première génération à la militance pour autrui des étudiantes de la seconde génération, leur militance religieuse révèle de façon paradoxale une émancipation d'un nouveau genre associée à des parcours « hybrides » de socialisation plus traditionnelle (l'école, les groupes de pairs, la mosquée et les associations d'entraide).

Conclusion

Le repérage d'une trajectoire idéaltypique du processus de la conversion interne à l'islam des étudiantes permet d'articuler plusieurs niveaux de lecture de leur militance religieuse. Le référent religieux fournit le cadre opératoire d'une définition de soi que les étudiantes mobilisent au moment du passage dans le supérieur en même temps qu'il s'articule au temps biographique de leur passage à l'âge adulte. Les études supérieures représentent ainsi pour les étudiantes une opportunité de développer et de vivre pleinement leur expérience religieuse en dehors du giron familial, et dont la militance caractérise leur engagement le plus manifeste dans l'espace public par la dimension caritative. Il est à ce titre intéressant de voir comment la question de l'identité qui travaille toute une génération se décline ici dans un registre

23 Une image qui relève, comme le souligne bien L. Fournier (2008 : 15-16), « d'un processus de construction des identités collectives de groupes [élaborées par des « élites », c'est-à-dire comme l'ensemble et pratiques officiels des institutions d'encadrement] ».

24 Ce que d'aucuns relèveront comme une « spécificité bordelaise » (Godard et al 2007 : 50). Ceci n'empêche pas les étudiantes de se référer à d'autres personnalités « intellectuelles » appartenant à des courants historiques différents comme celles de T. Ramadan ou bien de Y. al-Qaradawi, pour les plus citées.



religieux par une « déconnexion » d'avec la culture d'origine (Roy, 2008 : 231). Ce *rattachement* coïncide en effet avec un *arrachement* : rupture avec l'islam culturel des parents que nous repérons comme émergence d'une individualisation de pratiques religieuses des interviewées.

Mais, en incarnant, malgré elles, le rôle d'héritières du passé migratoire de leurs parents originaires du Maghreb, ces jeunes femmes, voilées où pas, reformulent le débat sur la supposée difficile intégration de la « seconde génération ». Le processus de conversion de « l'intérieur » s'interpréterait dès lors non pas comme une simple rupture avec l'injonction de l'assignation identitaire, mais bien comme le passage d'un modèle d'intégration jugé oppressif à un autre, à partir duquel les étudiantes construisent leurs parcours dans un environnement en mutation traversé par une pluralité de références.

Ce processus produit, et ce n'est pas le moindre des paradoxes, « une émancipation » structurée par l'engagement religieux. Celle-ci se traduit chez les interviewées par une militance religieuse active compatible avec leur volonté de participer à la course aux biens et aux statuts de la société. Se pose, à partir de là, la question inattendue de l'émergence d'un « féminisme musulman » dans le contexte français et Européen, et qui revêt pour l'heure la forme d'un activisme social plutôt que celle d'un militantisme politique.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALLIEVI Stefano, 1998, *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, L'Harmattan, 383 p.
- AMIRAUX Valérie, 2000, « Jeunes musulmanes turques d'Allemagne. Voix et voies de l'individuation », in F. DASSETTO (dir.), *Paroles d'islam. Individus, société et discours dans l'islam européen contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 101-123.
- 2005, « L'institutionnalisation du culte musulman en Europe. Perspectives comparées », in R. LEVEAU, K. MOHSEN-FINAN (dir.), *Musulmans de France et d'Europe*, Paris, CNRS Éditions, p. 91-97.
- BADRAN Margot, 2007, « Le féminisme islamique en mouvement », in *Existe-t-il un féminisme musulman ?*, Paris, L'Harmattan, coll. « Islam et laïcité », p. 49-69.
- BABES Léïla, 1997, *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, coll. « Débattre », 224 p.
- 2004, *Le voile démythifié*, Paris, Bayard, 124 p.
- BOUBEKER Ahmed, 2003, *Les mondes de l'ethnicité*, Balland, coll. « Voix et regards », 362 p.
- 2008, « "La petite histoire" d'une génération d'expérience. Du mouvement beur aux banlieues de l'islam », in A. BOUBEKER et A. HAJJAT (dir.), *Histoire politique des immigrations (post)coloniales. France, 1920-2008*, Paris, éditions Amsterdam, p. 179-192.

- CESARI Jocelyne, 1998, *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*, éditions Complexe, 166 p.
- Commission Islam § Laïcité.org, 2007, *Existe-t-il un féminisme musulman ?*, Paris, L'Harmattan, 126 p.
- DAOUD Zakia, 1996, *Féminisme et politique au Maghreb. Sept décennies de lutte*, Casablanca, EDDIF.
- DERRIDA Jacques, 2000 [1996], *Foi et Savoir*, Paris, Le Seuil, 133 p.
- 1998, « Fidélité à plus d'un. Mériter d'hériter où la généalogie fait défaut », in F. BENSLAMA (dir.), *Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida. Idiomes, nationalités, déconstructions*, Casablanca, Editions Toubkal / Intersignes, n°13, p. 221-265.
- DUBAR Claude, 2000, *La crise des identités*, PUF, coll. « Le lien social », 239 p.
- EL ALAOUI Soraya, 2006, *Les réseaux du livre islamique. Parcours parisiens*, Paris, CNRS Éditions, 232 p.
- FOURNIER Lydie, 2008, *Le fait musulman à Montpellier. Entre réalités sociologiques et enjeux politiques*, Paris, Éditions Dalloz, 348 p.
- GALLAND Olivier, 2001[1997], *Sociologie de la jeunesse*, Paris, Armand Colin/HER, coll. « Sociologie », 248 p.
- 1992, « Socialisation et entrée dans la vie adulte », in Y. LAMBERT et G. MICHELAT (dir.), *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France*, Paris, l'Harmattan, coll. « Logiques Sociales », p. 23-33.
- GEISSER Vincent, 2005, « L'islamophobie en France au regard du débat européen », in R. LEVEAU, K. MOHSEN-FINAN (dir.), *Musulmans de France et d'Europe*, Paris, CNRS Éditions, p. 59-79.
- GENDREAU Joël, 1999, *L'adolescence et ses « rites » de passage*, Rennes, Didact Education/Presses Universitaires de Rennes, 110 p.
- GODARD Bernard, TAUSSIG Sylvie, 2007, *Les musulmans en France. Courants, institutions communautés : un état des lieux*, Paris, Robert Laffont, coll. « Pluriel », 454 p.
- GÖLE Nilüfer, 2003[1993], *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte / Poche, coll. « Sciences humaines et sociales », 190 p.
- GRAMSCI Antonio, 1978[1974/1975], *Cahiers de prison*, Paris, NRF/Éditions Gallimard, 549 p.
- GUENIF Souilamas Nacira, 2000, *Des « Beurettes » aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Grasset / Le Monde, coll. « Partage du savoir », 363 p.
- HERVIEU-LEGER Danielle, 1998, « La laïcité et le dialogue inter religieux », in J. BOISSONNAT (dir.), *L'immigration. Défis et richesses*, Paris, Bayard Éditions Centurion, coll. « Questions en débat », p. 185-220.
- 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, coll. « Essais », 291 p.
- KHOSROKHAVAR Farhad, 1997, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion, coll. « Essais », 323 p.



- LAURENCE Jonathan, VAÏSSE Justin, 2007 [2006, éd. orig.], *Intégrer l'islam. La France et ses musulmans : enjeux et réussites*, Paris, éditions O. Jacob, 388 p.
- LORCERIE Françoise, 2001, « Comment vivre ensemble ? Perspectives françaises », in Y. RESCH (dir.), *Définir l'intégration ? Perspectives nationales et représentations symboliques*, Montréal, éditeur XYZ, coll. « Documents », p. 33-59.
- 2005, *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, l'Harmattan, p. 11-36.
- MAHMOOD Saba, 2009 [2005 éd. orig.], *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui/ Genre et sexualité », 312 p.
- RICOEUR Paul, 1998, « Étranger, moi-même », in J. BOISSONNAT (dir.), *L'immigration. Défis et richesses*, Paris, Bayard Éditions Centurion, coll. « Questions en débat », p. 93-106.
- ROUSSILLON Alain et al., 1996, *Être femme en Égypte, au Maroc et en Jordanie*, Au lieu d'être, 143 p.
- ROY Olivier, 2002, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, Coll. « La couleur des idées », 215 p.
- 2008, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, Coll. « La couleur des idées », 279 p.
- SPURK Jan, 2007, *Du caractère social*, Lyon, Parangon / Vs, Coll. « Situations et critiques », 189 p.
- SAYAD Abdelmalek, 1999, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 443 p.
- SILVESTRI Sara, 2008, *Europe's Muslim women :potential, aspirations and challenges*, Research report, King Baudouin Foundation, [www.kbs-frb.be], novembre, 75 p.
- VENEL Nancy, 2004, *Musulmans et citoyen*, Paris, Grasset Le Monde, coll. « Partage du savoir », 282 p.
- WEBER Max, 1995 [1971, 1^{ère} éd. Plon], *Économie et société / I. Les catégories de la sociologie*, Paris, Stock, coll. « Agora », 411 p.
- WEIBEL Nadine B., 2000, *Par delà le voile. Femmes d'islam en Europe*, Paris, éd. Complexe, 215 p.
- WITHOL DE WENDEN Catherine, 2005, « Seconde génération : le cas français », in R. LEVEAU, K. MOHSEN-FINAN (dir.), *Musulmans de France et d'Europe*, Paris, CNRS Éditions, p. 7-19.
- ZEGHAL Malika, 2008, « Réformismes, Islamismes et Libéralismes religieux », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée* 123 – Intellectuels de l'islam contemporain. Nouvelles générations, nouveaux débats, p. 17-34.