

Les musulmans en France : religiosité, politisation et capital social

Enseignements de l'enquête « Trajectoires et origines »

Vincent Tournier

Volume 32, numéro 2, 2013

Socialisation et intérêts politiques : nouvelles contributions empiriques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1021356ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1021356ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tournier, V. (2013). Les musulmans en France : religiosité, politisation et capital social : enseignements de l'enquête « Trajectoires et origines ». *Politique et Sociétés*, 32(2), 89–120. <https://doi.org/10.7202/1021356ar>

Résumé de l'article

Des signes convergents incitent à penser que les populations issues de l'immigration musulmane présentent un degré de religiosité relativement élevé, échappant de ce fait au processus de sécularisation qui caractérise la plupart des pays européens. À partir de l'enquête Trajectoires et Origines (TeO), réalisée en France auprès d'un vaste échantillon d'immigrés et de descendants d'immigrés, cet article vise à vérifier ce constat tout en essayant de mieux cerner l'univers social et politique des musulmans. Les données indiquent qu'une dynamique de retour vers le religieux est manifestement à l'oeuvre et que cette dynamique ne s'explique pas uniquement par les difficultés sociales et les discriminations, mais qu'elle doit être resituée dans un processus global de socialisation politique où se mêlent les aspects culturels et idéologiques. L'article se conclut par une lecture critique de l'enquête TeO, dont le questionnaire reste marqué par des présupposés qui empêchent d'analyser toutes les dimensions de l'intégration.

Les musulmans en France : religiosité, politisation et capital social

Enseignements de l'enquête « Trajectoires et origines »

Vincent Tournier

Institut d'études politiques de Grenoble
vincent.tournier@sciencespo-grenoble.fr

Des signes convergents incitent à penser que les populations issues de l'immigration musulmane présentent un degré de religiosité relativement élevé, échappant de ce fait au processus de sécularisation qui caractérise la plupart des pays européens. À partir de l'enquête Trajectoires et Origines (TeO), réalisée en France auprès d'un vaste échantillon d'immigrés et de descendants d'immigrés, cet article vise à vérifier ce constat tout en essayant de mieux cerner l'univers social et politique des musulmans. Les données indiquent qu'une dynamique de retour vers le religieux est manifestement à l'œuvre et que cette dynamique ne s'explique pas uniquement par les difficultés sociales et les discriminations, mais qu'elle doit être resituée dans un processus global de socialisation politique où se mêlent les aspects culturels et idéologiques. L'article se conclut par une lecture critique de l'enquête TeO, dont le questionnaire reste marqué par des présupposés qui empêchent d'analyser toutes les dimensions de l'intégration.

Considerable evidence points to the fact that Muslim migrant populations have a relatively high degree of religiosity, and thus partially escape the process of secularization that characterizes most European countries. Through the analysis of the TeO (*Trajectoires et Origines*) survey conducted in France on a large sample of immigrants and descendants of immigrants, this article aims to verify this hypothesis while trying to better understand Muslims' social and political world. The data indicate that religion is making a dynamic comeback and that this cannot be explained solely by social difficulties and discrimination, but should be viewed in a comprehensive process of political socialization including cultural and ideological aspects. The article concludes with a critical reading of the TeO survey, a questionnaire marked by assumptions that prevent the analysis of all the dimensions of integration.

En Europe, selon les estimations du Pew Research Center (2011), les musulmans sont passés de 2 % à 6 % de la population entre 1990 et 2010, cessant ainsi d'être de religion marginale¹. L'intégration de cette religion suscite de vifs débats, comme le montrent le référendum en Suisse sur l'interdiction des minarets (novembre 2009) ou les déclarations de plusieurs responsables gouvernementaux européens qui, en faisant explicitement référence à l'islam, ont considéré que les politiques fondées sur le multiculturalisme avaient échoué en matière d'intégration des minorités².

En France, où la population musulmane est la plus importante d'Europe, que ce soit en chiffres absolus ou en chiffres relatifs³, ces questions prennent une résonance particulière. L'adoption de deux lois, l'une en 2004 sur l'interdiction des signes religieux à l'école, l'autre en 2010 sur l'interdiction de la dissimulation du visage dans l'espace public, ainsi que les nombreuses polémiques connexes (débat sur l'identité nationale, nourriture halal, prières de rue), témoignent des difficultés qui entourent cette religion. Selon un sondage réalisé par l'Institut français d'opinion publique (IFOP) en décembre 2010, 42 % des Français considèrent l'islam comme « plutôt une menace pour l'identité de [leur] pays », alors que 22 % y voient « plutôt un facteur d'enrichissement culturel pour [leur] pays » (36 % ni l'un ni l'autre)⁴.

Face à ces inquiétudes, les études sociologiques se veulent plus rassurantes. Elles rappellent que l'islam, loin de se résumer à une minorité radicale, recouvre des réalités très diverses, traversées par des sensibilités différentes en fonction des pays d'origine et des manières de vivre sa foi (Lamchichi, 1999). Cette hétérogénéité est indirectement confirmée par les difficultés rencontrées par les pouvoirs publics pour constituer et faire fonctionner le Conseil français du culte musulman (CFCM, créé en 2003). En outre, pour nombre d'auteurs, un processus d'intégration est à l'œuvre, qui se caractérise

1. Pour une présentation des statistiques et des enjeux sur l'islam dans le contexte européen, voir Amiraux, 2004 ; et Caldwell, 2011.

2. Voir le discours de David Cameron à la conférence de Munich sur la sécurité (<http://www.number10.gov.uk/news/pms-speech-at-munich-security-conference/>). En Allemagne, la chancelière Angela Merkel a déclaré en octobre 2010 que le multiculturalisme avait « totalement échoué », déclaration qui faisait suite au débat lancé par Thilo Sarrazin dans son livre *Deutschland schafft sich ab* (publié en français en 2013 chez Toucan, Paris, sous le titre *L'Allemagne disparaît*) et au discours du président Christian Wulff prononcé en avril 2010 à l'occasion du vingtième anniversaire de la réunification du pays, dans lequel celui-ci suggérait un « second processus d'unification » à destination des étrangers (<http://www.spiegel.de/international/germany/the-world-from-berlin-integration-is-the-second-german-unification-a-721119.html>). Aux Pays-Bas, le gouvernement a annoncé une nouvelle orientation de sa politique multiculturaliste en juin 2011 (<http://www.gatestoneinstitute.org/2219/netherlands-abandon-multiculturalism>).

3. Toujours selon le Pew Research Center, la part des musulmans en France est passée de 1 % à 7,5 % entre 1990 et 2010, et elle devrait atteindre les 10 % en 2030.

4. Ce sondage a été réalisé en décembre 2010 auprès de 809 Français et 801 Allemands de 18 ans et plus. En Allemagne, les chiffres sont respectivement de 40 % et de 24 % (36 % ni l'un ni l'autre).

à la fois par le déclin des pratiques et des croyances et par une imbrication plus étroite entre l'identité religieuse et l'identité nationale (Bouzar, 2003 ; de Lavergne, 2003 ; Venel, 2004). Il existe certes des indices contradictoires avec cette vision optimiste (comme les demandes virulentes concernant la religion ou les processus de radicalisation des jeunes qui se lancent dans le *jihad*), mais ceux-ci sont interprétés comme la confirmation d'une intégration en cours.

Faut-il en conclure que le retour du religieux dans les populations issues de pays musulmans n'est qu'une vue de l'esprit, artificiellement amplifiée par les médias ? Il nous semble qu'une telle conclusion est prématurée. Les études sur les musulmans reposent souvent sur des approches qualitatives qui ont, certes, le mérite de révéler la diversité des situations, mais qui ne donnent guère la possibilité, faute de représentativité, de saisir dans leur globalité les dynamiques et les caractéristiques de l'islam contemporain.

En utilisant l'une des enquêtes les plus riches réalisée en France à ce jour, l'enquête Trajectoires et Origines (TeO), conduite par l'Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE) et l'Institut national des études démographiques (INED) en 2008-2009, nous allons montrer qu'une conclusion assez différente se dessine. Ce résultat soulève du même coup un important défi sociologique. En effet, il n'est guère évident d'expliquer le retour du religieux dans un contexte de sécularisation, tout particulièrement dans un pays comme la France où les religions ont été précocement cantonnées à l'espace privé et où règne un fort consensus autour de la loi de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État. Les données de l'enquête permettent de mieux cerner les caractéristiques des musulmans, même si ces données comportent des limites et des insuffisances sur lesquelles nous reviendrons dans la conclusion.

Problématique et données

Les enjeux

Les grandes théories sociologiques ne sont pas vraiment armées pour comprendre les évolutions contemporaines de la religion. Les auteurs classiques (Auguste Comte, Max Weber, Émile Durkheim) ont appréhendé la modernité comme un processus de transformation des valeurs dont les principales caractéristiques sont la montée des valeurs individualistes (ou post-matérialistes, selon la terminologie de Ronald Inglehart⁵), le triomphe

5. La théorie du post-matérialisme (Inglehart, 1993) s'avère cependant délicate car il n'est pas évident de savoir si la religion relève des valeurs matérialistes ou des valeurs post-matérialistes. En toute rigueur, elle fait plutôt partie des valeurs post-matérialistes puisqu'elle se situe dans le registre des biens symboliques ou spirituels, et non dans la satisfaction des besoins matériels.

de la rationalité et la sécularisation. Selon ces auteurs, la religion est une caractéristique des sociétés traditionnelles ; elle est censée décliner et se voir reléguée à l'espace privé, ne jouant plus qu'un rôle marginal dans la définition des identités individuelles.

Ces paradigmes ont longtemps paru pertinents pour penser la situation des pays occidentaux, à l'exception notable des États-Unis – quoique l'irréligion progresse également dans ce pays –, mais leur généralisation semble problématique. Certes, en Europe la tendance est toujours à la sécularisation, mais cette tendance est loin d'être systématique, surtout en Europe de l'Est (Lambert, 2004). Dans de nombreux pays, notamment en terre d'islam, le religieux se porte bien, voire se renforce, au point de faire apparaître les pays sécularisés comme des exceptions (Berger, 2001 ; Willaime, 2006) et de faire douter de la pertinence des théories de la sécularisation (Tschannen, 1992).

La France correspond assez bien à ces évolutions complexes. Si le déclin de la religiosité est toujours en cours dans la population majoritaire (Bréchon et Tchernia, 2011 : 227 et ss.), il en va autrement, semble-t-il, pour les populations issues de l'immigration. Dans un livre précurseur, Gilles Kepel (1991) observait une résurgence du religieux dans les années 1980 à travers la forte augmentation des lieux de culte (augmentation plus que proportionnelle aux flux migratoires) et la généralisation des associations islamiques ; il constatait aussi que l'image de l'islam avait changé, notamment depuis la révolution iranienne de 1979 qui, même si elle concerne le monde chiite, a donné aux musulmans de nouveaux motifs de fierté (Kepel, 1991). À l'époque, rappelle-t-il, nombreux étaient les observateurs qui voyaient dans ce regain de religiosité un phénomène passager, un simple « courant d'air ». Or, vingt ans plus tard, une nouvelle étude monographique réalisée par Kepel dans la région parisienne a apporté de nombreux indices qui montrent que cette réislamisation n'est pas superficielle ou transitoire (Kepel, 2012)⁶. Les sondages réalisés par l'IFOP confirment, pour la période 1989-2011, que la religiosité des populations issues de l'immigration musulmane, loin de décliner, se maintient à un niveau élevé, voire se développe, comme le montrent des indicateurs comme le jeûne du ramadan, les prières quotidiennes ou la fréquentation des mosquées⁷.

6. Cette étude a été réalisée pour l'Institut Montaigne (<http://www.institutmontaigne.org/banlieue-de-la-republique-3389.html>).

7. Les données IFOP de 1989 à 2007 sont présentées dans le document « Enquête sur l'évolution et l'implantation de l'islam de France », publié en août 2008 (IFOP, 2008). Les données de 2011 sont tirées d'un sondage pour l'hebdomadaire *Marianne* réalisé en mars 2011 auprès de 547 personnes âgées de 18 ans et plus. La méthodologie de ces enquêtes n'est pas clairement exposée. L'IFOP indique simplement que les quotas ont été élaborés à partir des statistiques de l'INSEE sur l'immigration et que les questionnaires ont été remplis en face à face dans la rue.

Problématique

Pour expliquer ce processus d'affirmation islamique au sein des populations musulmanes, deux grandes pistes peuvent être suggérées. La première insiste sur le rôle du prosélytisme et de l'activisme religieux. Une forme de patronage s'est en effet développée, encouragée par un contexte de rivalité entre les pays dont sont originaires les migrants dont le but est de contrôler les populations musulmanes, parfois avec le soutien financier des pays pétroliers, parfois aussi avec les encouragements des pouvoirs publics, lesquels ont vu dans la religion un moyen pour gagner la paix sociale et faciliter l'intégration (Kepel, 1991; Kakpo, 2007). Les lieux de culte se sont multipliés et l'activisme des prédicateurs s'est fait plus intense. Le militantisme associatif a également été facilité par l'ouverture aux étrangers du droit des associations (loi du 9 octobre 1981), ce qui a permis aux grandes fédérations musulmanes de se constituer à partir des années 1980.

Cette explication par le patronage religieux et associatif est importante, mais elle est insuffisante pour comprendre l'attrait du message islamique. À tout le moins, une explication « par le bas » doit venir compléter l'explication « par le haut ». L'hypothèse la plus courante met l'accent sur la situation sociale des migrants et de leurs descendants (Khosrokhavar, 1997; Kakpo, 2005, 2007). Le retour vers l'islam est vu ici comme une solution de refuge pour des jeunes issus de milieux défavorisés qui rencontrent des difficultés scolaires et des discriminations, souffrent d'une image dévalorisée et connaissent des contrôles répétitifs de la part de la police (telle est par exemple la thèse de l'International Crisis Group, 2006). En somme, l'attrait pour la religion islamique se présenterait comme une réponse à une situation d'exclusion ou de domination; l'islam attirerait moins pour lui-même que comme un moyen destiné à provoquer ou à compenser un manque de reconnaissance, ce qui donnerait à l'engagement religieux un caractère déclaratoire ou superficiel.

Si cette explication est cohérente avec les difficultés d'insertion que connaissent les migrants (Meurs, Pailhé et Patrick, 2006), il nous semble qu'elle reste insuffisante. Une analyse secondaire de données collectées en Angleterre en 1993-1994 montre par exemple que les migrants de confession musulmane restent attachés plus longtemps et plus fortement à leur identité religieuse que les migrants non musulmans, même lorsque sont pris en compte différents facteurs comme l'âge d'arrivée, la durée de résidence, le niveau d'études ou le fait d'habiter dans une banlieue urbaine (Bisin et *al.*, 2008).

Expliquer la religiosité des musulmans uniquement par la situation sociale procède donc d'un réductionnisme sociologique qui néglige le rôle d'autres facteurs, notamment les facteurs culturels et politiques. Cet oubli n'est pas sans rappeler le débat qui a jadis opposé Annick Percheron à Pierre

Bourdieu lorsque celle-ci reprochait au célèbre sociologue de dénier toute autonomie aux facteurs politiques. Dès son premier ouvrage, publié en 1974, Percheron soutenait que « les variables d'ordre politique sont sinon plus importantes du moins aussi importantes que les variables sociologiques pour rendre compte du développement des représentations politiques de l'enfant » (p. 243-244). Par la suite, elle a précisé sa pensée : « renversant la perspective adoptée par Bourdieu et ses disciples, ne peut-on pas penser que la politique constitue l'un des domaines où les phénomènes de domination trouvent leurs limites ? » (Percheron, 1985 : 178).

Dans le cas présent, la nécessité de faire appel aux facteurs politiques est d'autant plus nécessaire que la situation de l'islam en France peut difficilement être détachée d'une dynamique globale de réislamisation, dynamique qui concerne non seulement les musulmans des pays européens, mais aussi une grande partie du monde musulman lui-même, à commencer par les pays du Maghreb et d'Afrique d'où sont originaires une grande partie des migrants. C'est pourquoi, dans les années 1980, Kepel suggérait déjà de voir l'islamisation comme le résultat d'une prise de « conscience islamique », fondée sur un sentiment de différenciation et de menace, sentiment qui se traduit à la fois par une solidarité transnationale et par une réaction de défense visant à préserver des valeurs traditionnelles jugées menacées par la modernité (il décrivait alors l'univers des musulmans comme une « citadelle intérieure »). Pour lui, l'islam se présente ainsi « sous la forme d'un système d'injonctions et d'interdits qui sert à assumer de manière volontaire, délibérée, une différence » (Kepel, 1991 : 30). Dans un contexte de croissance des flux migratoires liés à la mondialisation, il est impossible de comprendre la situation des musulmans en France sans tenir compte d'une logique de *diaspora* qui se traduit par la volonté de maintenir « des liens économiques, affectifs, religieux et culturels avec l'espace d'origine et par leur recomposition partielle, due à la mise en place d'une distanciation qui s'articule autour de la différenciation » (Saint-Blancat, 1995 : 9).

Sans être incompatible avec l'idée selon laquelle le retour vers l'islam répond à une affirmation identitaire, cette problématique a l'avantage d'élargir la question de l'identité en rappelant que, pour les musulmans, le religiosité peut se présenter comme une tentative de démarcation, voire de résistance, face à des valeurs jugées trop individualistes ou trop laxistes, auxquelles l'islam oppose un « code éthique supérieur » (Kepel, 1991). Diverses enquêtes réalisées en France soutiennent cette analyse. Elles montrent que les musulmans, tout en se classant massivement à gauche, adhèrent difficilement au libéralisme des mœurs et aux valeurs individualistes (Dargent, 2003, 2010 ; Brouard et Tiberj, 2005 ; IFOP, 2008, 2013 ; Bréchon, 2013), constat qui se vérifie également avec les données internationales (Inglehart et Norris, 2002, 2012).

Bref, il nous semble particulièrement fécond de suivre l'hypothèse selon laquelle le retour du religieux dans les populations issues de l'immigration

africaine et maghrébine résulte d'un processus de socialisation qui, loin de se réduire aux difficultés sociales et aux discriminations, implique une affirmation à la fois identitaire et politique face à une vie moderne considérée comme difficilement compatible avec les valeurs fondamentales de l'islam.

Les données

Pour tester cette problématique, nous allons utiliser les données de l'enquête TeO. De telles données s'avèrent très précieuses, car les organismes publics de recherche, par défiance envers les « statistiques ethniques » au nom de l'universalisme républicain⁸ et par souci de ne pas stigmatiser les migrants, n'ont pas été incités à lancer des études approfondies. La collecte d'informations sur les descendants d'immigrés, catégorie qui a elle-même été jugée problématique, n'a commencé qu'en 1992 avec l'enquête Mobilité géographique et insertion sociale (MGIS), réalisée par l'INED avec le concours de l'INSEE (Tribalat, 1995)⁹.

L'enquête TeO vise à renouveler et à approfondir cette étude pionnière. Conduite conjointement par l'INED et l'INSEE, elle a été réalisée entre septembre 2008 et février 2009 auprès d'environ 22 000 personnes âgées de 18 à 60 ans résidant en France métropolitaine¹⁰ (Beauchemin, Hamel et Simon, 2010 ; Simon et Tiberj, 2012a). À ce jour, elle est la seule qui prenne en compte, sur un vaste échantillon national, la religion et le pays d'origine, tout en donnant la possibilité d'étudier certaines valeurs politiques. Même si cette enquête connaît d'importantes limites, sur lesquelles nous reviendrons dans la conclusion, elle permet de vérifier des constats que nous avons personnellement tirés d'une enquête locale auprès de jeunes musulmans (Tournier, 2011).

L'échantillon se compose de trois groupes¹¹. Le premier représente la *population majoritaire*, celle que le langage courant appelle les Français d'origine ou les Français de souche¹² – expression que nous reprendrons ici

8. L'interdiction des statistiques ethniques ou religieuses a été confirmée par le Conseil constitutionnel dans une décision du 15 novembre 2007 (Simon, 1998 ; Héran, 2010).

9. D'autres sources existent, comme l'Échantillon démographique permanent (EDP) ou les Enquêtes Formation et qualification professionnelle (FQP), ainsi que diverses enquêtes comme « Étude de l'histoire familiale » (1999), « Génération 1998 » (2001) ou « Histoire de vie » (2003). Mais ces études, centrées sur l'insertion socioprofessionnelle, n'ont pas été conçues pour analyser les valeurs et les pratiques religieuses.

10. Des informations plus complètes sur l'enquête TeO sont disponibles sur un site dédié (<http://teo.site.ined.fr>).

11. Il faudrait ajouter un quatrième groupe, les DOM-TOM, qui correspond à 1400 enquêtés (2% de la population nationale). Nous l'avons laissé de côté afin de ne pas surcharger les analyses.

12. Cette expression, accusée de véhiculer une idéologie raciste, a fait l'objet d'une controverse dans les années 1998-1999 (la « controverse des démographes »), notamment entre Michèle Tribalat et Hervé Le Bras (*Le Monde*, 6 novembre 1998).

en lui donnant, comme le fait Michèle Tribalat, un sens strictement descriptif (les personnes nées en France dont les parents sont eux-mêmes nées en France). Ce groupe est constitué de 3800 enquêtés, correspondant à 76 % de la population résidant en France. Il s'agit des personnes dont aucun parent n'est immigré (ou natif d'un Département ou d'un Territoire d'Outre-mer, DOM-TOM) ou descendant de ces groupes. Cet échantillon fait office de groupe-témoin.

Les deux autres groupes correspondent aux migrants. L'enquête distingue les *immigrés* (8500 enquêtés) et les *descendants d'immigrés* (8200 enquêtés). La différence entre ces deux groupes tient au lieu de naissance: les immigrés sont les personnes nées étrangères à l'étranger (elles représentent 10 % de la population métropolitaine), alors que les descendants d'immigrés sont les personnes nées en France dont au moins un parent est immigré (12 % de la population nationale). Nous parlerons, pour simplifier, de la première génération et de la deuxième génération. Pour chaque génération, les effectifs sont suffisamment élevés pour permettre de distinguer cinq groupes en fonction de l'origine: le Maghreb (Algérie, Tunisie, Maroc), l'Afrique (hors Maghreb), la Turquie, l'Asie et l'Europe¹³.

Hypothèses et variables utilisées

Le rapport à la religion

Dans l'enquête TeO, trois questions permettent d'évaluer la religion. La première porte sur la religion déclarée¹⁴, les deux autres sur la place de la religion dans la vie¹⁵ et dans l'identité personnelle¹⁶. Ces deux derniers indi-

13. Faute d'information sur l'origine ethnique (la seule donnée disponible est le pays de naissance des parents), nous considérerons que lorsque les deux parents sont nés dans un de ces ensembles géographiques, le pays de naissance renseigne sur l'ethnicité. Cette assimilation pays de naissance/ethnicité est évidemment discutable, mais nous faisons l'hypothèse qu'elle n'affecte pas le sens des tendances. Précisons toutefois que, pour limiter les risques d'erreur, les personnes issues de couples mixtes (par exemple un parent né en Afrique, l'autre en Europe) ne sont pas prises en compte dans les calculs qui utilisent l'origine, sachant que ces situations sont statistiquement marginales.

14. Dans le codage de la religion, TeO propose une catégorie intitulée « chrétiens » sans précision, ainsi d'ailleurs qu'une catégorie « autres chrétiens » (qui vient après les réponses « catholique », « protestant », « orthodoxe »). Faute de pouvoir identifier ces deux catégories, nous les avons regroupées (avec les orthodoxes) dans les « autres chrétiens ».

15. « Quelle importance accordez-vous aujourd'hui à la religion dans votre vie ? » Choix de réponse: pas du tout d'importance, un peu d'importance, assez d'importance, beaucoup d'importance.

16. « Parmi les caractéristiques suivantes, quelles sont celles qui vous définissent le mieux ? » Les réponses possibles sont: votre génération ou votre âge, votre sexe, votre métier ou votre catégorie sociale, votre niveau d'études, votre quartier ou votre ville, votre état de santé, votre nationalité, vos origines, votre couleur de peau, votre région d'origine, votre religion, vos centres d'intérêt ou vos passions, vos opinions politiques, votre situation de famille (les répondants pouvaient choisir jusqu'à quatre réponses).

cateurs apportent un éclairage original sur le processus de sécularisation puisqu'ils évaluent de manière plus précise l'importance que les individus accordent à la religion.

Hypothèse (1) : la religiosité des musulmans est tributaire des caractéristiques familiales, sociales et scolaires

L'enquête apporte beaucoup de renseignements sur les caractéristiques et l'environnement des répondants. En dehors des variables sociodémographiques classiques (sexe, âge, situation matrimoniale, vie active, catégorie socioprofessionnelle), le questionnaire permet de prendre en compte la situation scolaire (niveau d'études, redoublement) ainsi que l'origine sociale et familiale avec des indicateurs comme la religion des parents, le niveau d'études du père et de la mère, la situation professionnelle des parents lorsque la personne avait 15 ans, le fait d'avoir été éduqué par les deux parents jusqu'à ses 18 ans, la fréquence des disputes avec les parents (indice construit à partir de six indicateurs; alpha de Cronbach = 0,78), le fait d'avoir été confronté à de graves disputes parentales ou à de gros problèmes d'argent dans la famille. Le questionnaire comporte en outre une série de variables concernant la trajectoire migratoire et l'environnement : être né en France, avoir reçu une éducation complète en France, maîtriser la langue française (indice composé de quatre indicateurs, alpha de Cronbach = 0,92), avoir été scolarisé dans un collège composé pour moitié au moins d'enfants issus de l'immigration ou encore habiter en zone urbaine sensible (ZUS), quartiers où se concentrent les étrangers et les populations socialement défavorisées.

Hypothèse (2) : les discriminations renforcent les identités religieuses

Le questionnaire inclut plusieurs indicateurs sur les discriminations. Le premier est une impression générale sur les discriminations subies : « Au cours des cinq dernières années, pensez-vous avoir subi des traitements inégalitaires ou discriminatoires ? » Il comporte également un bloc de quatre questions sur la discrimination à l'école : « Personnellement, pensez-vous avoir été traité différemment des autres élèves : dans la notation, lors des décisions d'orientation, dans la discipline et les sanctions, dans la façon de s'adresser à vous ? » Ces questions sont très corrélées entre elles, ce qui permet d'élaborer un indice synthétique (alpha de Cronbach = 0,79). Une autre question porte sur le sentiment selon lequel les parents ont eux-mêmes été discriminés : « Pensez-vous que vos parents ont subi des traitements inégalitaires ou discriminatoires en France métropolitaine en raison de leur origine ou de leur couleur de peau ? » On peut également utiliser une question sur le fait d'avoir été victime de propos racistes : « Au cours de votre vie, avez-vous été la cible d'insultes, de propos ou d'attitudes racistes en France ? »

Hypothèse (3): la religiosité des musulmans n'est pas dissociable d'une situation plus globale, qui combine les valeurs politiques et le capital social

La troisième et dernière série d'hypothèses concerne les valeurs politiques et le capital social. Sur les questions politiques, l'enquête fournit un indicateur classique d'orientation idéologique (le classement gauche-droite) et quatre indicateurs sur l'intérêt pour la politique : intérêt pour la vie politique du pays d'origine, intérêt pour la politique de la commune de résidence, intérêt pour la politique en France, intérêt pour la politique internationale. Dans la dernière partie de notre analyse, nous fusionnerons l'intérêt pour la vie politique française et l'intérêt pour la politique internationale, qui sont très corrélés, mais dans l'immédiat nous les utiliserons séparément car ils apportent des renseignements spécifiques.

Concernant le capital social – que Putnam définit comme « les connexions entre les individus, les réseaux sociaux et les normes de réciprocité et de confiance qui en découlent » (1999 : 19) –, l'enquête permet d'analyser l'engagement associatif (mesuré par un indice cumulant huit types d'associations¹⁷) et la confiance. Pour ce dernier point, les indicateurs sont limités puisque l'enquête ne pose aucune question sur la confiance envers les autres et que, pour la confiance dans les institutions, seulement quatre indicateurs sont proposés (la justice, la police, l'école et les services d'aide à l'emploi). Nous insisterons surtout sur la confiance dans la police, que nous compléterons par un indicateur sur les contrôles d'identité par la police : « Au cours des douze derniers mois, combien de fois la police ou la gendarmerie ont contrôlé votre identité ? »

À ces deux dimensions classiques du capital social, nous en ajouterons une troisième : le sentiment national. Parler du sentiment national à propos du capital social peut surprendre car la littérature spécialisée n'en parle généralement pas. Pourtant, il semble logique que le partage d'une identité commune constitue un élément important – sinon majeur – du capital social, notamment dans le cas de l'immigration. Ici, l'enquête permet d'exploiter trois indicateurs : le sentiment d'être Français¹⁸, le souhait d'être enterré ailleurs qu'en France et la binationalité.

17. Association de parents d'élèves; association sportive; association de solidarité ou d'entraide; association de défense des droits de l'homme ou de lutte contre le racisme; mouvement ou parti politique; association culturelle, de jeunes ou de quartier; association religieuse; autre association. L'indice synthétique est construit sans les associations sportives (alpha de Cronbach = 0,62).

18. Question : « Dites si vous êtes tout à fait d'accord, plutôt d'accord, plutôt pas d'accord ou pas du tout d'accord avec les propositions suivantes : 'Je me sens Français.' »

Principaux résultats

Pour présenter les résultats, nous examinerons tout d'abord la place de la religion dans les populations issues de l'immigration en insistant évidemment sur le cas de l'islam. Puis, afin de mieux comprendre ce qui se joue dans cette population, nous étudierons plus précisément les caractéristiques des musulmans en comparant celles-ci avec celles de la population témoin et des autres religions.

La place de l'islam

Les trois indicateurs relatifs à la religion convergent pour indiquer que le niveau de religiosité des musulmans est plus élevé que celui rencontré dans la population témoin et dans les autres groupes de migrants, même si la situation de ces derniers n'est pas homogène.

Commençons par la religion déclarée (tableau 1). Dans la population témoin, la proportion d'irreligieux (ceux qui se disent sans religion) s'élève à 46 %, ce qui est nettement supérieur aux taux observés chez les migrants. Si l'irreligion a tendance à augmenter entre la première génération et la deuxième génération, conformément à la logique de la sécularisation, cette hausse n'est visible que dans les groupes où la religiosité était déjà plus faible au départ, à savoir les Européens et les Asiatiques. En revanche, chez les Maghrébins, l'irreligion n'augmente que très légèrement, et la stabilité l'emporte chez les Africains et les Turcs.

TABLEAU 1

Religion déclarée en fonction des origines (% en ligne, chiffres arrondis)

	Catholique	Protestante	Autre chrétienne	Musulmane	Autre religion	Sans religion
Population majoritaire	46	1	5	< 1	< 1	46
1 ^{re} génération						
Maghreb	1	< 1	< 1	85	2	11
Afrique	29	10	9	40	2	10
Turquie	< 1	< 1	3	83	1	12
Asie	15	1	4	5	44	31
Europe	55	4	12	3	1	24
2 ^e génération						
Maghreb	3	< 1	< 1	76	3	17
Afrique	17	5	10	55	1	12
Turquie	1	< 1	4	84	1	9
Asie	9	2	4	6	31	48
Europe	58	< 1	9	< 1	1	31

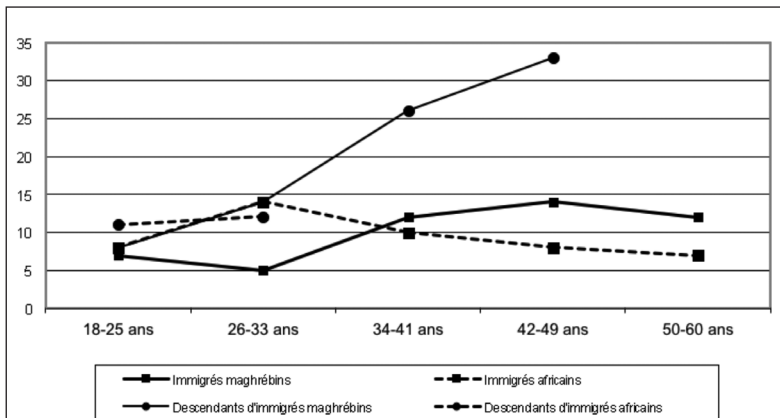
La première génération concerne les personnes nées hors de France, la deuxième celles qui sont nées en France. L'origine désigne la région de naissance des deux parents. Le total peut ne pas être égal à 100 en raison des données arrondies.

Source : TeO 2008 (INSEE/INED).

La tendance à la hausse est encore plus évidente quand on examine l'évolution de l'irréligion en fonction de l'âge (graphique 1). Dans la population majoritaire, l'irréligion se renforce dans les tranches d'âge les plus jeunes; c'est aussi ce que l'on observe dans les populations d'origine européenne (chez les Asiatiques, l'irréligion change peu selon l'âge). Au contraire, dans les autres catégories de migrants, les plus âgés se révèlent moins religieux que les plus jeunes. Le déclin de l'irréligion chez les jeunes est spectaculaire parmi les descendants d'immigrés maghrébins : tandis que la part des irréligieux déclarés dépasse 30 % après 40 ans, cette proportion s'effondre à moins de 10 % chez les jeunes.

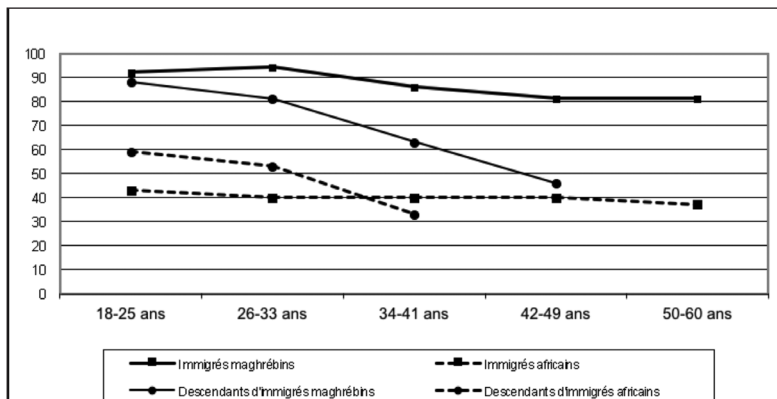
GRAPHIQUE 1

Pourcentage de personnes qui se déclarent sans religion



GRAPHIQUE 2

Pourcentage de personnes qui se déclarent de religion musulmane



La baisse de l'irréligion se fait au profit de l'islam, lequel est en hausse chez les jeunes de la deuxième génération de Maghrébins et d'Africains (graphique 2). Chez les 18-25 ans, 90 % des Maghrébins de la deuxième génération se déclarent musulmans, soit autant que dans la première génération ; c'est aussi le cas de 60 % des Africains du même âge, chiffre supérieur à celui observé dans la première génération. Chez les Turcs, une dynamique comparable se dégage, mais il est difficile d'être catégorique car les effectifs sont faibles chez les plus de 40 ans (il s'agit d'une immigration plus récente). Pour autant, 85 % des Turcs de moins de 35 ans se déclarent musulmans, contre 75 % chez les plus de 35 ans.

Les deux autres indicateurs de religiosité (importance de la religion dans la vie, place de celle-ci dans l'identité de chacun) confortent ces constats. Dans la population majoritaire, la religion n'occupe pas une grande importance dans la vie et elle est très peu citée lorsqu'il s'agit de caractériser son identité. Pour se définir, les Français de souche mettent en avant des caractéristiques comme les centres d'intérêt, le métier ou la génération, trois éléments qui sont conformes à ce que l'on s'attend à trouver dans une société sécularisée, où la place de chacun est déterminée par le travail, les préférences individuelles ou les expériences vécues collectivement.

TABLEAU 2

Pourcentage de personnes qui citent la religion parmi les caractéristiques qui les définissent le mieux

	Catholiques	Protestants	Autres chrétiens	Musulmans	Bouddhistes	Autres religions	Sans religion
Population majoritaire	7	*	4	*	*	*	1
1 ^{re} génération	14	25	17	27	18	27	3
2 ^e génération	7	24	13	34	13	43	1

* = faible effectif.

Lecture : dans la population majoritaire, 7 % des catholiques citent la religion parmi les caractéristiques qui les définissent le mieux.

Source : TeO 2008 (INSEE/INED).

TABLEAU 3

Pourcentage de personnes qui considèrent que la religion occupe « beaucoup » ou « assez » d'importance dans leur vie

	Catholiques	Protestants	Autres chrétiens	Musulmans	Bouddhistes	Autres religions	Sans religion
Population majoritaire	23	*	23	*	*	*	*
1 ^{re} génération	53	68	55	78	53	66	*
2 ^e génération	29	54	44	82	54	72	*

* = faible effectif.

Lecture : dans la population majoritaire, 23 % des catholiques considèrent que la religion occupe beaucoup ou assez d'importance dans leur vie.

Source : TeO 2008 (INSEE/INED).

Chez les migrants, la situation est très différente (tableaux 2 et 3). La religion est ici souvent conçue comme une composante de l'identité individuelle et elle occupe une place importante dans la vie. Cette religiosité plus marquée n'est pas propre aux musulmans : d'autres groupes comme les protestants déclarent également que la religion fait partie de leur identité, ou qu'elle occupe beaucoup de place dans leur vie. Toutefois, l'islam se présente bien comme un cas particulier. Lorsque le lien entre l'islam et la religiosité est contrôlé par d'autres facteurs, notamment l'origine ethnique et la situation sociale, c'est bien chez les musulmans que ce phénomène prend toute sa force ; c'est dans cette population que l'attachement à la religion est le plus manifeste (tableau 4). La force de la religiosité a même tendance à se renforcer entre la première génération et la deuxième, confirmant que le processus de retour vers l'islam est manifeste chez les personnes qui sont nées et ont grandi en France.

Pour affiner cette analyse, nous avons élaboré une typologie en combinant deux critères : l'importance accordée à la religion et le fait de citer la religion parmi les caractéristiques de son identité (tableau 5). Cette typologie

TABLEAU 4

Analyse de la religiosité

		«Religion» citée parmi les caractéristiques qui définissent la personne		Importance de la religion dans la vie	
		<i>Ego</i> n'est pas né en France	<i>Ego</i> est né en France	<i>Ego</i> n'est pas né en France	<i>Ego</i> est né en France
Religion	Catholique	(ns)	- 0,05***	- 0,05**	- 0,22***
	Protestante	0,06***	0,05***	0,03**	(ns)
	Autre chrétienne	(ns)	(ns)	(ns)	- 0,08***
	Musulmane	0,11***	0,25***	0,06**	0,20***
	Bouddhiste	(ns)	(ns)	- 0,10***	(ns)
	Autre religion	0,06***	0,13***	(ns)	0,07***
	Sans religion	- 0,12***	- 0,15***	(ns)	- 0,03**
Origine	Parents nés en France	- 0,02*	(ns)	- 0,05***	- 0,03**
	Parents nés au Maghreb	0,03**	0,02*	0,07***	0,06***
	Parents nés en Afrique	(ns)	(ns)	0,16***	0,10***
	Parents nés en Turquie	(ns)	(ns)	(ns)	(ns)
	Parents nés en Asie	(ns)	(ns)	0,05***	0,03**
	Parents nés en Europe	- 0,06***	0,02**	- 0,18***	0,06***
R2 ajusté		0,06	0,16	0,16	0,23
N		9 459	12 302	7 574	7 603

Entrées : coefficients beta standardisés. * $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

Autres variables contrôlées : sexe, âge, situation par rapport à l'emploi de la personne et de ses deux parents, situation matrimoniale, catégorie socioprofessionnelle, situation professionnelle des parents lorsque la personne avait 15 ans, niveau d'études de la personne et de ses deux parents, habitant en ZUS.

Source : TeO 2008 (INSEE/INED).

TABLEAU 5

Typologie des croyances en fonction de la religion
 (% en ligne, chiffres arrondis)

	Croyants sécularisés ⁽¹⁾	Croyants convaincus ⁽²⁾	Croyants intégralistes ⁽³⁾	Total
Catholiques				
Population majoritaire	75	18	7	100 %
1 ^{re} génération	45	41	14	100 %
2 ^e génération	69	24	7	100 %
Autres chrétiens				
Population majoritaire	74	20	6	100 %
1 ^{re} génération	38	42	20	100 %
2 ^e génération	50	34	16	100 %
Autres religions				
1 ^{re} génération	39	41	20	100 %
2 ^e génération	32	38	30	100 %
Musulmans				
1 ^{re} génération	20	53	27	100 %
2 ^e génération	16	50	34	100 %

⁽¹⁾ Ne citent pas la religion pour se définir et ne considèrent pas que la religion occupe une place importante dans leur vie;

⁽²⁾ Considèrent que la religion occupe une place importante dans leur vie;

⁽³⁾ Considèrent que la religion occupe une place importante dans leur vie et mentionnent la religion comme critère de leur identité.

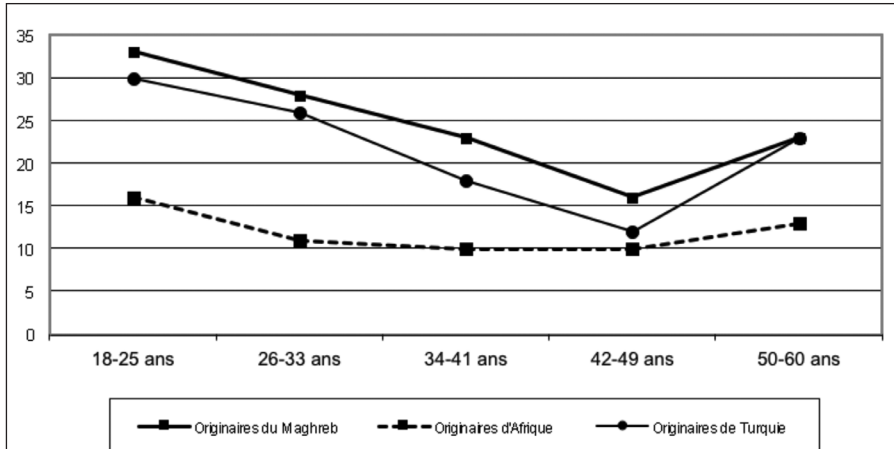
Source : TeO 2008 (INSEE/INED).

conduit à distinguer trois niveaux de religiosité : un niveau sécularisé (personnes qui se contentent de déclarer une appartenance religieuse, sans considérer que la religion est importante dans leur vie et sans en faire un critère de leur identité), un niveau intermédiaire (la religion occupe une place assez ou très importante dans la vie) et un niveau plus intense (la religion occupe une place importante dans la vie et elle constitue un critère de l'identité). Nous qualifierons ce troisième niveau d'intégralisme en reprenant le terme avancé par Jean-Marie Donegani à propos de la religion catholique – les intégralistes, explique-t-il, manifestent « le souci d'englober la totalité des actes et des pensées dans la référence religieuse » (1993 : 406).

Même si cette typologie est un peu grossière, elle permet de donner des ordres de grandeur. Elle montre notamment que la tendance sécularisée est assez faible chez les musulmans, alors que la tendance intégraliste représente une minorité conséquente. De plus, une comparaison entre la première génération et la deuxième incite à penser que le rapport de force entre la tendance intégraliste et la tendance séculariste évolue au bénéfice de la première. Ce phénomène se retrouve aussi dans certaines religions minoritaires, mais il est plus accentué chez les musulmans. Nous constatons ainsi

GRAPHIQUE 3

Pourcentage de musulmans « intégralistes » (se disent musulmans et citent la religion comme critère de leur identité), en fonction de l'âge et de l'origine



que les musulmans intégralistes sont plus nombreux dans les tranches d'âge les plus jeunes (graphique 3). La baisse observée entre la tranche d'âge des 50-60 ans et celle des 42-49 ans incite d'ailleurs à penser qu'une inflexion a peut-être eu lieu dans la période récente, au point d'infléchir une tendance au déclin qui paraissait se dessiner.

Les données indiquent donc qu'il y a bien un maintien, voire une réaffirmation, de l'identité religieuse chez les populations de culture musulmane, et rien ne permet de dire que cette évolution a un caractère superficiel, détaché de motivations religieuses profondes. En l'absence de comparaisons temporelles, il est évidemment difficile d'interpréter ces résultats de manière univoque. Une interprétation recevable pourrait être que la religion baisse au fur et à mesure que l'on avance en âge, autrement dit que la tendance intégraliste exprime une radicalisation temporaire de la jeunesse, qui est appelée à s'estomper avec les années (le « courant d'air » dont parlait Kepel). Mais, outre que cette explication se trouverait en contradiction avec les indications fournies par les autres sources disponibles, elle impliquerait que les identités religieuses déclinent avec l'âge, ce qui n'est pas exclu, mais semble peu compatible avec les analyses qui insistent sur la relative inertie des attitudes religieuses tout au long de la vie. Par ailleurs, une hypothèse inverse peut tout aussi bien être envisagée : les évolutions en fonction de l'âge ne doivent-elles pas être vues comme une indication sur les dynamiques profondes au sein d'un groupe, donc sur le sens des processus de socialisation ?

Les caractéristiques des musulmans : les grandes tendances

L'importance de la transmission. La religion des parents constitue, comme il fallait s'y attendre, le principal facteur d'entrée dans l'islam. Cela dit, les données apportent une information originale : le taux de continuité (pourcentage de personnes qui indiquent avoir la même religion que celle de leurs deux parents) est plus élevé pour les musulmans que pour les autres religions : 94 % des musulmans indiquent que leurs deux parents sont eux-mêmes musulmans, contre 84 % des juifs, 83 % des catholiques, 82 % des bouddhistes et 55 % des protestants.

L'information sur la religion des parents est bien sûr rapportée par les personnes interrogées, ce qui signifie qu'elle peut comporter une part de reconstruction. Il n'en reste pas moins que, pour les musulmans interrogés, l'engagement dans l'islam est d'abord vécu sur le mode de la continuité. Comme nous le vérifierons plus loin, ce poids de l'héritage religieux est confirmé par le fait que les conflits familiaux (signalés par l'existence d'une grave dispute avant 18 ans) s'accompagnent d'un détachement à l'égard de l'islam. Ce résultat invalide l'hypothèse selon laquelle le retour vers l'islam serait le fruit d'une rupture avec les parents.

D'après les enquêtes, cette continuité familiale découle de l'éducation religieuse dispensée par la famille (tableau 6). Près de 80 % des musulmans considèrent que la religion a tenu une place importante dans leur éducation familiale (52 % beaucoup d'importance, 27 % assez d'importance)¹⁹, ce qui est supérieur aux pourcentages observés dans les autres religions.

Au passage, notons que les données relativisent l'ampleur des conversions. Par conversion, nous entendons la proportion de personnes qui, au sein d'une religion, indiquent qu'aucun de leurs deux parents ne pratique la même religion qu'eux. Ce taux s'élève à seulement 2 % chez les musulmans, soit beaucoup moins que chez les catholiques (4 %), les juifs (5 %), les bouddhistes (9 %) ou les protestants (21 %). L'essentiel des conversions vers l'islam provient de personnes issues du Maghreb ou d'Afrique. L'islam reste donc lié à l'immigration et ne se diffuse que très marginalement dans la population autochtone.

*Les autres caractéristiques des musulmans*²⁰. Si la religion des parents constitue un préalable important, elle ne saurait expliquer à elle seule la dynamique de retour vers l'islam. La situation sociale doit également être prise en compte. Par rapport aux autres religions, les musulmans sont en effet plus souvent issus de milieux défavorisés. Ils ne signalent pas davantage de problèmes

19. Question : « Quelle importance la religion avait-elle dans l'éducation que vous avez reçue dans votre famille ? » Choix de réponse : pas du tout d'importance, un peu d'importance, assez d'importance, beaucoup d'importance.

20. Les résultats détaillés sont présentés aux annexes 2A, 2B, 3A et 3B.

financiers, mais leurs parents ont peu fait d'études et leur mère a rarement exercé une activité professionnelle. En outre, les musulmans résident souvent dans une ZUS et ont souvent fait leurs études dans des collèges à forte concentration d'immigrés ; ils sont moins diplômés et moins insérés dans la vie professionnelle, et ont moins accès aux catégories de cadres ou de professions intermédiaires. Les relations familiales sont en revanche plutôt positives (moins de disputes et de dissociations familiales).

Par ailleurs, les musulmans sont sensiblement plus nombreux que les autres religions à se dire victimes de discriminations et de racisme. Cette particularité se maintient lorsque nous tenons compte simultanément de la religion et de l'origine ethnique. Toutes choses égales par ailleurs, l'islam est la seule religion (ou presque) qui se trouve positivement corrélée aux indicateurs de discrimination.

Sur le terrain politique, les spécificités des musulmans sont importantes. Il existe tout d'abord un relatif déficit dans l'engagement associatif des musulmans, puisque ces derniers ont l'un des plus faibles taux d'adhésion, non seulement par rapport à la population majoritaire, mais aussi par rapport aux autres confessions. Ce résultat nuance donc l'hypothèse d'une réislamisation par le biais du tissu associatif. Cela étant, les associations auxquelles appartiennent les musulmans comportent une part importante de personnes originaires du même pays, notamment chez les Africains et les Turcs²¹. Autrement dit, l'engagement des musulmans a tendance à s'opérer dans des milieux où se côtoient des personnes de même origine ethnoculturelle. Cela a pour effet de limiter les échanges avec la société d'accueil, ce qui a une certaine importance, puisque les militants associatifs se recrutent plutôt parmi les plus diplômés et représentent sans doute les personnes les plus actives de leur communauté.

Si les musulmans sont peu engagés dans la vie associative, ils ont en revanche un niveau de politisation relativement élevé, notamment lorsqu'il s'agit de l'intérêt pour la politique internationale, domaine qui intéresse peu la population majoritaire. Ce niveau de politisation est d'autant plus fort que, une fois contrôlé par d'autres facteurs (notamment l'âge, le niveau d'études, l'origine sociale), l'islam se présente comme un prédicteur net, dans la deuxième génération, de l'intérêt pour la politique internationale. Les musulmans nés en France ont donc pour particularité d'être relativement mobilisés par les enjeux internationaux. Cette surpolitisation des musulmans se vérifie aussi avec l'intérêt pour la politique du pays d'origine. Là encore, c'est bien l'islam qui apparaît comme un facteur de politisation, aussi bien pour les personnes nées en France que pour celles qui sont nées à l'étranger.

21. Question : « Parmi les associations dont vous êtes membre, l'une d'elles regroupe-t-elle presque uniquement des membres qui sont originaires du même pays, DOM ou TOM que vous ou vos parents ? »

Ces constats peuvent être rapprochés d'un autre résultat : la faible identification à la nation française et la force des liens affectifs avec les pays d'origine. Les musulmans sont en effet parmi les moins nombreux à se sentir Français, spécificité qui subsiste après un contrôle par les caractéristiques socioculturelles. C'est également chez les musulmans (mais aussi chez les bouddhistes) que le sentiment national se développe le moins entre la première génération et la deuxième. En outre, les musulmans sont plus nombreux à déclarer vouloir être enterrés dans leur pays d'origine, ce qui corrobore un constat déjà établi (Attias-Donfut et Wolff, 2005). Enfin, c'est encore parmi les musulmans qu'est enregistrée la plus forte proportion de personnes qui ont la double nationalité : 42 % des musulmans déclarent une binationalité, contre 4 % des bouddhistes, 9 % des catholiques, 11 % des irréguliers et 14 % des protestants. La binationalité découle certes des facilités légales qui ont été accordées aux ressortissants des anciennes colonies, mais elle témoigne aussi de la survivance des liens affectifs avec le pays d'origine. Pour tous ces indicateurs, une partie de la corrélation avec la religion peut s'expliquer par les discriminations perçues, lesquelles sont négativement corrélées avec l'identité nationale. Cependant, même en tenant compte des discriminations, la religion musulmane contribue toujours négativement au sentiment national.

Ces éléments corroborent donc l'hypothèse suivant laquelle l'identité nationale se développe moins facilement chez les musulmans que dans les autres groupes, notamment dans la deuxième génération, tandis que les liens avec les pays d'origine restent importants et semblent participer d'un sentiment plus large d'appartenance transnationale. Cette situation pourrait expliquer la sensibilité particulière des musulmans pour les événements qui concernent le monde arabo-musulman, comme le conflit israélo-palestinien, dont les répercussions sont très vives en France, ou les interventions militaires dans le Golfe en 1990 et en 2003.

TABLEAU 6

Pourcentage de personnes qui déclarent que la religion a occupé « beaucoup d'importance » dans l'éducation reçue au sein de la famille

	Catholiques	Protestants	Autres chrétiens	Musulmans	Bouddhistes	Autres religions	Sans religion
Population majoritaire	16	*	10	*	*	*	16
1 ^{re} génération	42	44	36	55	33	46	13
2 ^e génération	19	41	23	50	27	43	8

* = faible effectif.

Lecture : dans la population majoritaire, 16 % des catholiques déclarent que la religion a occupé beaucoup d'importance dans leur éducation familiale.

Source : TeO 2008 (INSEE/INED).

TABLEAU 7

Ratio entre la gauche et la droite

	Catholique	Protestante	Autre chrétienne	Musulmane	Bouddhiste	Autre religion	Sans religion
Population majoritaire	0,9	2,2	0,8	*	*	*	2,9
1 ^{re} génération	1,7	1,9	1,7	6,3	1,0	1,7	3,6
2 ^e génération	1,5	2,2	1,7	19,3	2,1	1,6	3,4

* = faible effectif.

Lecture : dans la population majoritaire, le ratio gauche/droite des catholiques est de 0,9 (25 % des catholiques se classent à gauche et 29 % se classent à droite, soit $25/29 = 0,9$).

Source : TeO 2008 (INSEE/INED).

Un autre enseignement concerne l'orientation gauche-droite. En France, l'opinion générale penche plus à gauche qu'à droite (Bréchon et Tchernia, 2009). Il n'est donc pas très étonnant de retrouver ce déséquilibre dans tous les groupes de migrants ainsi que dans la population majoritaire (pour cette dernière, 30 % des répondants se classent à gauche, contre 20 % à droite). Toutefois, les écarts prennent davantage d'ampleur chez les musulmans, où la droite est quasiment inexistante (tableau 6). Même si nous contrôlons les facteurs, les musulmans se classent nettement plus à gauche que les autres religions. Il existe donc bien une sensibilité idéologique fortement ancrée à gauche chez les musulmans qui ne se retrouve pas dans les autres catégories issues de l'immigration, même chez les irréguliers²². De surcroît, contrairement à ce qui est observé dans les autres confessions, le déséquilibre entre la gauche et la droite tend à se renforcer chez les plus jeunes.

Pour expliquer cette orientation massive à gauche, nous pouvons avancer plusieurs hypothèses. Les conditions de vie et les difficultés d'insertion sociale y sont sans doute pour quelque chose. L'héritage historique doit également être mentionné dans la mesure où la gauche a pu être perçue comme étant plus favorable à la décolonisation que la droite, cette dernière ayant par ailleurs été liée au catholicisme, ce qui a pu constituer un frein pour les musulmans. En outre, depuis les années 1970, les migrants sont devenus une préoccupation électorale pour les organisations de gauche, lesquelles ont entrepris d'éduquer et de socialiser ces travailleurs, souvent peu qualifiés et déracinés (Courtois et Kepel, 1987). En raison du déclin de l'électorat ouvrier traditionnel, les minorités ethniques sont devenues une nouvelle ressource électorale pour les organisations de gauche, ce qui a pu

22. Au premier tour de l'élection présidentielle de 2012, 59 % des musulmans ont déclaré avoir voté en faveur de François Hollande, et 85 % en faveur d'un candidat de gauche (sondage « Opinion Way » pour *Le Figaro* réalisé le 22 avril 2012 auprès de 10 418 personnes). Au second tour, 93 % ont voté pour François Hollande et 7 % pour Nicolas Sarkozy (sondage « Opinion Way » pour *Le Figaro* réalisé le 6 mai 2012 auprès de 9582 personnes).

les inciter à intégrer dans leur programme la lutte contre la discrimination et le soutien au multiculturalisme. Une autre explication, d'ordre plus contextuel, est que les migrants se sont concentrés dans les communes et les quartiers populaires situés à la périphérie des grands centres urbains, zones qui correspondent aux anciennes banlieues rouges, fiefs historiques de la gauche²³. De ce fait, les migrants ont baigné dans une culture politique spécifique et les partis de gauche ont pu bénéficier d'une place privilégiée pour recruter et former des élites politiques issues de l'immigration²⁴.

La dernière grande caractéristique des musulmans concerne leur manque de confiance dans la police. Il ne s'agit pas d'une défiance générale envers les institutions car ce manque de confiance envers la police ne se retrouve ni pour l'école, ni même pour la justice. Cette défiance est particulièrement forte chez les jeunes (moins d'un jeune musulman sur deux fait confiance à la police) et elle se manifeste essentiellement dans la deuxième génération (dans la première génération, les écarts entre les différentes religions sont minimes).

Comment expliquer ce manque de confiance ? D'une manière générale, la confiance dans la police est tributaire d'un certain nombre de facteurs sociaux : elle est plus faible chez les jeunes, les personnes peu diplômées ou les habitants des ZUS. Elle est également corrélée aux discriminations et aux contrôles policiers. Comme les musulmans cumulent tous ces facteurs défavorables, il fallait s'attendre à ce que leur niveau de confiance soit plus faible. Mais encore convient-il de relever que, toutes choses égales par ailleurs, les musulmans continuent d'être plus méfiants envers la police, même lorsque les variables liées aux discriminations sont neutralisées, ce qui laisse entendre que leur méfiance ne s'explique pas seulement par les discriminations ou par les contrôles répétés, mais qu'elle est plus profonde. Par exemple, parmi les Maghrébins qui sont nés en France, 65 % des non-musulmans font confiance à la police, chiffre qui tombe à 49 % chez les musulmans ; du côté des Africains, les chiffres sont respectivement de 50 % pour les non-musulmans et de 33 % pour les musulmans.

Ce résultat invite à s'interroger plus avant sur la signification de ces jugements négatifs sur la police. Dans un article précédent (Tournier, 2011), nous avons soutenu qu'il était pertinent de revenir à la problématique jadis

23. L'hypothèse d'une convergence du point de vue des processus de socialisation (et « d'idéologisation ») entre les musulmans et les ouvriers a été suggérée dans les années 1980 par Stéphane Courtois et Gilles Kepel (1987).

24. Selon une étude réalisée par le Haut conseil à l'intégration à partir des patronymes, la part des élus municipaux issus de l'immigration extra-européenne, qui a doublé entre 2001 et 2008, est composée pour près de la moitié par des personnes élues des départements d'Île-de-France (les anciennes « banlieues rouges »), et aux deux tiers par des personnes élus sur des listes de gauche (Amadieu, 2009). La même dynamique se retrouve pour les conseils régionaux entre 2004 et 2010, avec la même concentration sur l'Île-de-France, mais avec une domination encore plus nette de la gauche (Amadieu, 2011).

avancée par David Easton sur la socialisation politique comme mécanisme de diffusion des soutiens implicites envers le système politique, dont la première étape est l'idéalisation du policier et du président (Easton et Dennis, 1969; Easton, 1974). Certes, cette théorie n'a guère résisté à l'épreuve du temps, mais, avec le recul, il est troublant de constater à quel point la situation des musulmans semble constituer une sorte de contre-exemple du processus décrit par Easton et Dennis. La méfiance envers la police pourrait alors être vue non seulement comme la conséquence des discriminations et des difficultés d'insertion, mais aussi comme le signe d'une contestation plus globale de l'autorité et de l'intégration nationale.

Synthèse et discussion

Pour mieux comprendre l'engagement dans l'islam, nous avons réalisé une analyse multivariée (régression pas à pas) sur deux indicateurs dichotomisés : le premier indicateur est l'appartenance déclarée à l'islam ; le second cible les musulmans qui ont cité la religion comme un critère de leur identité (ceux que nous avons qualifiés d'intégralistes). En faisant cette distinction, nous souhaitons vérifier s'il existe des spécificités chez les musulmans intégralistes. La population de référence se limite aux migrants issus du Maghreb, d'Afrique et de Turquie. Les résultats sont présentés à l'annexe 4.

Un aperçu d'ensemble montre tout d'abord que les modèles expliquent mieux l'engagement général dans l'islam que l'engagement dans l'islam intégraliste. Cela signifie que les variables utilisées ici ne sont pas suffisantes pour comprendre l'univers de ces derniers, dont la logique échappe en grande partie aux données disponibles. D'autres variables devraient donc être introduites, sans doute axées davantage sur les valeurs ou les parcours biographiques.

L'examen détaillé des résultats apporte plusieurs enseignements. Tout d'abord, l'âge est un facteur très important, toutes choses égales par ailleurs, ce qui va dans le sens d'un retour vers l'islam. En outre, conformément à notre première hypothèse, l'islam se développe plus facilement dans les milieux les moins favorisés. La religiosité est ainsi plus fréquente lorsque les parents – notamment la mère – ont un faible niveau d'études ou encore lorsque la mère a été inactive pendant la jeunesse de la personne interrogée. Toutefois, si un faible niveau d'études des parents tend à favoriser l'islam, la religiosité n'est pas forcément liée à l'extrême pauvreté (chez les Maghrébins, l'existence de graves problèmes financiers est même négativement corrélée à l'islam). L'islam paraît donc moins tributaire de la misère économique que d'un déficit socioculturel, même si ce point mériterait d'être consolidé par des données plus précises sur les revenus. De même, l'entrée sur le marché du travail, un haut niveau d'études ainsi que l'accès à une position sociale élevée ont tendance à détacher les personnes enquêtées de la religion. Nous

relevons cependant que les coefficients restent globalement modérés, ce qui montre que les difficultés scolaires ou les problèmes d'insertion constituent des facteurs secondaires de l'engagement dans l'islam. D'ailleurs, le redoublement est négativement corrélé à l'islam (sauf pour les Turcs intégralistes), ce qui infirme l'idée suivant laquelle l'islam trouverait son origine dans l'échec scolaire.

Une deuxième série de résultats concerne l'impact limité des variables liées aux différentes formes de discrimination (hypothèse 2). L'indicateur le plus corrélé est le sentiment que les parents ont été discriminés, indicateur qui est surtout saillant pour l'islam intégraliste. Lorsqu'il existe, l'impact de la discrimination est donc plutôt de nature indirecte, basé sur l'idée qu'une personne se fait de la situation de ses parents. Les autres indicateurs ont un impact faible, notamment l'expérience du racisme, laquelle n'apparaît pas comme un facteur d'engagement dans l'islam. Finalement, les discriminations et le racisme restent de faibles prédicteurs de l'engagement dans l'islam. Il en va de même pour la police puisque nous ne constatons aucun effet de la part des deux indicateurs utilisés (défiance envers la police et fréquence des contrôles).

Ces résultats invitent à se demander s'il ne faut pas porter un regard plus complexe sur les discriminations, dont il faut rappeler qu'elles sont rapportées de manière déclarative par les personnes interrogées, qui plus est sur la base de catégories de réponses assez floues (souvent, parfois, jamais). La discrimination doit-elle être considérée comme un fait objectif et explicatif par lui-même, ou bien comme un fait subjectif (ou partiellement subjectif) qui prend sa force dans un ensemble de valeurs qui lui donnent du sens? Un argument plaide en faveur de cette interprétation subjectiviste : nous constatons que la fréquence des discriminations augmente avec le degré de politisation ou avec l'orientation à gauche. Naturellement, il est possible que les expériences de discriminations constituent une source de politisation ou de conscientisation idéologique ; mais il se peut aussi que la perception des discriminations varie selon le système de valeurs et les convictions idéologiques, surtout lorsque les expériences en question portent moins sur les répondants que sur leurs parents.

La dernière série de résultats concerne les facteurs plus spécifiquement politiques (hypothèse 3). La politisation intervient de manière complexe dans l'engagement en faveur de l'islam : si nous prenons l'indicateur de politisation générale (qui combine l'intérêt pour la politique nationale et pour la politique internationale), les musulmans apparaissent plutôt moins politisés ; en revanche, ils sont fortement intéressés par la politique de leur pays d'origine. L'orientation à gauche est également un facteur favorable à l'entrée dans l'islam, surtout chez les Maghrébins. En outre, les données confortent l'idée que l'engagement dans l'islam procède d'une mise à distance de l'identité nationale et s'accompagne du maintien de liens forts avec le pays d'origine.

L'intention d'être enterré dans son pays d'origine apparaît comme la variable la plus associée à l'engagement dans l'islam. Ce désir peut relever de raisons aussi bien culturelles (l'attachement au pays) que religieuses (en France, la laïcité interdit en principe les espaces réservés aux musulmans). Pour les musulmans intégralistes, la distance avec l'identité nationale est encore plus grande, puisque le désir d'être enterré à l'étranger se double d'une faiblesse du sentiment national, ce qui valide l'hypothèse suivant laquelle l'affirmation de l'islam se construit dans un rapport conflictuel avec l'identité nationale.

Mis bout à bout, ces résultats invitent donc à faire une lecture différente de celle qui est souvent retenue, laquelle tend à faire la part belle aux difficultés sociales et aux réactions de rejet de la part de la population majoritaire. Ils suggèrent que la vigueur de l'islam est moins favorisée par des facteurs sociaux que par des facteurs culturels et politiques – ou tout au moins par un enchevêtrement entre ces différents types de facteurs. Les éléments favorables à l'islam sont ceux qui ont tendance à maintenir les personnes à distance de la culture du pays d'accueil (mauvaise maîtrise de la langue, faible niveau d'éducation des parents, éloignement du marché du travail, habitat en ZUS, scolarisation dans des établissements où se concentrent les migrants). Pour autant, cette mise à distance ne peut pas être dissociée d'un ensemble de valeurs et de représentations dans lequel transparaissent des enjeux de nature identitaire et politique, ce qui incite à ne pas négliger la démarche émanant des musulmans eux-mêmes, donc à prendre en compte leurs propres sensibilités culturelles et politiques.

Conclusion

Au total, les données de l'enquête TeO confirment que le religieux est bien présent chez les migrants de culture musulmane et, plus encore, qu'il existe une dynamique de socialisation favorable au renforcement des identités religieuses, au point que la tendance séculariste demeure minoritaire. Les résultats valident l'hypothèse d'une réislamisation par le bas, même si les données longitudinales font ici défaut. Les musulmans ne sont pas les seuls à connaître une évolution de ce type, mais ce mouvement prend chez eux une tonalité plus intense tout en présentant des singularités qui, semble-t-il, ne se retrouvent pas dans les autres minorités religieuses.

Expliquer cette situation n'est pas facile et force est de reconnaître que les données ne permettent pas de trancher aisément. Il est certain que les musulmans cumulent de nombreux handicaps sociaux, ce qui peut les inciter à voir dans la religion une source de refuge ou de protection. Il serait cependant hasardeux de s'en tenir à un déterminisme sociologique qui semble ici réducteur. Rappelons que les musulmans se singularisent par un certain nombre de caractéristiques (politisation élevée, orientation politique à gauche, hostilité envers la police, faible identification à la nation française)

qui ne se réduisent ni à une situation sociale spécifique, ni aux expériences de racisme et de discriminations, ce qui nécessite de faire intervenir aussi bien les facteurs culturels que les facteurs politiques.

Nous terminerons cette analyse par une dernière série de remarques concernant l'enquête elle-même. Comme nous l'avons vu, TeO présente d'incontestables mérites, mais cette enquête souffre aussi de limites qui s'avèrent préjudiciables à une analyse exhaustive. En parcourant le questionnaire, il apparaît évident que les migrants bénéficient d'un regard *a priori* favorable qui conduit à aborder ceux-ci essentiellement sous l'angle de la victimation. C'est ce qui transparaît notamment dans les questions sur les discriminations. Si l'enquête aborde bien toutes les formes de discriminations possibles, elle le fait sur la base d'une définition très vague²⁵ et, de surcroît, ne comporte aucune question sur les préjugés des migrants à l'égard de la population majoritaire, et encore moins les autres minorités. Tout se passe comme s'il était inenvisageable que les minorités puissent avoir elles-mêmes des préjugés et, *a fortiori*, des pratiques racistes ou discriminatoires. Plus encore, l'enquête n'envisage jamais l'hypothèse que les formes de discriminations puissent être, fut-ce dans des cas minoritaires, la contrepartie d'une revendication identitaire qui entend se placer délibérément aux marges de la société afin de manifester un refus de souscrire à certaines valeurs.

Tout se passe donc comme si l'étude reposait sur une division implicite de la société: d'un côté la population majoritaire, source de menaces pour les migrants, de l'autre les migrants eux-mêmes, victimes d'une population potentiellement raciste et discriminante. Du coup, certains thèmes sont absents du questionnaire. L'enquête est ainsi muette sur les raisons de l'immigration (emploi, protection sociale, système de santé) et, surtout, elle n'aborde que très marginalement les valeurs sociales et politiques des migrants. Les relations entre les hommes et les femmes ne sont jamais abordées, sinon sous l'angle de la constitution du couple, ce qui donne certes l'occasion d'étudier la place des mariages forcés (Hamel, 2011) mais reste totalement insuffisant pour analyser les conceptions de genre dans la population migrante alors même que ce sujet fait aujourd'hui l'objet de débats. Comment expliquer, par exemple, que l'enquête demande aux répondants si

25. La notion de discrimination apparaît dans la partie 6 du questionnaire (Relations familiales et transmissions) à la question F_37: «Pensez-vous que vos parents ont subi des traitements inégalitaires ou des discriminations en France métropolitaine en raison de leurs origines ou de leur couleur de peau?» Choix de réponse: souvent, parfois, jamais. Cette formulation pose problème, car les inégalités recouvrent un champ bien plus vaste que les seules discriminations. Vers la fin du questionnaire, lorsque le thème des discriminations est explicitement abordé (Partie 16, Discriminations), la consigne suivante est donnée aux enquêteurs: «Si l'enquête demande ce qu'est une discrimination: '*vous avez été moins bien traité que les autres, sans raison valable*'». Au-delà du caractère discuté de cette présentation, c'est toute la difficulté de l'objectivation des discriminations qui se trouve posée, surtout lorsqu'on a affaire à une population dont le niveau d'éducation et de maîtrise du français est souvent faible.

les femmes sont discriminées en France²⁶ alors qu'aucune question ne leur est posée sur les pratiques discriminatoires à l'égard des femmes de la part des minorités ou des répondants eux-mêmes? Enfin, l'enquête reste muette sur les sujets plus sensibles comme les incivilités ou les fraudes.

Nous pouvons naturellement comprendre que les concepteurs de l'enquête n'aient pas voulu prendre le risque de stigmatiser telle ou telle population. Mais la volonté d'esquiver les questions sensibles soulève le problème de la frontière entre la recherche et la politique. Peut-on faire de bonnes enquêtes avec de bonnes intentions? À force de ne pas vouloir aborder les sujets qui fâchent, les sociologues ne risquent-ils pas de perdre en crédibilité? D'un point de vue scientifique, les lacunes de TeO se révèlent problématiques dès lors que l'enquête a pour ambition d'analyser en toute objectivité les conditions de l'intégration des migrants en France. Nous en concluons, pour rester sur une touche optimiste, que beaucoup reste à faire.

Bibliographie

- Amadiou, Jean-François, 2009, *Les élus issus de l'immigration dans les conseils municipaux (2001-2008)*, Rapport pour le Haut Conseil à l'intégration, consulté sur Internet (http://www.observatoiredesdiscriminations.fr/images/stories/HCI_EtudeElusMunicipaux.pdf) en juin 2012.
- Amadiou, Jean-François, 2011, *Les élus issus de l'immigration dans les conseils régionaux (2004-2010)*, Rapport pour le Haut Conseil à l'intégration, consulté sur Internet (<http://www.hci.gouv.fr/IMG/pdf/Etudes.pdf>) en juin 2012.
- Amiraux, Valérie, 2004, « Les musulmans dans l'espace politique européen. La délicate expérience du pluralisme confessionnel », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 82, avril-juin, p. 119-130.
- Attias-Donfut, Claudine et François Charles Wolff, 2005, « Le lieu d'enterrement des personnes nées hors de France », *Population*, vol. 60, n°s 5-6, p. 813-836.
- Beauchemin, Cris, Christelle Hamel et Patrick Simon, 2010, « Enquête trajectoires et origines: la diversité des populations en France. Premiers résultats », *Document de travail de l'INED*, n° 168.
- Berger, Peter, 2001, *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard.
- Bisin, Alberto, Thierry Verdier, Eleonora Patacchini et Yves Zenou, 2008, « Are Muslim Immigrants Different in Terms of Cultural Integration? », *Journal of the European Economic Association*, vol. 6, n°s 2-3, p. 445-456.
- Bouzar, Dounia, 2003, « Un processus d'intégration atypique: le passage par la référence musulmane pour se sentir Français », *Confluences méditerranée*, vol. 3, n° 46, p. 143-155.
- Bréchon, Pierre, 2013, « Religion et valeurs en Europe », *Futuribles*, n° 393, mars-avril, p. 75-87.
- Bréchon, Pierre et Jean-François Tchernia, 2009, *La France à travers ses valeurs*, Paris, Armand Colin.

26. Question DIS5 (variable D_SEXIM): « Par rapport aux hommes, pensez-vous qu'en France, les femmes subissent des traitements inégaux ou des discriminations? » Choix de réponse: souvent, parfois, jamais.

- Brouard, Sylvain et Vincent Tiberj, 2005, *Français comme les autres ? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Caldwell, Christopher, 2011, *Une révolution sous nos yeux. Comment l'Islam va transformer la France et l'Europe*, Paris, Toucan.
- Courtois, Stéphane et Gilles Kepel, 1987, « Musulmans et prolétaires », *Revue française de science politique*, vol. 37, n° 6, p. 782-793.
- Dargent, Claude, 2003, « Les musulmans déclarés en France : affirmation religieuse, subordination sociale et progressisme politique », *Les cahiers du CEVIPOF (Centre d'études de la vie politique française)*, n° 34.
- Dargent, Claude, 2010, « La population musulmane de France : de l'ombre à la lumière », *Revue française de sociologie*, vol. 51, n° 2, p. 219-246.
- De Lavergne, Nicolas, 2003, « L'Islam, moteur de la citoyenneté : le cas de 'jeunes musulmans de France' », *Sociétés*, vol. 4, n° 82, p. 29-41.
- Donegani, Dominique, 1993, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Easton, David, 1974 [1^{re} éd. 1965], *Analyse du système politique*, Paris, Armand Colin.
- Easton, David et Jack Dennis, 1969, *Children in the Political System: Origins of Political Legitimacy*, New York, McGraw-Hill.
- IFOP (Institut français d'opinion publique), 2008, « 1989-2007 : enquête sur l'évolution de l'Islam de France », consulté sur Internet (<http://www.ifop.com/media/poll/evolutionislam.pdf>) en juin 2013.
- IFOP (Institut français d'opinion publique), 2013, « Le vote des musulmans à l'élection présidentielle », consulté sur Internet (http://www.ifop.com/media/pressdocument/599-1-document_file.pdf) en juin 2013.
- Inglehart, Ronald, 1993, *La transition culturelle dans les sociétés industrielles avancées*, Paris, Economica.
- Inglehart, Ronald et Pippa Norris, 2002, « Islam and the West : Testing the Clash of Civilizations Thesis », consulté sur Internet (http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=316506) en juin 2012.
- Inglehart, Ronald et Pippa Norris, 2012, « Muslim Integration into Western Cultures : Between Origins and Destinations », *Political Studies*, vol. 60, n° 2, p. 228-251.
- International Crisis Group, 2006, *La France face à ses musulmans : émeutes, jihadisme et dépolitisation*, Rapport Europe n° 172.
- Hamel, Christelle, 2011, « Immigrées et filles d'immigrées : le recul des mariages forcés », *Population et sociétés*, n° 479, juin.
- Héran, François, 2010, *Inégalités et discriminations. Pour un usage critique et responsable de l'outil statistique*, Rapport au Premier ministre, La Documentation française, consulté sur Internet (<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/104000077/index.shtml>) en septembre 2012.
- Kakpo, Nathalie, 2005, « Relégation scolaire et recherche de requalification par l'Islam. Monographie des religiosités juvéniles dans une ville française moyenne », *Sociétés contemporaines*, vol. 3-4, n°s 59-60, p. 139-159.
- Kakpo, Nathalie, 2007, *L'Islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Presses de Science Po.
- Kepel, Gilles, 1991 [1^{re} éd. 1987], *Les banlieues de l'Islam*, Paris, Seuil, coll. « Points Actuels ».
- Kepel, Gilles, 2012, *La banlieue de la République : société, politique et religion à Clichy-sous-Bois et Montfermeil*, Paris, Gallimard.

- Khosrokhavar, Farhad, 1997, *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion, coll. « Essais ».
- Lambert, Yves, 2004, « Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie », *Revue française de sociologie*, vol. 45, n° 2, p. 307-338.
- Lamchichi, Abderrahim, 1999, *Islam et musulmans de France: pluralisme, laïcité et citoyeneté*, Paris, L'Harmattan.
- Meurs, Dominique, Ariane Pailhé et Simon Patrick, 2006, « Persistance des inégalités entre générations liées à l'immigration: l'accès à l'emploi des immigrés et de leurs descendants en France », *Population*, n°s 5-6, septembre-décembre, p. 763-801.
- Percheron, Annick, 1974, *L'univers politique des enfants*, Préface de René Rémond, Paris, Presses FNSP (Fondation nationale des sciences politiques).
- Percheron, Annick, 1985, « La socialisation politique. Défense et illustration », dans Grawitz Madeleine Grawitz et Jean Leca (sous la dir. de), *Traité de science politique*, vol. 3 « L'Action politique », Paris, Presses universitaires de France, p. 165-235.
- Pew Research Center, 2011, *The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2030*, consulté sur Internet (<http://features.pewforum.org/muslim-population>) en juin 2013.
- Putnam, Robert D., 1999, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York, Simon and Schuster.
- Saint-Blancat, Chantal, 1995, « Une diaspora musulmane en Europe? », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 92, octobre-décembre, p. 9-24.
- Simon, Patrick, 1998, « Nationalité et origine dans la statistique française: les catégories ambiguës », *Population*, vol. 53, n° 3, p. 541-568.
- Simon, Patrick et Vincent Tiberij, 2012a, « La fabrique du citoyen: origines et rapport au politique en France », INED (Institut national des études démographiques), *Document de travail*, n° 175.
- Simon, Patrick et Vincent Tiberij, 2012b, « Les registres de l'identité. Les immigrés et leurs descendants face à l'identité nationale », INED (Institut national des études démographiques), *Document de travail*, n° 176.
- Tournier, Vincent, 2011, « Modalités et spécificités de la socialisation des jeunes musulmans en France. Résultats d'une enquête grenobloise », *Revue française de sociologie*, vol. 52, n° 2, p. 311-352.
- Tribalat, Michèle, 1995, *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte.
- Tschannen, Olivier, 1992, *Les théories de la sécularisation*, Paris, Droz.
- Venel, Nancy, 2004, *Musulmans et citoyens*, Paris, Presses universitaires de France et *Le Monde*.
- Willaime, Jean-William, 2006, « La sécularisation: une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n° 4, p. 755-783.

ANNEXE 2A

Caractéristiques sociodémographiques et religieuses en fonction de la religion

	Population témoin		Immigrés et descendants d'immigrés					
	Catholique	Sans religion	Catholiques	Protestants	Autres chrétiens	Musulmans	Bouddhistes	Sans religion
Religiosité								
% importance donnée à la religion dans la vie ⁽¹⁾	27	23	42	68	51	80	53	29
% citant religion comme critère d'identité	7	1	10	28	15	30	16	2
% importance de l'éducation religieuse dans la famille ⁽¹⁾	39	11	59	67	57	79	60	21
Variables sociodémographiques								
% d'hommes	52	42	44	33	45	47	46	53
Âge moyen (en années)	41	36	39	38	35	34	38,5	34,7
% vivant en couple	61	75	67	59	62	61	64	58
% habitant en ZUS	5	2	10	16	15	32	20	10
% ayant diplôme bac ou plus	53	51	48	60	55	38	48	56
% ayant redoublé	63	61	42	28	37	35	27	50
% scolarisés dans des collèges où la moitié des élèves étaient des immigrés	8	14	23	18	25	32	25	28
% d'actifs	78	76	77	63	68	56	65	72
% d'ouvriers	10	19	16	12	16	20	18	16
% de cadres	34	28	26	20	22	13	19	27
% ayant difficulté à maîtriser le français	*	*	17	21	21	28	45	12
Situation familiale								
% mère diplôme bac ou plus	23	17	18	31	30	6	16	25
% père diplôme bac ou plus	21	23	22	41	33	10	29	29
% mères actives à 15 ans	62	61	55	60	62	26	49	56
% élevés par les deux parents avant 18 ans	91	86	86	78	83	87	85	84
Disputes avec ses parents (note moyenne)	2,1	2,2	2,2	2,2	2,2	2,0	1,7	2,5
% grave dispute entre parents avant 18 ans	15	23	19	16	20	13	16	24
% grave problème d'argent dans la famille	16	21	27	26	29	28	33	27

* = faible effectif.

⁽¹⁾ Beaucoup d'importance/Assez d'importance.

Champ : ensemble de l'échantillon.

Source : TeO 2008 (INSEE/INED).

ANNEXE 2B

Discriminations et valeurs politiques en fonction de la religion

	Population témoin		Immigrés et descendants d'immigrés					
	Catholique	Sans religion	Catholiques	Protestants	Autres chrétiens	Musulmans	Bouddhistes	Sans religion
Discriminations								
% parents discriminés ⁽¹⁾	*	*	27	18	22	31	19	31
% discriminations ressenties ⁽¹⁾	8	10	18	29	23	34	19	21
% discriminations scolaires ⁽²⁾	8	9	9	13	11	19	5	12
% victime de propos racistes ⁽³⁾	14	18	30	37	31	39	35	35
Variables politiques								
% membres 1 association ou +	40	34	30	47	30	21	23	29
% membres 1 ass. ou + (sans ass. sport)	26	20	20	41	21	16	18	19
% membres d'une association d'originaires	17	12	17	18	16	31	29	12
% intérêt politique internationale ⁽⁴⁾	36	35	42	55	45	44	38	45
% intérêt politique nationale ⁽⁴⁾	49	46	50	54	51	48	44	51
% intérêt politique du pays d'origine ⁽⁴⁾	24	20	24	38	31	33	22	20
% se classant à gauche	25	37	26	28	23	37	16	36
% se classant au centre ou à droite	24	20	24	27	26	13	24	20
Confiance et identité nationale								
% confiance dans l'école ⁽⁵⁾	90	87	88	85	87	89	88	86
% confiance dans la police ⁽⁵⁾	81	69	75	72	74	63	77	66
% contrôlés par la police ⁽⁵⁾	25	30	24	26	29	30	24	27
% se sentent Français ⁽⁶⁾	91	87	66	49	54	43	39	68
% ont la binationalité	*	*	14	12	17	32	7	13
% veulent être enterrés en France	84	71	47	28	38	13	39	46

* = faible effectif.

⁽¹⁾ Souvent/parfois; ⁽²⁾ Une réponse positive ou plus sur quatre indicateurs;

⁽³⁾ Une fois ou plus; ⁽⁴⁾ Beaucoup/assez; ⁽⁵⁾ Tout à fait/plutôt; ⁽⁶⁾ Tout à fait d'accord.

Source : TeO 2008 (INSEE/INED).

ANNEXE 3A

**Analyse multivariée des discriminations et du rapport à la police
(personnes nées en France)**

		Sentiment d'avoir été discriminé	Sentiment d'avoir été traité différemment à l'école	Sentiment que les parents ont été discriminés	Victime de propos racistes	Confiance dans la police	Contrôles d'identité
Religion	Catholique				-0,03***	0,08***	
	Protestante					0,02*	
	Autre chrétienne					0,03**	
	Musulmane	0,15***	0,12***	0,12***	0,06***	-12***	0,06***
	Bouddhiste	0,03**		0,03**	0,08***		
	Autre religion			0,03***			
Origine	Sans religion						
	Parents nés en France	-0,07***	-0,03***	-0,33***	-0,13***	0,05***	
	Parents nés au Maghreb	0,10***	0,08***	0,04***	0,10***	0,05***	
	Parents nés en Afrique	0,08***	0,06***	0,07***	0,09***	-0,04***	0,03***
	Parents nés en Turquie		0,04***	-0,03**		0,10***	
	Parents nés en Asie					0,03***	-0,03***
	Parents nés en Europe	-0,05***				0,04***	
R2 ajusté		0,11	0,06	0,15	0,08	0,08	0,12
N		10 477	10 512	10 512	10 497	10 345	10 512

Entrées : coefficients beta standardisés. * p < 0,05 ; ** p < 0,01 ; *** p < 0,001.

Autres variables contrôlées : sexe, âge, situation matrimoniale, situation par rapport à l'emploi, catégorie socioprofessionnelle, niveau d'études de la personne et de ses deux parents, habitant en ZUS.

Source : TeO 2008 (INSEE/INED).

ANNEXE 3B

**Analyse multivariée des variables politiques et du sentiment national
(personnes nées en France)**

		Engagement associatif	Intérêt pour la politique du pays d'origine	Intérêt pour la politique internationale	Classement gauche-droite	Se sentir Français	Avoir la binationalité	Vouloir être enterré en France
Religion	Catholique	-0,06***				0,09***		0,18***
	Protestante	0,05***	0,03**	0,02*	-0,03*			0,02*
	Autre chrétienne	-0,02*				0,03*		0,07***
	Musulmane		0,19***	0,07***	-0,21***	-0,08***	0,22***	-0,12***
	Bouddhiste		0,03**		-0,03*			
	Autre religion					0,08***		
Origine	Sans religion	-0,08***	-0,03*		-0,16***			0,10***
	Parents nés en France	0,03**		-0,10***	0,06***		-0,08***	0,11***
	Parents nés au Maghreb			0,05***		-0,07***	0,18***	-0,07***
	Parents nés en Afrique	0,04***	0,09***	0,06***	-0,04***	-12***	-0,06***	-0,08***
	Parents nés en Turquie	0,03***	0,11***	0,03**	0,04***	-0,15***	0,13***	-0,07***
	Parents nés en Asie				0,04***	-0,07***	-0,05***	-0,02**
	Parents nés en Europe		0,06***	-0,02*		-0,10***	0,20***	-0,05***
R2 ajusté		0,06	0,07	0,16	0,06	0,13	0,21	0,22
N		10 512	7 485	10 503	10 512	10 415	10 512	10 512

Entrées : coefficients beta standardisés. * p < 0,05 ; ** p < 0,01 ; *** p < 0,001.

Autres variables contrôlées : sexe, âge, situation matrimoniale, situation par rapport à l'emploi, catégorie socioprofessionnelle, niveau d'études de la personne et de ses deux parents, habitant en ZUS.

Source : TeO 2008 (INSEE/INED).

ANNEXE 4

Analyse multivariée de l'appartenance à l'islam parmi les migrants originaires du Maghreb, d'Afrique et de Turquie

		Appartenance générale à l'islam ⁽¹⁾				Appartenance intégraliste à l'islam ⁽²⁾			
		Maghreb	Afrique	Turquie	Ensemble	Maghreb	Afrique	Turquie	Ensemble
Situation d'ego	Sexe (1= hommes)	- 0,6***	0,05*						
	Âge	- 0,22***	- 0,18***	- 0,15***	- 0,18***	- 0,10***		- 0,11***	- 0,07***
	Situation matrimoniale (1= couple)		0,05*	0,12***	0,06***				
	A un emploi			- 0,08**	- 0,05***	- 0,03*			- 0,04**
	Niveau d'études		- 0,10***		- 0,03*	0,04*		- 0,09**	
	A redoublé	- 0,05**	- 0,06*		- 0,03**			0,08*	
	Cadres/prof. intermédiaires	- 0,07***							
	Ouvriers								
Origine sociale et familiale	Niveau d'études du père		- .13***		- 0,14***		- 0,05*		- 0,05**
	Niveau d'études de la mère	- 0,11***	- .13***	- 0,11***	- 0,10***	- 0,03*	- 0,12***		- 0,04**
	Père actif quand ego avait 15 ans								
	Mère active quand ego avait 15 ans		- 0,06**	- 0,06*	- 0,11***				- 0,04**
	Élevé par deux parents								
	Grave dispute avec parents avant 18 ans	- 0,04**	- 0,07***	- 0,06*	- 0,04***				
	Grave problème d'argent avant 18 ans	- 0,04*			- 0,04**				
	Ego est né en France	- 0,06*	0,11***						0,06***
	Éducation complète en France	- 0,17***	0,10**				0,11***		
	Difficulté à maîtriser le français		0,10***		0,06***	0,06***	0,08***		0,04**
	Moitié d'immigrés ou plus au collège	0,05**			0,05***		0,06*		
	Habite en ZUS	0,07***			0,04***	0,04**	0,05*		0,03**
Discriminations	A été discriminé à l'école (indice)	0,04*							
	Parents ont été discriminés				0,05***	0,04*	0,07**		0,08***
	Discriminations ressenties	0,07***							
	Victime de propos racistes								
Valeurs politiques	Intérêt pour la politique du pays d'origine	0,14***	0,06**	0,10**	0,07***	0,06***		0,09**	0,04**
	Degré de politisation (indice)	- 0,08***		- 0,15***	- 0,04**				
	Échelle gauche-droite	- 0,07***			- 0,03**	- 0,04*			- 0,03**
Capital social	Engagement associatif (indice)	- 0,04*			- 0,05***				
	Se sentir français		- 0,05*			- 0,08***	- 0,07**	- 0,14***	- 0,08***
	Vouloir être enterré à l'étranger	0,18***	0,26***	0,25***	0,23***	0,15***	0,19***	.14***	0,17***
	Confiance dans la police	- 0,04*				- 0,06***			
	Fréquence contrôles de la police			0,07*					
R2 ajusté		0,20	0,27	0,15	0,22	0,08	0,11	0,08	0,08
N		3 436	1 778	1 105	6 319	3 436	1 778	1 105	6 319

Entrées : coefficients beta standardisés. * p < 0,05; ** p < 0,01; *** p < 0,001.

⁽¹⁾ Personnes qui se sont déclarées musulmanes;

⁽²⁾ personnes qui se sont déclarées musulmanes et ont cité la religion parmi les caractéristiques qui les définissent.

Source : TeO 2008 (INSEE/INED).