

POLITIQUES ET INTERVENTIONS SOCIALES



## Interventions sociales et faits religieux

Sous la direction de  
Daniel Verba et Faïza Guélamine

PRESSES  
DE L'EHESP



## chapitre 5

# Faits religieux : postures de jeunes, regards d'animateurs

Aude Kerivel

L'objet de ce chapitre est d'aborder le fait religieux à partir du processus d'identification des jeunes qui expriment une identité de croyants. Dans un contexte social de débat sur la laïcité<sup>1</sup>, notre objectif n'est pas de réinterroger une éventuelle diminution ou augmentation du phénomène, comme peuvent le faire certaines enquêtes<sup>2</sup>, mais d'apporter un éclairage sur les différents signes d'expression d'une identité religieuse au moment du passage à l'âge adulte. En effet, ce qui est en jeu dans l'expression et la projection d'une identité religieuse ne peut être déconnecté des espaces de présentation de soi, à ce moment particulier qu'est la jeunesse. Notre analyse s'appuiera donc principalement sur les postures et les discours des jeunes.

Parmi les adultes côtoyés par les jeunes, les animateurs travaillant en maison de quartier et en centre de vacances nous semblent être des témoins privilégiés, parfois même des acteurs influençant ce processus de construction identitaire. En croisant observations, entretiens avec des jeunes, parfois

---

1. Dans son ouvrage, *Le mythe de l'islamisation. Essai sur une obsession collective*, Raphaël Liogier (2012) revient sur l'augmentation supposée de l'islamisation en France.

2. D'après l'enquête « Étude des relations familiales et intergénérationnelles » réalisée en 2005 par l'INED et l'INSEE, les plus jeunes déclarent moins souvent une religion et, lorsqu'ils en ont une, pratiquent moins régulièrement que leurs aînés. Pourtant, les enquêtes sur les valeurs font état d'une remontée de certaines croyances (vie après la mort) et la réémergence de valeurs morales comme « l'autorité ». Pour Olivier Galland, « les jeunes qui ont une religion la vivent avec un engagement plus durable et une plus grande intensité. Leur foi et leur participation religieuse s'expriment davantage sur un plan émotionnel et collectif » (Galland, Roudet, 2005). Olivier Galland prend l'exemple du succès des Journées mondiales de la jeunesse rassemblant les jeunes catholiques du monde entier. En ce qui concerne l'islam, deuxième religion de France, elle se caractérise par une surreprésentation chez les jeunes. En effet, en 2006, 14 % des 18-24 ans se déclarent musulmans. La revendication des jeunes issus de l'immigration maghrébine et subsaharienne d'une appartenance religieuse exprimée et revendiquée se différencierait de la posture « discrète » adoptée par leurs parents dans les années 1960-1970.

à plusieurs moments de leur trajectoire, et avec des animateurs avec lesquels les jeunes ont pu être en interaction, nous pouvons retracer le sens d'un positionnement religieux dans leur parcours identitaire.

Les matériaux présentés ici proviennent de plusieurs « terrains ». L'interrogation de départ est le fruit d'observations participantes effectuées en tant qu'animatrice en maison de quartier et centre de vacances entre 1997 et 2008. Le recueil des discours est issu d'un travail de thèse menée entre 2005 et 2009, intitulée *Jeunesses et respect dans une société fragmentée*. Les questions de religion n'étaient pas le thème de cette thèse, mais les références d'un certain nombre de jeunes en ont fait un objet à part entière.

Certains enquêtés ont été réinterrogés, dans le cadre d'entretiens complémentaires en 2012-2013, afin de revenir sur cette période de leur vie et de mieux appréhender leur trajectoire. Les entretiens avec les animateurs ont été effectués en 2013 lors d'une enquête sur le fait religieux dans le champ de l'animation.

L'ensemble de ces matériaux mis en perspective nous permet de traiter ici de la référence à la religion dans le processus d'identification des jeunes. Nous verrons également que les interactions jeunes-animateurs nous amènent à considérer le processus d'identification des animateurs eux-mêmes.

## 5.1. Le sens de l'expression d'une identité religieuse pour des adolescents de quartier populaire

Animatrice en maison de quartier en banlieue parisienne et en centres de vacances organisées par des villes de banlieue parisiennes et marseillaises, j'y effectue mes premières observations. Les jeunes ont entre 13 et 21 ans, vivent dans des quartiers populaires et seront interviewés à plusieurs reprises entre 2005 et 2009. Dans le cadre de ces rencontres, l'expression religieuse est apparue de manière collective dans les groupes et de manière individuelle. Entre 2011 et 2013, un travail sur la notion de trajectoire m'amène à réinterroger quelques jeunes convertis au moment de l'adolescence. Leurs explications *a posteriori* permettent d'approfondir l'analyse.

### 5.1.1. L'expérience de la référence aux groupes de pairs

L'exemple présenté ici se passe lors d'un séjour d'une trentaine d'adolescents entre 13 et 17 ans venant d'Issy-les-Moulineaux et de Corbeil. Les jeunes, habitant dans la même ville, se connaissent pour certains, et viennent de plusieurs quartiers des deux villes (périphériques et centre-ville). Le premier soir, trois jeunes de confession musulmane (dont un converti) se regroupent pour faire la prière. Le second soir, d'autres jeunes de même confession se joignent au petit groupe et un groupe de jeunes chrétiens décide d'en faire de même.

Nous pouvons noter ici «l'influence réciproque que les partenaires exercent sur leurs actions respectives lorsqu'ils sont en présence physique immédiate les uns des autres» (Goffman, 1973 : 32). Les animateurs, qui pour certains connaissaient les familles de quelques jeunes ou étaient déjà partis en séjours avec d'autres, leur font remarquer que cette pratique ne leur est pas habituelle et qu'ils se seraient donc «laissés entraîner». Les animateurs décrivent la pratique dont ils sont témoins comme un «effet de groupe non motivé par de réelles croyances». Dans les discours des animateurs, «l'effet de groupe» est perçu comme un phénomène dont il faut se méfier. L'action par conformisme n'est «pas prise au sérieux». Pourtant, avant d'être incorporée, toute valeur n'est-elle pas le produit d'une imitation ou d'une identification? La réaction des animateurs remet en cause «la sincérité» des jeunes qui ont fait le choix de présenter cette facette de leur identité et qui se présentent justement sur le registre de la croyance. Nous pouvons faire l'hypothèse que cette réaction des animateurs, ainsi que le fait même que cette situation soit posée comme «un problème» influencent fortement ce qui va suivre.

Les adolescents vont se tenir à cette pratique durant l'ensemble du séjour et vont exprimer régulièrement cette identité comme pour en «prouver» la légitimité, notamment par l'appropriation de l'ensemble d'attributs (posture et références aux textes) qui y sont liés en prenant la parole «en tant que croyant» par exemple, en «jurant sur le Coran et sur la Bible».

L'année d'après, certains des adolescents de confession musulmane se retrouvent de nouveau lors d'un séjour. Le premier jour, ils se rassemblent dans une des chambres pour faire la prière. La composition du groupe est différente et les jeunes de confession chrétienne, qui étaient à l'initiative du rassemblement lors de l'année précédente, ne sont pas présents. L'identité mise en avant par le petit groupe à travers cette pratique n'est aucunement remise en question. «La face» (Goffman, 1973 : 32) n'est plus à tenir. Les animateurs vont faire en sorte de «ne pas déranger les jeunes pendant la prière». Du point de vue de l'ensemble du groupe, il n'y a pas besoin de «choisir son camp». Les temps pris pour la prière seront moins réguliers et beaucoup de jeunes participant l'année d'avant ne participent plus. Cette dimension de l'identité ne sera pas plus valorisée que d'autres. Les trois jeunes, eux, continueront de se définir comme «croyants», presque en réponse aux attentes des membres du groupe et des animateurs.

Ces situations de regroupements de pairs et de revendication d'une identité en miroir sont coutumières de cette période de la vie et dans le contexte de l'animation. En revanche, la réception de ces situations l'est moins. Les animateurs empruntent au discours médiatique du moment les notions de «laïcité», de «communautarisme» et de «prosélytisme» pour décrire cette situation qui paraît anodine. C'est cette reprise qui génère, malgré eux, un événement particulier.

À cette période singulière du passage de l'enfance à l'âge adulte, nous pouvons faire l'hypothèse que les jeunes cherchent à mettre en avant une

«identité choisie», se détachant ainsi de l'identité d'élève ou d'enfant qu'ils ont eu le sentiment de subir. Le groupe de pairs tient une place importante en permettant l'affiliation et donc le sentiment de choisir et de se rapprocher de ceux que l'on reconnaît. La remise en cause de ce choix par ceux dont les jeunes attendent une forme de reconnaissance, à savoir les adultes, est perçue comme une remise en cause de leur identité entraînant une «lutte pour la reconnaissance» (Honneth, 2000).

Nous pouvons faire l'hypothèse que les postures identitaires des jeunes sont influencées par les réactions des animateurs, surpris de voir des groupes de pairs se former autour d'une identité religieuse plutôt que de «pratiques dites adolescentes» (sportives, musicales ou vestimentaires).

Comme l'analyse un animateur, les revendications d'une identité religieuse des jeunes sont parfois une réaction face à la posture des animateurs :

«S'ils voient que ça pose un peu problème, ils vont abuser du truc pour appuyer là où ça fait mal [...]. Tu me cherches, je vais caricaturer ce que tu me reproches je vais le faire dans l'extrême... Tu me dis : "je suis comme ça", je vais être encore pire que ce que tu vas me dire...» (Hichem, 30 ans, DEJEP)

### 5.1.2. Maisons de quartier et séjours : une face à tenir et une place à prendre

Dans un environnement urbain et connu (les animateurs vivent la plupart du temps dans le quartier, les jeunes se connaissent depuis longtemps), l'enjeu est de «garder la face», de tenir une identité déjà connue du groupe. Dans le cadre des séjours, le groupe est «éphémère». Il y a une place à prendre et cela peut être l'occasion de jouer un nouveau rôle. Dans les deux situations, revendiquer une identité face aux professionnels et aux autres jeunes implique le risque que ceux-ci la remettent en cause. L'enjeu est de taille, puisqu'il s'agit de se faire respecter et d'être reconnu pour l'identité visée :

«Le statut que l'individu occupe implique un certain nombre de rôles qui répondent aux attentes des autres membres de la société. Ces attentes convergent entre elles dans la mesure où les individus intérieurisent les normes sociales. Le couple statut-rôle a ainsi pour fonction de réduire l'imprévisibilité dans les interactions sociales. Le contexte devenu prévisible rend possible l'action sociale.» (Goffman, 1973 : 32)

Si les identités religieuses s'expriment dans certains contextes plus que dans d'autres, c'est qu'elles font sens, et facilitent l'interaction sociale (même conflictuelle). Dans cette logique, l'identité religieuse permet l'intégration au sens classique, soit «un accord sur le sens des signes et le sens du monde». La religion a ici une fonction «d'intégration logique et sociale des représentations collectives» (Durkheim, 1912, 2003 : 297).

### 5.1.3. Avoir une place à l'adolescence, enjeu de la construction identitaire entre identification et différenciation

Si le contexte politico-médiatique impacte fortement la mise en avant des identités religieuses, il n'en demeure pas moins que cette expression de soi a un sens particulier dans cette phase transitoire de plus en plus longue de passage de l'enfance à l'âge adulte. Nous nous attarderons donc sur les discours des jeunes qui se présentent comme croyants, pratiquants ou parfois convertis.

Identité indéterminée entre deux statuts, processus d'identification et de différenciation qui peut passer par l'opposition, telles sont les caractéristiques de la population qui nous intéresse.

Pour reprendre la métaphore d'Erving Goffman (1973 : 25-39) qui perçoit la société comme une grande *scène sociale*, à l'adolescence on joue, mais on ne connaît pas encore bien son rôle. Alors on sur-joue, comme l'acteur débutant qui en *fait trop* et qui caricature son personnage. Ainsi, cette construction sociale qu'est la jeunesse serait l'âge de la vie où «on expérimente<sup>3</sup>», entre volonté d'autonomie et recherche d'affiliation. À cette période de l'existence, on voit s'établir les fondations de *soi*.

Les jeunes que nous observons se construisent dans une société en mutation, ils vont devoir choisir entre la possibilité d'endosser un rôle prescrit et parfois stéréotypé, et la nécessité de trouver une place indéterminée, un statut à inventer. Le temps de l'adolescence est souvent présenté comme le temps de la différenciation. Axel Honneth (2000 : 124), reprenant le travail de Winnicott, évoque l'opposition, la confrontation aux parents permettant de se construire en tant qu'être indépendant.

Pour ce qui concerne l'objet de nos observations, il faut rappeler que la religion est une catégorie visible et connue. Les rassemblements tels que les Journées mondiales de la jeunesse ravivent chez certains jeunes un sentiment d'appartenance, qui, s'il n'est pas nommé en tant que tel, se retrouve dans les discours sur la pratique :

«Avec l'aumônerie du quartier on est allés aux JMJ et c'est vrai que c'était un moment où je me posais des questions, parce que... voilà... Mais de voir tout le monde, là pour la même chose, on vient de partout, et on est tous ensemble, et les gens viennent te parler, ça m'a touché, quoi, c'était fort, quoi.» (Mariama, 15 ans)

Les événements collectifs dont ils sont témoins, les rencontres et les échanges dont ils sont les acteurs sont souvent évoqués par les jeunes de manière anecdotique. Pourtant, ces expériences semblent être des clés pour comprendre un certain nombre de positionnements.

3. Nous reprenons ici l'idée de François Dubet (1994 : 95) selon laquelle la jeunesse serait une période d'«expérimentation».

#### **5.1.4. En quête de sens**

Si le fait de se reconnaître et de reconnaître l'autre est évoqué par les jeunes, dans les discours, c'est la question du sens qui revient le plus souvent :

«Pour moi, la religion permet de bien se comporter avec les autres, avec soi-même, parce que Dieu a dit : "Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'on te fasse."» (Christelle, 17 ans)

Les jeunes interrogés sur leur croyance parlent du fait de connaître la «Vérité», d'avoir des réponses quant aux questions existentielles telles que l'apparition des hommes sur la terre, etc.

Derrière l'inscription religieuse, il y a donc bien là une quête de sens, de signification, mais aussi d'orientation. Les définitions du «bien» et du «mal» clairement énoncées semblent rassurer, peut-être plus encore dans une société que certains sociologues décrivent par ses valeurs plurielles (Boudon, 1999). La sanction est présente dans les discours. Ce n'est pas un semblable qui sanctionne, c'est un être supérieur, inaccessible et reconnu. Certains jeunes disent par exemple, «n'avoir peur de personne, sauf du diable» :

«Je me suis rangé jeune dans la religion. On est tiré par deux choses : on est tiré par notre jeunesse, nos amis, nos fréquentations et la religion qui est les valeurs, le respect qu'on n'a pas forcément quand on est jeune ; et nos principes et donc, ça m'a fait faire des choix.» (Gautier, 17 ans)

Derrière le sens de la vie, il y a la question de la mort qui se pose dès l'enfance. Le mysticisme, au même titre que l'œuvre d'art, la découverte, le changement social ou politique, mais aussi la descendance, et la croyance en «un après» sont autant de manières de dépasser la mort en laissant une trace :

«Parce que nous, on dit qu'il y a une **vie après la mort, c'est à dire que la vie est pas juste ici. Les fréquentations, elles te posent deux fois du tort. Une fois ici et une fois après.**» (Kevin, 14 ans)

Dans les discours, la religion donne donc «des réponses» à un certain nombre de questions. Elle permet une forme de justification de l'existence biologique, mais aussi d'existence dans une position sociale, incertaine à ce moment particulier qu'est la jeunesse.

#### **5.1.5. Être dans un groupe et faire face à ses membres**

Si les pratiques de groupes telles que les prières observées dans l'espace de l'animation se produisent collectivement, elles n'en ont pas moins un sens pour chaque jeune. Comme toute autre conduite, elles sont aussi soutenues par un désir d'affiliation et d'appartenance. On décide de se convertir aussi à ce qui nous est proche, toujours dans un processus d'identification. C'est aussi un moyen d'être inclus dans un système de solidarité mécanique :

«J'ai des origines manouches, et ils sont très croyants, les manouches, j'ai hérité de ça, tu vois j'ai toujours ma croix autour du cou, elle me protège, un jour on a voulu me l'enlever, le mec, je l'ai défoncé.» (Kevin, 14 ans)

«Je me suis converti à l'âge de 11 ans, sous la forme liée à l'adolescence, des amis, de l'influence marocaine, d'un ami à moi.» (Gautier, 17 ans)

La présence du collectif semble impacter l'expression identitaire. Le besoin de parler et de rendre visible ce qui est fait, le regard de l'autre comme témoin deviennent garants du respect des règles que l'on s'est fixées. Une évocation régulière de la religion et des pratiques qui y sont liées permet aux jeunes de donner à l'autre une mission de «contrôle». Pour ne pas perdre la face, une fois que l'identité est affirmée, il convient de s'y tenir. Pour les jeunes musulmans, pendant le ramadan où il convient de «tenir» en montrant son endurance et sa capacité à résister à l'envie de boire et de manger, la présence des autres fait office de contrôle social. La pratique permet l'intégration et la reconnaissance des membres du groupe. Le groupe religieux est vécu comme un groupe d'affiliation «choisi» à l'image des groupes de pairs : il permet la différenciation du groupe familial, participant au processus d'individuation. C'est davantage le cas pour les jeunes convertis, mais aussi pour ces jeunes décrits par Nathalie Kakpo (2007 : 106), dont les parents sont des musulmans non pratiquants. Cette pratique confirme l'appartenance au groupe, au sens où elle fait appel à *la profession de foi* qui rappelle l'appartenance au groupe, qui devient groupe d'identification, groupe de référence, et groupe d'appartenance.

Mais le groupe va au-delà de l'entourage, il y a un groupe plus important qui peut aussi permettre de dépasser le cadre du quartier :

«On est tous pareils, on croit tous en la même chose, on vient de quartier, on vient pas de quartier<sup>4</sup>, on s'entend.» (Linda, 15 ans)

Le rapport au groupe participe au processus de reconnaissance. Il s'agit d'être reconnu par l'autre et reconnu en tant que groupe pour être reconnu en tant qu'individu, et pour se (re)connaître soi-même (Honneth, 2000 : 196). L'identité présentée est donc choisie parmi «des espérances subjectives construites par des probabilités objectives» (Bourdieu, 1980 : 89). Le groupe est porteur de l'*habitus* créateur de ces espérances. Les autres jeunes jouent donc un rôle dans la détermination de l'étendue des probabilités objectives. En d'autres termes, les proches jeunes et adultes influencent fortement les champs d'identification et de projection de soi : le sujet, «ce que je peux être et ce que je peux devenir», se construit sur le modèle d'une identité présentée par l'environnement immédiat.

4. L'expression «venir de quartier» est utilisée par les jeunes se définissant notamment par leur territoire d'habitation. Nous pouvons observer que les jeunes se définissent comme «venant de quartier» (sous entendu de quartier populaire) par opposition aux jeunes «qui ne viennent pas de quartier» (populaire), mais du centre-ville, de zone pavillonnaire, etc. Lorsqu'ils sont entre jeunes «venant de quartier», le nom du quartier leur permet alors de se situer socialement, voire hiérarchiquement. Certains quartiers étant perçus comme «plus ou moins chauds», le fait d'y habiter confère une forme de *capital guerrier* (Sauvadet, 2007).

Ainsi, le fait d'être «l'héritier d'une grande famille», «d'avoir de la valeur», d'avoir un passé reconnu, permet d'avoir un futur. L'identité religieuse autorise l'accès «à une autre lignée» (Kakpo, 2007 : 62), «une autre filiation» ; il permet d'être un «héritier<sup>5</sup>», d'avoir une valeur héritée :

«Je suis fière d'être chrétienne et d'appartenir à la famille des chrétiens, dans ma vie c'est important, quand j'ai une difficulté avec quelqu'un, ou quand j'ai un problème, je me dis ça et en fait et ça m'aide.» (Jasmine, 17 ans)

Comme le note Alain Caillé (2007 : 190), «être reconnu, en terme religieux, n'est-ce pas au bout du compte pouvoir se considérer comme élu, c'est-à-dire reconnu individuellement et/ou collectivement par le *reconnaisseur* ultime, le *reconnaisseur* de tous les *reconnaisseurs* possibles, qui est la figure divine suprême, l'autrui généralisé, le sujet supposé absolument savoir – au-delà de tous les savoirs?». Par ce repère stable que constitue la religion, l'individu intérieurise des raisons de se sentir *digne de respect*. La référence à la religion semble permettre aux jeunes de «s'élever au dessus» de préoccupations qui deviennent moins importantes : «relativiser les soucis» (Jasmine, 17 ans), «revoir ses priorités» (Linda, 15 ans).

### 5.1.6. Une (re)valorisation et une reconnaissance qui ne peuvent être remises en question

La valorisation de soi est permise par le sentiment partagé que l'on fait partie «du peuple élu», «de ceux qui savent», qui «ont été choisis». Cet élément est notamment évoqué par Nathalie Kapko qui montre que l'islam peut devenir un mode de requalification intellectuelle pour des jeunes dévalorisés par l'école. Le symbolisme des images utilisées dans la Bible, le Coran ou toute autre religion, les écrits et réflexions religieuses donnent une possibilité de se requalifier. L'admiration des jeunes pour les discours des prédateurs religieux illustre cette volonté d'accéder à une forme de culture, à un savoir. Certains jeunes semblent s'autoriser à «lire», «apprendre» après avoir rejeté dans leur discours ces pratiques liées à l'école, qui les a souvent mis en échec :

«Même moi, ça m'a permis de faire des efforts sur mon français, j'ai appris l'arabe. Ça m'a permis de me re-scolariser, sachant que j'ai redoublé deux fois le CP, j'avais trois ans de retard en 5<sup>e</sup>.» (Gautier, 28 ans)

Nathalie Kakpo observe même que ces pratiques peuvent aussi jouer sur un parcours d'insertion. En valorisant le jeune, notamment sur le plan intellectuel, celui-ci peut décider de reprendre des études, d'effectuer une formation. C'est en tout cas ce que certains jeunes mettent en avant pour justifier leur position.

5. Pour reprendre le terme de Pierre Bourdieu et Jean Claude Passeron utilisé notamment dans leur ouvrage *Les héritiers. Les étudiants et la culture* (1964).

Cette requalification intellectuelle peut intervenir à plusieurs niveaux : après une mauvaise orientation ou un échec scolaire, ou encore à l'entrée sur le marché du travail lorsque l'emploi ne correspond pas au diplôme obtenu. Dans un premier cas, la religion est un recours permettant une identité considérée comme positive et choisie, dans un second cas elle comble les éventuelles frustrations liées à la difficulté d'insertion professionnelle. Dans les discours, l'insertion professionnelle n'est plus la seule priorité et l'«épanouissement de l'esprit» se trouve dans la pratique religieuse. Dans les deux cas, le choix de l'identité religieuse positionne celui qui l'exprime et son interlocuteur dans le registre de «la croyance».

### 5.1.7. Repère et ancrage pour vivre les changements

Pour certains, la religion est plus qu'un repère : il s'agit d'une boussole «à caractère universel», qu'il est possible «d'emporter partout avec soi». C'est d'ailleurs une spécificité qu'avaient observée au siècle dernier Thomas et Znaniecki (Coulon, 2004 : 30) à l'occasion de leur travail de recherche sur l'immigration polonaise aux États-Unis. Selon eux, le groupe immigrant va devoir *réorganiser ses attitudes* pour faire face à la désorganisation qu'il subit en arrivant dans un nouveau contexte socioculturel et économique. Les valeurs religieuses viennent alors soutenir ce processus, car elles sont «les moins perméables» aux changements et vont présider au rétablissement de règles et de pratiques traditionnelles : «Pour les immigrants, il ne s'agit pas d'un retour orienté, mais d'une conduite qui va leur permettre de s'adapter au nouvel univers.» Pour les jeunes, le «nouvel univers» peut être le lycée, l'université, le monde du travail, ou n'importe quel autre monde :

«Quand je suis en France, j'ai encore plus envie de pratiquer ma religion. Parce que chez moi, la religion est normale. Au quotidien, ici, il faut faire un effort, et je me sens aussi devoir représenter quelque chose.» (Amadou, 17 ans)

Christelle (17 ans), dont le père est algérien et musulman non pratiquant et la mère française et catholique non pratiquante, explique sa conversion à la religion musulmane comme un moyen «de ne pas trahir ses valeurs». Ce discours peut être mis en perspective avec sa difficulté à trouver une place dans le lycée privé, puis la classe prépa où elle suit sa scolarité et où elle rencontre des personnes qui lui semblent socialement éloignées de son milieu et de ses anciennes connaissances vivant comme elle dans un quartier populaire.

Ces repères se retrouvent également dans le quotidien et l'organisation de la vie. «La vie d'un bon musulman est rythmée par les prières» : Mohamed (18 ans) explique que ce découpage du temps lui a permis «de tenir» lorsqu'en arrivant en France, et avant d'entrer en formation, il s'est trouvé dans une longue période d'inactivité, ou Issam (22 ans) qui raconte n'avoir jamais autant tenu les prières que lors de son incarcération. La religion est cultivée pour son aspect structurant : au jour le jour (avec les cinq prières

pour la religion musulmane), mais aussi sur une année (avec les fêtes) ou une vie, par le biais de tous les rites liés aux étapes de l'existence.

«Quand on rentre dans l'islam, c'est des valeurs, c'est des principes, c'est le fait de ne pas fumer, c'est des choses de santé publique en fait. Le fait de fumer, c'est mauvais pour la santé ; le fait de boire, c'est mauvais pour la santé ; le fait de pas avoir une hygiène de vie, vu que nous, on a des prières, on a des rites, donc je vais pas me lever à dix heures ou à midi tous les jours. Le fait de se lever, c'est une hygiène de vie, donc on va dire que c'est de la santé.» (Gautier, 28 ans)

### 5.1.8. La conversion au passage à l'âge adulte : des trajectoires

La conversion au moment du passage à l'âge adulte n'entraîne pas les mêmes positionnements d'adultes. Les entretiens *a posteriori* permettent de voir comment les jeunes interprètent leur parcours. Certains se positionnent avant tout comme croyants et analysent leur vie à travers «le prisme religieux». Pour d'autres, la religion a été importante à ce moment particulier de la jeunesse, mais semble prendre moins de place dans la définition de soi en tant qu'adulte. Nous prendrons deux exemples que nous pouvons situer «aux extrémités» des situations rencontrées.

Attardons-nous sur le cas d'un jeune homme (Gautier, enquêté à 17 ans, puis à 28 ans), élevé dans un quartier populaire par sa mère, ayant arrêté l'école en 4<sup>e</sup>, et enrôlé dans le «bizness» jusqu'à sa conversion à 16 ans. Il apprend alors les prières, des notions d'arabe, et suit des cours à la mosquée. À cette époque, comme beaucoup de jeunes ayant côtoyé la maison de quartier, il passe son brevet d'aptitude à la fonction d'animateur (BAFA) et devient animateur, ce qui lui permet d'avoir des responsabilités et de rencontrer des personnes de milieux socio-culturels différents. Vers 19 ans, il décide de reprendre des études, en prenant des cours du soir, mais ne va pas au bout de son projet. Deux ans plus tard, il passe le concours des pompiers de Paris, et est reçu. À la suite d'une condamnation, il est expulsé définitivement des pompiers de Paris. À ce moment-là, il rencontre les Frères musulmans du quartier, et commence à prôner une pratique religieuse plus stricte. Peu de temps après, il se marie avec une fille qui lui est présentée par les Frères musulmans ; celle-ci porte la burqa. Avant son mariage, il ne l'a jamais vue. À partir de là, il rompt avec ses anciens amis (du quartier, de l'animation), déménage dans un autre département et tente «d'être au plus près du Prophète». Il s'oriente alors vers une formation, puis exerce comme électricien. Il crée également une école pour transmettre le Coran aux enfants et adolescents du quartier où il vit.

«Et après, ça m'a fait faire des choix professionnels, comme quoi j'étais à l'armée par exemple. Quand j'étais à l'armée – bon, même si j'ai eu un petit échec au niveau de l'armée (des pompiers que tu connais) –, ça m'a quand même facilité sur le coup. J'ai trouvé que c'était un échec de démissionner des pompiers, mais par la suite, j'ai trouvé que c'était mieux parce que je... Dans la religion musulmane, on apprend des principes, comment dire : l'humilité en français, le respect

et tout ça, alors qu'à l'armée on nous apprenait pas ça. J'étais gradé à l'armée. [...] Faut savoir que moi, dans ma vie, j'avais un juge pour enfants quand j'étais jeune. Faut replacer les choses dans le contexte. Moi, à 13 ans, j'étais au commissariat : on avait mis le feu à Intermarché. J'avais un juge pour enfants, j'avais un éducateur, il y avait une déléguée du juge qui venait toutes les deux semaines chez moi, qui venait faire les comptes, qui venait voir ce qu'on mangeait, qui disait à ma mère... Ma mère, à ce moment-là, elle était fonctionnaire à la mairie. Ma mère, elle prenait de la drogue, jusqu'à mes 6 ans ma mère prenait de la came. Donc moi, je suis quelqu'un, c'est l'échec scolaire. Moi, quand j'étais jeune, quand j'avais 4, 5, 6 ans, dans une maison où il y avait 35 chats à l'intérieur. On se levait tous les matins à 6 h, on allait jusqu'à Paris 15<sup>e</sup>, on prenait une douche, après on allait au métro pour aller à la place de mairie prendre notre petit-déjeuner et après on allait à l'école ; et le soir, on venait pas me chercher, j'avais l'âge de 6 ans. On n'a pas de valeur à ce moment-là : ma mère essaie juste de nous nourrir, de nous loger et de nous habiller. Donc, elle nous enseigne pas les valeurs que je viens de citer.»

Dans la vie de Gautier, telle qu'il la rapporte, sa conversion a été déterminante. Il y a un *avant* et un *après* qui a permis une requalification intellectuelle, puis une insertion. Elle a même constitué une issue de secours pour éviter l'exclusion. Dans la réappropriation de son parcours, la religion a donné du sens à sa trajectoire, et à certains de ses «échecs». Pour une fraction des classes populaires, la religion semble avoir pris le relais des valeurs républicaines.

Cet exemple rend visible l'impact de l'identité religieuse sur les autres identités et sur les trajectoires individuelles. Nathalie Kakpo parle de «ressources pour se construire à l'âge adulte», et elle observe d'ailleurs que les pratiques strictes disparaissent avec l'insertion professionnelle et/ou la mise en couple.

C'est ainsi le cas de plusieurs jeunes, réinterrogés à plusieurs années d'intervalle, d'abord lorsqu'ils étaient «adolescents» puis au moment où ils deviennent animateurs. La religion est passée au second plan au moment où l'identité professionnelle et familiale d'adulte a été établie.

Ainsi, Benjamin, issu d'une famille laïque et fortement politisée, converti à l'islam à 16 ans (enquêté à 16 ans, puis à 26 ans), très pratiquant pendant sa jeunesse, abandonne progressivement sa pratique au fur et à mesure qu'il s'installe professionnellement :

«Oui, ça a été très important pour moi, c'était le plus important, je faisais les cinq prières, je mangeais halal, j'allais à la mosquée, mais maintenant que je travaille, que je suis en couple, je suis moins à fond on va dire, avant j'étais relou même [...]. Je pense que la pratique religieuse m'a aidé à avoir une ligne de conduite, à ne pas faire de connerie. Aujourd'hui, j'ai un enfant, et je pense que les valeurs religieuses de respecter l'autre, de faire le bien, de ne pas mentir, je voudrais les transmettre, mais je ne veux pas imposer quoi que ce soit. Je pense que c'est important qu'un enfant puisse avoir le choix, se faire ses propres opinions. Mes parents m'ont laissé faire mes choix. Pour eux c'était important que je me fasse ma propre expérience...» (Benjamin, 26 ans)

Benjamin est très engagé dans son métier de médiateur en maison de quartier et il s'investit politiquement au niveau local. Dans l'exercice de ses fonctions, il s'appuie aussi parfois sur son expérience de converti pour s'adresser aux jeunes du quartier dans lequel il travaille. Ici, la conversion peut être assimilée à une crise d'adolescence qui se manifeste par l'opposition à sa famille. En accédant à l'âge adulte, Benjamin se rapproche de sa culture familiale.

Le cas de Christelle (enquêtée à 17 ans, puis à 29 ans) semble se situer entre ces deux trajectoires. Franco-algérienne, elle est issue d'une famille non pratiquante. Après avoir souhaité s'engager dans la religion catholique vers 14 ans en faisant sa première communion, puis sa confirmation, elle se convertit à l'islam à 17 ans. Après un BTS Force de vente, elle travaille dans la grande distribution, qu'elle juge en opposition avec ses «vraies valeurs». Pour elle, il y a donc «sa vie de croyante» et «son gagne-pain». Cependant, pendant son adolescence, elle n'envisage pas que sa vie personnelle puisse s'éloigner de sa pratique. Elle exprime le souhait d'avoir un conjoint de confession musulmane, jusqu'à sa rencontre avec son compagnon :

«J'aurais jamais pensé que je puisse tomber amoureuse d'un non-musulman, en fait ça ne m'était jamais arrivé, ils ne m'attiraient pas en fait et puis en fait quand j'ai rencontré Chi-Hong, je me suis pas posé de question.» (Christelle, 29 ans)

Malgré le fait que Christelle se définisse avant tout «comme croyante», le fait qu'elle envisage de fonder une famille avec un homme d'une religion différente illustre sa perception de son identité d'adulte.

Les observations et les entretiens que nous avons menés montrent à quel point il semble important de contextualiser les positionnements des jeunes, mais aussi de prendre en considération leurs discours. Selon certains sociologues tels que David Le Breton (2007), le passage à l'âge adulte n'est plus conditionné par des rites partagés par tous, mais sous l'influence d'une idéologie individualiste : il serait propre à chacun, et ainsi «subjectif». Se connaître, se projeter, deviennent des conditions de ce passage décrit par Dubet (1992 : 95). La rhétorique individualiste est présente dans les discours des jeunes lorsqu'ils évoquent leur identité religieuse : ils parlent de «choix individuel», de caractère «individuel», «personnel», «choisi», «permettant un cheminement personnel». Liogier (2006 : 113-152) reprend les explications de ces jeunes femmes qui portent le voile intégral et qui évoquent une volonté de se retrouver, de «se connaître», «se rapprocher de Dieu<sup>6</sup>», mais «surtout d'elles-mêmes», bien loin des revendications politiques ou d'un rapport de soumission qu'on voudrait leur prêter.

Cette première partie nous permet de mettre en perspective des positionnements de jeunes dans le champ de l'animation et l'analyse que ceux-ci

6. D'après une enquête menée par Agnès de Féo et soutenue par l'Observatoire du religieux.

en font sur le moment, puis *a posteriori*. Ainsi, les expressions publiques et collectives parfois perçues comme « provocantes » (par les animateurs) contrastent avec les entretiens individuels. Dans ceux-ci, les jeunes expriment le sens de leur pratique et témoignent de leur volonté d'intégration à des groupes et plus globalement de la volonté d'être reconnus en tant qu'individus adoptant une identité. Comme nous l'avons observé dans le premier exemple cité, les animateurs, en tant qu'« adultes de référence », jouent un rôle dans les positionnements des jeunes durant les séjours et les temps d'animation en maison de quartier. Il convient donc de considérer aussi le point de vue de ces acteurs.

## 5.2. Regards, positionnements et interrogations d'animateurs

Cette seconde partie s'appuie principalement sur une vingtaine d'entretiens menés avec des animateurs titulaires du BAFA, du BAFD, en formation BEPEPS ou DEJEPS<sup>7</sup> et travaillant en banlieue parisienne, marseillaise, ainsi qu'en région Centre.

### 5.2.1. L'islam : la religion qui fait parler

En posant la question très large «des jeunes et de la religion», en leur demandant de parler de leurs expériences professionnelles, les animateurs parlent des jeunes musulmans sans même parfois les nommer, comme si cela allait de soi. Certains hésitent à utiliser le mot «islam» et parlent de «cette religion». Ce n'est qu'en avançant dans l'entretien que les animateurs racontent des expériences avec des jeunes catholiques, juifs ou Témoins de Jéhova.

Les pratiques des jeunes sont souvent divisées entre «celles qui posent problème» et «celles qui n'en posent pas» :

«Beaucoup autour de l'Islam, des Témoins de Jéhovah, parce qu'il y avait des questions complexes comme "pas de prise de sang", un questionnement qui, nous, animateurs, nous posait problème [...]. Une fois, y avait des jeunes qui faisaient le bénédicte avant de manger, mais bon ils faisaient leurs trucs dans leur coin, ça posait pas de problème. Parce que faut pas se voiler, là où il y a des soucis, c'est pour l'islam, et c'est une religion que moi, je connais.» (Hichem, animateur DEJEPS)

7. BAFD : brevet d'aptitude à la fonction de directeur ; BEPEPS : brevet professionnel de la jeunesse, de l'éducation populaire et du sport ; DEJEPS : diplôme d'État de la jeunesse, de l'éducation populaire et du sport.

Lorsqu'une religion est revendiquée par la majorité du groupe ou qu'une religion (non exprimée) est supposée être celle de l'ensemble du groupe, se pose la question des relations entre les majoritaires et les minoritaires<sup>8</sup> :

« Il n'y avait pas beaucoup de... Il y avait que les deux frères qui n'étaient pas du tout... Comme ils étaient en minorité, ils se pliaient aux autres. Quant aux animateurs, ils étaient pratiquement tous musulmans... Donc les autres, ils ne disaient trop rien. » (Julie, BEJEPS)

Le problème des équipes est en effet de parvenir à concilier questions organisationnelles et choix individuels :

« Quand on partait avec le conseil général, les minots : premier jour, t'en as 15 qui mangent halal et le dernier jour, t'en as 40... Alors nous, on prenait ça avec humour : bon, pas de conversion possible, mais sur le moment c'est compliqué parce que y avait pas assez de plats, donc ça s'embrouillait, tout ça... » (Ridouane, 24 ans, BAFA)

Pas toujours à l'aise avec le sujet, et ce d'autant plus quand la religion en question leur semble inconnue, les animateurs évoquent ce qu'ils en perçoivent à travers le prisme de leur statut et de leur rôle d'organisateur. La prise en compte des besoins et des particularités de chacun, dans la mesure où elle fait partie des missions d'accueil dans le champ de l'animation, ne tient pas compte du fait que certaines « particularités » sont majoritaires chez ces jeunes.

### **5.2.2. La laïcité : débats et mise en pratique**

L'expression des identités religieuses suscite des débats lorsque les animateurs doivent prendre position. Lors des échanges, la question de la laïcité est souvent abordée. Or, il s'agit d'une notion difficile à définir et à mettre en œuvre :

« Moi, mon objectif, c'est que les jeunes vivent des choses ensemble, qu'ils soient solidaires, qu'ils partagent, qu'ils fassent des choses exceptionnelles, qu'ils mangent de la viande ou pas, halal, végétarien ou je sais pas quoi, je m'en fous. L'important, c'est qu'ils mangent, si y a une boucherie halal, cacher, je prends, sinon, bah, je prends du poisson, des œufs... Où est le problème ? T'as toujours 4000 jeunes qui sont allergiques à 4000 trucs, c'est pareil, c'est relou, mais c'est le minimum qu'on puisse faire pour que les jeunes se sentent respectés. » (Audrey, 22 ans, BAFD)

« Je ne suis pas d'accord, on est dans un pays laïc, et on est dans le collectif, donc ça veut dire : y a un menu. Y a pas 30 repas différents. Sinon, tu t'inscris pas dans une démarche collective et tu pars tout seul en vacances, c'est aussi une manière de permettre l'intégration aussi. Mais même pour le même qui dit : "non, je mange pas ça...", je vais lui dire : "tu goûtes". » (Antoine, 29 ans, DEJEPS)

8. Les groupes minoritaires sont définis comme étant particuliers par rapport aux groupes majoritaires. Les groupes majoritaires peuvent être à l'origine des normes et des systèmes de valeurs par rapport auxquels les membres des groupes minoritaires doivent se positionner, soit en y adhérant, soit en s'y opposant.

L'animation, espace de développement de la citoyenneté, n'est pas hermétique aux débats médiatiques. Le contexte socio-politique influence également les représentations de chacun des acteurs en présence. La polémique sur la viande halal lancée lors de la campagne présidentielle de 2012, la suspension de quatre animateurs de la mairie de Gennevilliers en juillet 2012 parce qu'ils respectaient le jeûne du ramadan sont évoqués lors des entretiens. Nous pouvons faire l'hypothèse que ces événements sont fréquemment évoqués car ils concernent un groupe « proche » et que le phénomène d'identification invite à partager son opinion sur ces sujets :

« C'était une colo très compliquée parce qu'il y avait beaucoup de juifs et beaucoup de musulmans. C'était compliqué, alors pas côté religion, mais côté politique parce qu'il y avait les événements politiques israélo-palestiniens. Tendu aussi parce que nous, dans l'équipe d'animation, on était beaucoup de musulmans et on avait peur qu'ils pensent qu'on prenait position... Franchement, ça s'est fait naturellement et y a pas eu de souci, mais moi le premier je me suis dit "mince"... Mais le fait que je me pose la question... alors que je me suis jamais posé la question à d'autres moments. Alors que ça s'est très bien passé... Mais nous, avec l'équipe d'animateurs, on en a vraiment parlé avant, de ce qu'on dit, de ce qu'on fait [...]. Donc, on a vraiment fait gaffe [...] déjà d'être sûrs que dans mon équipe y avait pas de gens, enfin, qui étaient bien clairs là-dessus, quoi. Qu'ils faisaient pas de différences. » (Hichem, 30 ans, animateur DEJEPS)

Ces exemples illustrent les situations dans lesquelles peuvent se trouver les animateurs : leur confrontation aux *faits religieux*, leurs moyens d'action et leurs conséquences éventuelles.

Dans certains cas, la question de l'expression d'identités religieuses n'a pas été débattue au niveau des instances organisationnelles. Chaque animateur fait appel à sa propre perception de ses missions pour répondre aux questions qui se posent au quotidien. Parfois, d'éventuels « problèmes » ont été posés en amont en référence, dans l'exemple précédent, à un contexte politique. Nous pouvons ici nous demander dans quelle mesure le fait d'avoir anticipé ce qui est nommé comme « un problème » n'a pas pu influencer son apparition dans le contexte où il est attendu, et où les éventuels signes sont interprétés comme précurseurs.

### 5.2.3. Des animateurs en quête de reconnaissance

Si les adolescents, lorsqu'ils côtoient les espaces de l'animation, sont dans un processus de construction identitaire, c'est aussi souvent le cas des animateurs et ce, pour plusieurs raisons. Les professionnels de l'animation souffrent d'un déficit de reconnaissance. Le fait que l'animation socio-culturelle fasse appel à des « non-professionnels », des « bénévoles », des « occasionnels » ou des « sans-diplôme », leur définition tardive, le caractère parfois transitoire du métier, contribuent à ce flou (Lebon, 2007 : 15). Un statut dont l'incertitude peut être renforcée par une forte mobilité, « l'animation faisant partie de ces professions qui, à l'origine bénévoles, accueillent à la fois

des individus en déclin (auxquels elle offre un refuge honorable) et des individus en ascension» (*ibid.* : 55). Souvent amenés à travailler avec des équipes différentes, les animateurs se retrouvent dans une situation où leur identité professionnelle doit sans cesse être renégociée. De plus, certains animateurs se situent eux-mêmes dans cette phase transitoire de passage à l'âge adulte. En effet, plus de 50 % des animateurs ont moins de 30 ans (*ibid.* : 31). Ces multiples incertitudes les amènent à se positionner à partir de leurs expériences personnelles.

Ainsi, la religion, comme le territoire, sont utilisés par les animateurs eux-mêmes comme des références identitaires leur permettant de se reconnaître entre membres d'une même équipe, mais aussi de se voir reconnaître par les jeunes. Dans les discours, religion et territoire sont souvent associés comme une évidence, l'un étant l'attribut de l'autre et *vice-versa*. Les animateurs que nous avons interrogés se définissent par leur expérience personnelle ou le fait de «venir ou ne pas venir d'un quartier», associé aussi à la connaissance de la religion musulmane. L'appartenance territoriale est un repère important pour chacun des acteurs de l'interaction, puisque cette catégorisation fait aussi sens pour les jeunes qu'ils encadrent. L'histoire de l'animation et son développement sous l'impulsion des politiques de la ville depuis 1981 permettent de comprendre l'origine de cette distinction qui se réaffirme dans les interactions :

«Les jeunes me demandent : "toi, est-ce que tu as une religion ?" J'ai dit "non"... "Ah, mais t'es athée, ah, mais c'est la honte, comment tu peux vivre sur cette terre sans avoir une religion ?" Moi, j'avais aussi mes collègues : on avait eu une discussion parce qu'ils ne comprenaient pas que je sois athée. Par moments, mon collègue, qui était turc et qui était un peu "la parole", il venait du quartier, et mon collègue, il avait plus de poids que moi.» (Julie, 29 ans, BEJEPS)

Dans l'injonction à argumenter et à expliquer, les animateurs ne se sentent pas toujours à l'aise pour défendre un positionnement personnel qui peut aller à l'encontre de l'image qu'ils veulent renvoyer, ou de l'identité à laquelle ils souhaitent se référer :

«Après, c'est vrai que dans la vie de tous les jours, je mange par forcément halal, mais en colo, je sais pas, je mange pas de viande.» (Yasmina, 20 ans, BAFA)

Ce n'est qu'*a posteriori* que certains expliquent leur positionnement :

«Moi, je mange halal chez moi, mais quand je pars en séjour si y a pas d'halal, bah, c'est pas grave, mais c'est mon avis à moi... Mais au début, quand je partais avec des gamins, j'ai eu du mal à pas faire ce que je faisais d'habitude, je faisais celui qui faisait. Maintenant, moi j'ai grandi et j'assume ce que je veux, mais à l'époque j'aurais eu l'impression d'être jugé sur la religion et comme à l'époque j'avais pas les outils. Voilà, je voulais pas me montrer pour pas avoir à expliquer des choses que j'arrivais pas à expliquer.» (Hichem, 30 ans, DEJEPS)

### 5.2.4. L'expérience de la différence

Lorsque les animateurs interrogés parlent de l'expression religieuse des jeunes, ils évoquent systématiquement leur propre rapport à la religion. L'identité religieuse devient un point commun ou une différence. Certains animateurs « non familiers » qui se définissent comme « ne venant pas de quartier » découvrent et s'interrogent face à des pratiques qu'ils n'ont jamais rencontrées.

Parfois, l'identité religieuse devient une différence qui entraîne la curiosité, valorisant ainsi la connaissance de chacun au travers de la rencontre :

« Moi, je connaissais pas, j'ai été élevé... Voilà, mes parents sont athées, alors j'étais curieux de ça et je sentais que les jeunes, ils aimaient bien m'expliquer, ça leur faisait plaisir que je m'intéresse... Pour une fois, c'était pas l'adulte qui savait. » (Mickaël, 24 ans, BAFD)

« Je suis pas vraiment croyante, mais du coup, je leur expliquais : nous, les catholiques, on a le carême, c'est un peu comme le ramadan, ça correspond à quand Jésus est allé dans le désert. » (Audrey, 22 ans, BAFD)

Parfois, cette identité revendiquée va engendrer des attentes quant aux attributs qui y sont liés. Il y a donc une forme de reconnaissance implicite. En se rencontrant et en échangeant, jeunes et animateurs apprennent autant sur les uns que sur les autres. Et chacun se positionne en tentant de se distinguer ou de se rapprocher. En ce sens, nous pouvons parler de processus de construction identitaire qui, selon Axel Honneth (2000 : 105), serait le produit de « l'expérience de la conscience de soi » ne résultant pas « de l'auto-réflexion du sujet connaissant sur lui-même, mais de l'expérience de l'interaction ».

Pour les animateurs, comme pour les jeunes, le recours à un argumentaire appartenant au registre de la croyance, « admis sans discussion et non discutable » (Bourdieu, 1971 : 310), ne peut être mis en débat à partir d'argumentaires appartenant à d'autres registres. Cette dichotomie radicale peut amener à une séparation entre « ceux qui croient et ceux qui ne croient pas » en excluant toute possibilité de dialogue.

### 5.2.5.Animateurs et jeunes : des positionnements en miroir

Comme nous l'avons vu, la religion est souvent associée à la référence à un territoire pour les jeunes comme pour les animateurs. Alors que l'appartenance au territoire est clairement « subie », la référence à la religion semble dans l'expression des identités revendiquée comme choisie. Certains animateurs, comme certains jeunes qui se définissent comme « venant de quartier », concentrent un certain nombre de stigmatisations liées au fait d'être jeunes, issus de milieu populaire et originaires de quartiers sensibles. Sans compter les expériences de discriminations éventuelles qui leur assignent les identités contraintes des « jeunes issus de l'immigration ». En quête de reconnaissance,

jeunes et animateurs vont chercher à se voir reconnaître les uns par rapport aux autres en intégrant et en ajustant le stigmate (Becker, 1985) de manière à en faire un « capital » qui force le respect. Être musulman devient un attribut de cette identité. Après avoir vu arborer, au milieu des années 1990, des sweat-shirts « produits de banlieue » ou « kaillera-for-ever » associés à un territoire, on a observé, dix ans plus tard, des tee-shirts affichant « *I'm muslim don't panic* » chez certains jeunes mais aussi chez certains animateurs.

Nous pouvons faire l'hypothèse que ce type de posture est adopté par les animateurs eux-mêmes qui, en réaction à un déficit de reconnaissance des organismes qui les emploient, vont chercher à être reconnus par ailleurs. En utilisant le même cadre de référence que les jeunes accueillis, les animateurs s'assurent d'une reconnaissance de ceux qu'ils encadrent. Pour les jeunes, comme pour les animateurs, l'identité religieuse devient le moyen de pallier un défaut de reconnaissance. Il n'est donc pas étonnant que ces pratiques se retrouvent particulièrement dans certains quartiers « déshérités ». Bourdieu (2012 : 90-91) n'a-t-il pas observé que « l'espérance magique est la visée de l'avenir propre à ceux qui n'ont pas d'avenir et la seule visée du futur qui s'offre à une classe dépourvue de futur objectif » ? On peut ainsi mettre en corrélation les trajectoires des jeunes et l'évolution de leur positionnement vis-à-vis de la religion et les postures des animateurs selon leur niveau de formation et leur expérience.

## Conclusion

Cette réflexion s'est voulue éloignée des débats sur les fluctuations des pratiques religieuses des jeunes ou sur les évolutions de ces pratiques pour se centrer sur l'expression des identités religieuses. En considérant les perspectives des discours de ces jeunes et la réception de ces mêmes discours par les animateurs, nous touchons aux enjeux identitaires du recours au religieux. L'expression d'une identité religieuse apparaît, à ce moment de changement qu'est le passage de l'enfance à l'âge adulte, comme une revendication possible d'une identité autre que celle assignée par les parents ou les enseignants, mais vécue comme positive et choisie. Néanmoins, ce contexte ne doit pas cloisonner notre analyse. La jeunesse n'est pas le seul moment de « tâtonnement identitaire ». Dès lors que l'on endosse un nouveau rôle dans un nouvel environnement – c'est le cas pour certains animateurs rencontrés –, cela implique un « sur-jeu » avec l'objectif de faire reconnaître cette nouvelle identité. Plus qu'une simple référence identitaire, les rites et coutumes religieuses semblent prendre la fonction de l'objet transitionnel en psychologie<sup>9</sup> en permettant à l'individu de passer d'une étape à l'autre,

9. La théorie de l'objet transitionnel a été développée par Donald Woods Winnicott, et reprise notamment par Mélanie Klein. Par objet, il entend objet, mais aussi personnes, habitudes, rites. L'objet transitionnel permet de vivre une séparation.

d'assumer des changements, d'organiser son temps présent et de se projeter dans le futur. Certains jeunes parlent même de « package<sup>10</sup> » lorsqu'ils définissent la religion. Nous nous éloignons alors des constats de « bricolages » individuels qui seraient pourtant la spécificité des pratiques religieuses contemporaines.

Alors que d'autres identités peuvent être remises en cause lors des interactions jeunes-animateurs ou jeunes-jeunes, l'identité religieuse, s'appuyant sur un registre de croyance, devient plus difficilement discutable. C'est ce groupe d'appartenance réel et symbolique et ce discours « non discutable » qui heurtent certains animateurs et qui peuvent être un moyen pour certains jeunes d'entrer en contact avec autrui.

Se poser la question de l'évolution de la croyance chez les jeunes générations nous empêche de penser le fait religieux comme un fait social comme un autre. S'intéresser à l'expression des identités nous permet de nous éloigner des débats sur les croyances pour nous recentrer sur ce que l'expression d'une identité religieuse nous amène comme élément de compréhension sur les enjeux et questionnements d'une jeunesse dans un processus de construction identitaire.

## Références bibliographiques

- Becker H., *Outsider. Études de sociologie de la déviance*, Métailié, Paris, 1985.
- Boudon R., *Le sens des valeurs*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1999.
- Bourdieu P., « Genèse et structure du champ religieux » *Revue française de sociologie*, n° 12-3, 1971.
- , *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1980.
- , *Sur l'État. Cours au collège de France (1989-1992)*, Paris, Seuil, coll. « Raisons d'agir. Cours et travaux », 2012.
- Bourdieu P., Passeron J.-C., *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1964.
- Caillé A. (dir.), *La quête de reconnaissance : nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte, 2007.
- Coulon A., *L'école de Chicago*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2004.
- Dubet F., *Les lycéens*, Paris, Seuil, coll. « Points actuels », 1992.
- , *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1994.
- Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, 1912, 5<sup>e</sup> éd. 2003.
- Galland O., Roudet B., « Les jeunes Européens et leurs valeurs : Europe occidentale, Europe centrale et orientale », *Revue française de pédagogie*, n° 153, octobre-décembre, 2005.

10. Extraits d'entretiens avec des jeunes convertis.

*Interventions sociales et faits religieux*

- Glaser B.G., Strauss A.L., *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative*, Paris, Armand Colin, 2010.
- Goffman E., *La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit, coll. «Le sens commun», 1973.
- , *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, coll. «Le sens commun», 1974.
- Hartmut R., *Accélération, une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2011.
- Honneth A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.
- Kakpo N., *L'islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007.
- Kerivel A., *Jeunesses et respect dans une société fragmentée*, thèse de doctorat sous la direction de Spurk J., Paris, université Paris Descartes, 2009.
- Lebon F., *Les animateurs socioculturels et de loisirs : morphologie d'un groupe professionnel (1982-2005)*, Paris, INJEP, 2007.
- Liogier R., *Une laïcité légitime*, Paris, Entrelacs, 2006.
- , *Le mythe de l'islamisation. Essai sur une obsession collective*, Paris, Seuil, 2012.
- Sauvadet T., *Le capital guerrier : concurrence et solidarité entre jeunes de cité*, Paris, Armand Colin, 2007.
- Thomas W., Znaniecki F., *Polish Peasant in Europe and America*, New York, A. Knopf, 1927, trad. fr. du vol. 3, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant*, Paris, Nathan, coll. «Essais et recherches», série «Sciences sociales», 1998.