

Être jeunes, musulmans et bruxellois : impact de la discrimination sur une identité ostracisée

Being young, Muslim and from Brussels: impact of discrimination on an ostracized identity

Corinne Torrekens, Nawal Bensaïd, Dimokritos Kavadias

Corinne Torrekens est professeure de sciences politiques à l'Université libre de Bruxelles où elle dirige également le Groupe de recherche sur les Relations Ethniques, les Migrations et l'Égalité (GERME). Elle est également membre associée à l'Observatoire des Mondes Arabes et Musulmans (OMAM). Ses travaux de recherche portent sur l'insertion de l'islam en Belgique et les débats publics qui y sont liés ainsi que sur les pratiques religieuses et les dynamiques de participation politique des populations musulmanes. Son dernier ouvrage *Islams de Belgique* a été publié aux Presses de l'Université de Bruxelles en 2020.

Nawal Bensaïd est docteure en sciences politiques et sociales de l'Université Libre de Bruxelles. Ses travaux de recherches portent actuellement sur les pratiques et les représentations de la jeunesse musulmane bruxelloise. Elle a précédemment travaillé sur les questions de conjugalité en contexte migratoire.

Dimokritos Kavadias est professeur de sciences politiques à la Vrije Universiteit Brussel. Il dirige le Brussels Informatie, Documentatie- en Onderzoekscentrum (BRIO). Ses travaux de recherche portent sur l'enseignement et l'éducation à la citoyenneté, sur la polarisation sociale des jeunes à Bruxelles et sur la politique d'enseignement en Flandre.

Europe - musulmans – jeunes – science politique – XXIème siècle

Europe – Muslims – young – political science – 21th century

En Belgique, comme en France, depuis 1989 et les premières affaires du port du foulard à l'école, il existe un débat public presque constant sur la place de l'islam et des personnes de confession musulmane dans la société belge. Dans ce cadre, les jeunes musulmans occupent souvent une forme de survisibilité médiatique en tant que groupe dont l'identité est problématisée dans l'espace public (délinquance, émeutes, terrorisme, non-respect des règles du confinement). Dans cet article, nous nous appuyons sur le discours de 124 jeunes récolté lors de 16 entretiens collectifs et d'une vingtaine d'entretiens semi-directifs individuels. Nous montrons que la discrimination fait partie de la carte mentale des jeunes que nous avons interrogés, que celle-ci soit due à des expériences personnelles ou familiales ou qu'elle résulte de l'identification à un groupe perçu comme bafoué dans ses libertés fondamentales, en particulier dans le libre exercice public de sa religion. Nos données montrent également une identification forte en tant que musulman et musulmane, celle-ci n'étant pas exclusive d'autres types d'identifications simultanément revendiquées. Enfin, nous mettons en évidence les processus de réflexivité, d'appropriation et d'individualisation du croire ainsi que de négociation de certaines normes religieuses en cours au sein de la jeunesse musulmane bruxelloise.

In Belgium, as in France, there has been an almost constant public debate on the position of Islam and Muslims within Belgian society ever since the first cases of headscarves in schools in 1989. In this context, young Muslims often experience a form of media over-visibility as a group whose identity is problematised in the public space (delinquency,

riots, terrorism, lack of respect for the rules of confinement). In this article, we draw on the discourse of 124 young people collected in 16 group interviews and some 20 semi-structured individual interviews. We show that discrimination is part of the mental map of the young people we interviewed, whether it is due to personal or family experiences or is the result of identifying with a group that is perceived as having been violated in its fundamental rights, particularly the free public exercise of its religion. Our data also shows a strong identification as a Muslim, which is not exclusive of other types of identifications claimed simultaneously. Finally, we highlight the processes of reflexivity, appropriation, and individualisation of belief, as well as the negotiation of certain religious norms underway among Muslim youth in Brussels.

Les attentats du 22 mars 2016 ont – sans surprise – polarisé voire hystérisé¹ un débat public déjà largement centré sur la compatibilité entre l’islam et les valeurs de la société belge et la loyauté de la « communauté musulmane » dans son ensemble envers le Royaume. Ainsi, quelques jours après les attentats, Jan Jambon, affilié à un parti nationaliste flamand et alors ministre de l’Intérieur, déclare dans un quotidien qu’« une partie significative de la communauté musulmane a dansé à l’occasion des attentats (...) Ils ont jeté des pierres et des bouteilles en direction de la police et de la presse au moment de l’arrestation de Salah Abdeslam. C’est ça le vrai problème. Les terroristes, on peut les arrêter, les écarter de la société. Mais ils ne sont qu’une pustule. En dessous se trouve un cancer beaucoup plus difficile à traiter »². Convoqué devant le Parlement, le ministre de l’Intérieur n’a toutefois pas pu produire de chiffres précis ou des procès-verbaux permettant d’étayer ses propos³. Le Ministre-Président de la Région bruxelloise a, quant à lui, confirmé qu’un incident s’était bien déroulé à proximité immédiate du domicile de l’un des individus visés par l’enquête mais que cet événement n’avait rassemblé que deux personnes⁴.

Les politiques publiques mises en place après les attentats afin de lutter contre la radicalisation ont particulièrement ciblé les jeunes⁵, la classe d’âge des 15-25 ans représentant le groupe le plus à risque de basculement dans l’idéologie djihadiste⁶, par le biais d’initiatives menées principalement dans les secteurs de l’éducation et de l’aide à la jeunesse. Ces politiques ont aussi visé des territoires spécifiques : le « Plan Canal » du Ministre Jambon, destiné à combattre l’islamisme et la radicalisation et initialement prévu pour la seule commune de Molenbeek-

¹ Arboit G. « Le Saint-Siège face au terrorisme islamique », *Outre-Terre*, vol. 45, n°4, 2015, pp. 261-273.

² « Belgique : Le ministre de l’Intérieur sous le feu des critiques après des propos islamophobes », *Yabiladi*, 18 avril 2016, <https://www.yabiladi.com/articles/details/43956/belgique-ministre-l-interieur-sous-critiques.html> (consulté le 24 août 2022).

³ « Je serai très clair à ce sujet. Je n’ai pas de procès-verbaux ici avec moi. Il y en a, mais ils ne sont pas nombreux », Jan Jambon, *Chambre des Représentants de Belgique, Commission de l’Intérieur, des Affaires générales et de la Fonction publique*, 20 avril 2016, <https://www.dekamer.be/doc/CCRA/pdf/54/ac392.pdf> (consulté le 24 août 2022).

⁴ « Belgique : Le ministre de l’Intérieur sous le feu des critiques après des propos islamophobes », op cit.

⁵ Jaminé S., Fadil N., « Les politiques de lutte contre la radicalisation en Belgique », Rapport de recherche dans le cadre du projet *Folk, Authority and Radicalism* (2017-2021) financé par l’agence fédérale belge BELSPO, Interculturalism, Migrations and Minorities Research Center (IMMRC), Faculty of Social Sciences, KU Leuven, 2019, https://www.belspo.be/belspo/brain-be/projects/FinalReports/FAR_FinRep_fr.pdf (consulté le 24 août 2022).

⁶ Coolsaet R. « Facing the Fourth Foreign Fighters Wave. What drives Europeans to Syria, and to Islamic State? Insights from the Belgian case », *Egmont Paper*, Institut royal des relations internationales, Bruxelles, n°81, mars 2016, https://www.egmontinstitute.be/content/uploads/2016/02/egmont.papers.81_online-versie.pdf?type=pdf (consulté le 24 août 2022).

Saint-Jean ⁷ a renforcé les moyens ainsi que le rôle de la police locale notamment chargée d'assurer le suivi des mosquées et des salles de prière ⁸. En l'espace d'un semestre seulement, 5.073 domiciles de particuliers et 450 ASBL ⁹ seront contrôlés ¹⁰.

Si le débat public relatif à l'islam n'est pas nouveau mais remonte au moins au choc qu'ont constitué pour les sociétés occidentales les attentats du 11 septembre, l'image renouvelée de l'islam et des musulmans comme « ennemis de l'intérieur » ¹¹ projetée par les attentats de 2016 a largement crispé les opinions publiques. A titre d'exemple, un sondage publié en 2017 indiquait que sur un échantillon de près de 4800 personnes interrogées, deux tiers d'entre elles considéraient qu'il y a trop d'immigrés en Belgique, qu'elles se sentaient envahies (par les réfugiés, les immigrés, etc.), 75% percevaient l'islam comme une religion intolérante et 60% affirmaient que la présence d'une communauté musulmane constituait plutôt une menace pour l'identité du pays ¹². Cependant, dans ce débat public ce sont le plus souvent des experts qui sont amenés à s'exprimer. Les personnes de culture et ou de confession musulmanes y sont relativement invisibilisées ou représentées par les porte-paroles de structures institutionnelles, comme l'Exécutif des musulmans de Belgique ¹³ par exemple, dans lesquelles elles ne se reconnaissent pas forcément ou dont la légitimité est questionnée. Dans ce cadre-là, les jeunes musulmans cumulent deux handicaps de poids, à savoir le fait d'être jeunes ¹⁴ et d'être perçus comme étant d'origine étrangère ¹⁵. Cette invisibilité médiatique en tant qu'acteurs des représentations qu'on leur impute contrebalance paradoxalement leur survisibilité en tant que groupe dont l'identité est problématisée dans l'espace public. De fait, le contexte décrit précédemment se greffe sur un « passif » de violences urbaines ¹⁶, dont plusieurs épisodes se sont déroulés lors de l'hiver 2017 à l'issue d'un rassemblement de supporters de football à la suite du match Côte d'Ivoire-Maroc ou encore lors d'une manifestation contre l'esclavage organisée par Kémi Seba. Lors de ces différents événements, les jeunes d'origine étrangère sont apparus comme l'idéal-type de la figure de l'émeutier ¹⁷ « ne faisant pas partie de la

⁷ Le plan a ensuite été étendu à 6 autres localités bruxelloises, à savoir Bruxelles-Ville, Koekelberg, Schaerbeek, Saint-Josse-ten-Noode, Anderlecht et Saint-Gilles ainsi qu'à une autre ville, Vilvorde, située en Flandres et ayant été l'une des premières à avoir été confrontée aux départs en Syrie en 2012-2013.

⁸ « Jan Jambon présente son « Plan Canal » contre l'islamisme », *Le Soir*, 04 février 2016, https://www.lesoir.be/24237/article/2016-02-04/jan-jambon-presente-son-plan-canal-contre-lislamisme#_ga=2.214531735.1073953578.1661330698-1620237154.1585389791 (consulté le 24 août 2022).

⁹ Association Sans But Lucratif, statut juridique équivalent à celui de la loi 1901 en France.

¹⁰ « Molenbeek: le plan Canal contre la radicalisation a creusé le gap avec la police », *Le Soir*, 22 juin 2017, <https://www.lesoir.be/100897/article/2017-06-22/molenbeek-le-plan-canal-contre-la-radicalisation-creuse-le-gap-avec-la-police> (consulté le 24 août 2022).

¹¹ Cesari J., « « Islam de l'extérieur, musulmans de l'intérieur » : deux visions après le 11 septembre 2001 », *Cultures & Conflits*, n°44, 2001, pp. 97-115.

¹² « Noir Jaune Blues: constat d'échec pour le vivre-ensemble en Belgique », *RTBF.Be*, 09 janvier 2017, https://www.rtbf.be/info/societe/detail_noir-jaune-blues-constat-d-echec-pour-le-vivre-ensemble-en-belgique?id=9497247.

¹³ Equivalent belge du Conseil Français du Culte Musulman.

¹⁴ Young People and Media: A Good Practice Guide and Barometer, *Conseil Supérieur de l'Audiovisuel*, 12 Janvier 2015, <https://www.csa.be/document/young-people-and-media-good-practices-and-barometer/> (consulté le 19 février 2021).

¹⁵ Baromètre diversité & égalité 2013, *Conseil Supérieur de l'Audiovisuel*, 04 novembre 2014, <https://www.csa.be/document/barometre-diversite-egalite-2013-la-synthese/> (consulté le 19 février 2021).

¹⁶ Rea A., « Les émeutes urbaines : causes institutionnelles et absence de reconnaissance », *Déviance et Société*, vol. 30, n°4, 2006, pp. 463-475.

¹⁷ Mucchielli L., « Les émeutes urbaines dans la France contemporaine », in Crettiez X. (dir.), *Les violences politiques en Europe. Un état des lieux*, Paris, La Découverte, 2010, pp. 141-176.

communauté nationale » selon les mots de l'ancien sénateur Alain Destexhe¹⁸. C'est donc dans ce double contexte alimenté par des débats publics relativement tendus au sujet du terrorisme et de la radicalisation, de la délinquance dans les « quartiers », de « l'intégration » des populations d'origine étrangère que nous avons décidé de répondre à un appel à projets d'Innoviris¹⁹ dont l'objectif était de « rendre visible l'invisible » et de proposer un projet de recherche dédié aux jeunes musulmans bruxellois. Notre objectif était de mieux comprendre la manière dont ils et elles se positionnaient dans ce débat public, appréhendaient de possibles discriminations dans leur parcours scolaires et/ou professionnels, s'approprièrent leur identité, s'attachaient (ou non) à leur quartier et à Bruxelles et vivaient leurs foi et pratiques religieuses.

Protocole d'enquête et données

Lorsqu'on s'intéresse aux jeunes musulmans dont la plupart ont une ascendance étrangère²⁰, la région bruxelloise constitue un cas d'étude particulièrement intéressant et prometteur²¹. En effet, en 2020, les jeunes âgés de 12 à 24 ans représentaient 15 % de la population bruxelloise. De plus, si l'on tient compte de la variable de l'origine et non plus seulement de celle de la nationalité²², le nombre de personnes d'origine étrangère – nées avec une nationalité étrangère ou encore dont un des parents est né avec une nationalité étrangère – représente deux tiers de la population bruxelloise²³. Plusieurs recherches confirment par ailleurs une structure des âges particulièrement favorable à une population jeune au sein des groupes de population immigrée et de confession musulmane²⁴.

Nos résultats s'appuient sur 16 entretiens collectifs et une vingtaine d'entretiens individuels semi-directifs. Si le projet en lui-même s'est étalé sur un peu plus de deux ans en raison de la pandémie de Covid19 (décembre 2018-avril 2021), l'essentiel du terrain a été conduit en 2019. Au terme de celui-ci, 124 jeunes avaient activement participé à l'étude. Même si le recours aux focus group ne vise aucune représentativité statistique, ni l'effet de « saturation » qui caractérise

¹⁸ Alain Destexhe est un homme politique belge francophone. Il quitte le Mouvement réformateur, parti situé à droite de l'échiquier politique, en 2019 pour créer son propre parti, les Listes Destexhe, qu'il présente comme une offre politique de droite décomplexée et dont l'une des thématiques clefs de campagne est l'urgence migratoire ainsi que la peur de l'islamisation. Après un échec cuisant aux élections, le parti change de nom et en 2022, Alain Destexhe rejoint l'équipe de campagne d'Eric Zemmour.

¹⁹ Organisme régional bruxellois de financement et de promotion de la recherche et de l'innovation. Le projet de recherche intitulé « Entre Sécularisation et Rupture. Jeunes musulmans bruxellois : pratiques, identités et croyances » a été mené sous la direction conjointe de Corinne Torrekens et Dimokritos Kavadias et a été financé par le programme Anticipate d'Innoviris.

²⁰ En Belgique, et à la différence d'autres Etats européens, la présence d'une population musulmane n'est pas liée à l'histoire coloniale. Cependant, immigration et islam tendent tout de même à aller de pair étant donné l'appel massif réalisé par les pouvoirs publics belges à une main d'œuvre étrangère, masculine et peu qualifiée, initié à la fin de la Seconde guerre mondiale. Dans ce cadre, les accords bilatéraux entre la Belgique et le Maroc, d'une part, et la Turquie, d'autre part, signés en 1964 sont décisifs. Dans ces accords, le regroupement familial, appréhendé par les autorités publiques belges dans une optique de déclin de la natalité et comme un moyen d'intégration (ou à tout le moins de pacification) est présenté comme un droit du travailleur « invité ».

²¹ Sacco M., Smits W., Kavadias D., Spruyt B., d'Andrimont C., « Jeunesses bruxelloises : entre diversité et précarité. Note de synthèse », *Brussels Studies*, n°98, 2016.

²² Dans les années 1980, la Belgique a introduit le droit du sol en tant qu'outil d'intégration des populations étrangères. De fait, des segments très importants (et sans doute majoritaires) des populations de nationalité marocaine et turque ont acquis la nationalité belge.

²³ Ibid.

²⁴ Schoonvaere Q., *Belgique – Maroc, 50 années de migration. Etude démographique de la population d'origine marocaine en Belgique*, Centre de recherche en démographie et sociétés (UCL) et Centre fédéral pour l'analyse des flux migratoires, la protection des droits fondamentaux des étrangers et la lutte contre la traite des êtres humains, 2014.

la méthode des entretiens individuels²⁵ et qu'il s'agit plutôt de mettre au jour des dynamiques collectives de construction et de partage de sens²⁶, nous avons tout de même veillé à atteindre une certaine forme de représentativité des publics rencontrés. En effet, d'abord en termes d'âge des participants, l'intervalle se situe entre 16 et 25 ans avec une majorité des jeunes ayant un âge compris entre 16 et 19 ans. Ceci offre une grande diversité de profils suivant que les participants sont toujours élèves au lycée, inscrits en études supérieures ou débudent leur vie active. Ensuite, nous avons été attentifs à ce que, tant au sein des différents entretiens collectifs que dans les entretiens individuels, les garçons et les filles soient représentés de façon relativement équivalente afin d'être en mesure de déterminer si le genre influençait les réponses à certaines de nos interrogations. Enfin, nous avons multiplié le type de lieu de rencontre en organisant les entretiens tant dans des maisons de jeunes, des écoles, des structures plus axées sur le soutien scolaire, des organisations plus « communautaires » (au sens où elles sont plus directement liées à un mouvement ethnico-religieux particulier) que dans des mosquées ou encore des lieux de discussion plus informels. Pour recruter nos participants, nous avons déployé différentes stratégies : nous avons fait appel à nos propres réseaux, à ceux de nos collègues, fait appel à des personnes ressources (comme des élus locaux ou des éducateurs de rue par exemple), avons contacté un certain nombre de structures via leurs réseaux sociaux et/ou sites internet et avons noué un partenariat avec le Délégué général aux droits de l'Enfant²⁷. Celui-ci non seulement nous aidait dans le recrutement des participants mais s'assurait également que notre protocole d'enquête réponde aux critères d'un projet impliquant la participation de mineurs²⁸ (confidentialité, anonymat, respect, non instrumentalisation, etc.). L'appel aux participants n'a donc obéi à aucune forme de sélection a priori et s'est opéré de manière aléatoire dans un premier temps puis a suivi ce que l'on nomme communément en méthode qualitative l'effet « boule de neige ».

Cependant, malgré cet effort de diversification mis en œuvre dans la collecte des données, un nombre important des jeunes que nous avons rencontrés présente certaines caractéristiques communes. D'abord, la majorité des jeunes qui ont participé à notre enquête est d'origine marocaine. Cela correspond non seulement à des considérations historiques mais également démographiques. En effet, en raison des conventions bilatérales signées dans les années 1960 entre la Belgique, d'une part, et la Turquie et le Maroc, d'autre part, les migrants ou enfants de migrants issus de ces deux pays représentent les groupes les plus importants d'étrangers et de Belges d'origine étrangère à Bruxelles, la population marocaine et d'origine marocaine étant plus nombreuse que la population turque et d'origine turque. Ensuite, la très grande majorité de nos répondants est issue des deuxième et troisième générations. Par conséquent, ils disposent très majoritairement de la double nationalité. Enfin, la grande majorité des jeunes que nous avons rencontrés réside dans des quartiers situés dans le croissant pauvre de la région

²⁵ Lefebvre P., « Les apports des entretiens collectifs à l'analyse des raisonnements politiques. Composition des groupes et dynamiques discursives », *Revue française de science politique*, vol. 61, n°3, 2011, pp. 399-420.

²⁶ Roux G., Roché S., « Police et phénomènes identitaires dans les banlieues : entre ethnicité et territoire. Une étude par focus groups », *Revue française de science politique*, vol. 66, n°5, 2016, pp. 729-750.

²⁷ Plusieurs focus group ont également pu bénéficier du soutien de l'équipe d'animation de l'association *Comme Un Lundi*.

²⁸ La participation des enfants, parlons-en ! Contours et balises d'un droit de l'enfant, *Coordination des ONG pour les droits de l'enfant*, 2020, http://www.lacode.be/IMG/pdf/ETUDE_La_participation_des_enfants_parlons-en_2020-2.pdf (consulté le 24 août 2022).

bruxelloise, zone qui se situe elle-même au cœur de la ville ²⁹. Ces quartiers constituent des espaces urbains socialement dégradés concentrant diverses formes de précarité ³⁰ et témoignent du poids de la division spatiale propre à Bruxelles entre quartiers « hauts » et quartiers « bas » ayant accompagné une immigration conçue avant tout comme un apport de main-d'œuvre ³¹. D'un point de vue socio-économique, nos participants ont très majoritairement un père ouvrier actif ou inactif (chômage, invalidité, etc.) ou petit commerçant ainsi qu'une mère au foyer.

Malgré nos efforts, certains jeunes nous sont restés inaccessibles. C'est le cas par exemple des jeunes qui ne fréquentent pas les structures associatives, de ceux qui ont quitté l'école prématurément ou encore de celles et ceux issus de pays dont la communauté est numériquement beaucoup plus faible à Bruxelles (comme les Algériens, les Pakistanais ou encore les Syriens) et dont le tissu associatif est de facto très limité. C'est également le cas des jeunes fréquentant des structures religieuses plus fermées et plus difficiles d'accès dont le travail d'approche aurait débordé le temps total imparti à ce projet de recherche. Malgré ces inévitables limites, nous pensons fournir un portrait précis et nuancé d'une partie conséquente de la jeunesse musulmane bruxelloise. En effet, les entretiens collectifs offrent l'avantage de collecter un grand nombre d'informations précises sur un sujet ciblé ³². De plus, ils permettent de rendre compte de la variété des opinions sur un sujet donné et de mettre en évidence les différences de perspective entre différents types de participants ³³. Enfin, lorsqu'ils impliquent des participants aux profils variés, les entretiens collectifs donnent l'opportunité d'objectiver les facteurs associés aux opinions et aux pratiques des différents groupes d'intervenants ³⁴. Quant aux contrepoints individuels exprimés dans le cadre des entretiens semi-directifs, ils ont permis d'éclairer de façon plus précise les pratiques et les représentations qui avaient été mises en exergue lors des entretiens collectifs. Nous sommes toutefois conscients qu'il existe également des limites méthodologiques inhérentes aux entretiens collectifs. Ainsi, dans les groupes homogènes tels que nous les avons constitués dans des associations communautaires ou dans des classes par exemple, les participants se connaissent déjà et partagent un certain degré d'interconnaissance voire de complicité. Le risque est alors que toute une série de dimensions implicites ne soient pas explicitées alors qu'elles seraient intéressantes pour l'enquête ³⁵. Cependant, pour certains chercheurs le cas des groupes homogènes se rapprochent plus fortement de « l'expérience ordinaire du monde vécu » ³⁶ et seraient donc particulièrement pertinents pour l'expression d'opinions sur des questions sensibles. Un autre avantage des groupes homogènes c'est qu'ils nécessitent peu d'effort pour « briser la glace » ³⁷. Pour les groupes hétérogènes, la composition des groupes doit répondre à une double exigence : respecter le principe d'une certaine homogénéité sociale des intervenants tout en tendant vers

²⁹ A la différence de certaines villes françaises, les quartiers défavorisés sont, à Bruxelles, situés à proximité immédiate du centre-ville témoignant de son passé industriel, la « banlieue » bruxelloise étant plutôt constituée de quartiers socio-économiquement privilégiés.

³⁰ Rea A., Tripiet M., *Sociologie de la migration*, Paris, La Découverte, 2003.

³¹ Torrekens C. « Concentration des populations musulmanes et structuration de l'associatif musulman à Bruxelles », *Brussels Studies*, n°4, 2007.

³² Obradovic I., Palle C., « Comment améliorer l'attractivité d'un dispositif ciblant de jeunes consommateurs de drogues ? L'apport d'une démarche par focus groups », *Psychotropes*, vol. 18, n°2, 2012, pp. 77-100.

³³ Ibid

³⁴ Ibid

³⁵ Surel Y., *La science politique et ses méthodes*, Paris, Armand Colin, 2015.

³⁶ Lefébure P., op cit.

³⁷ Ibid.

la diversification des profils ³⁸. Nous avons explicité précédemment les stratégies mises en œuvre afin de tendre vers cette diversification. Très concrètement et de manière contradictoire avec ce qui précède, dans notre recherche certains entretiens collectifs composés de groupes homogènes ont été plus difficiles à mener, par exemple lorsque les fortes têtes d'une classe se sont montrées réfractaires à la recherche et peu loquaces, le reste du groupe ayant suivi. Et certains groupes composés de manière hétérogène ont permis d'aborder des questions très sensibles, par exemple relatives à la sexualité. L'ensemble des entretiens semi-directifs et des focus group ont été menés par une équipe de recherche diversifiée du point de vue des origines, des orientations sexuelles et des confessions religieuses. A l'issue de la collecte des données, tous les entretiens ont été intégralement retranscrits. Après une première analyse menée collectivement afin de vérifier si la positionnalité spécifique des chercheurs avaient pu (ou non) influencer sur les résultats obtenus, 22 catégories thématiques sont ressorties du corpus. Dans un deuxième temps, ces thématiques ont été recodées à l'aide de catégories conceptualisantes à la fois plus larges et plus détaillées. Nous en avons retenu cinq (discrimination ; foi et pratiques religieuses ; identité ; rapport au pays d'origine des (grands)parents et (homo)sexualité) ³⁹. Toutefois, pour des raisons essentiellement de place, nous exposerons les résultats des deux premières catégories en tentant de respecter ce qui a constitué pendant deux ans le fil conducteur largement inductif de cette recherche : un aller-retour constant entre des résultats empiriques et la littérature scientifique fournissant des cadres théoriques permettant de les expliciter au moins en partie.

La question de la discrimination : un rapport en demi-teinte

En janvier 2021, soit au moment où nous finalisons l'écriture de notre rapport de recherche, Ismaël Saïdi, ancien policier bruxellois et auteur de nombreuses pièces de théâtre et livres, avait suscité la polémique pour des propos tenus sur France Inter déplorant la victimisation des populations d'origine immigrée et de confession musulmane et estimant que la discrimination envers ces groupes demeurait une exception ⁴⁰. De fait, dans leur ensemble, les jeunes que nous avons rencontrés n'ont pas fait état d'un vécu discriminatoire massif et ne se sont pas du tout complus dans une posture victimaire. Au contraire, certains témoignent exactement du processus inverse :

Safae : « Moi personnellement jamais, jamais, jamais c'est arrivé. Ça fait 18 ans que j'habite à Bruxelles et il ne m'est jamais rien arrivé [...] de la discrimination pure et dure, je ne l'ai jamais connue. »

Ces premiers résultats s'inscrivent dans une tendance globale des populations d'origine étrangère à sous-déclarer les discriminations et ce, pour des motifs divers ⁴¹. Toutefois, au cours des échanges, de nombreux jeunes ont formulé l'idée que la discrimination pouvait être partie prenante de leur avenir, comme une hypothèse ou l'une des modalités des possibles qui

³⁸ Obradovic I., Palle C., op cit.

³⁹ Le rapport de recherche intégral est disponible ici : Bensaïd N., Torrekens C., Kavadias D., "Entre Sécularisation et Rupture. Jeunes musulmans bruxellois : pratiques, identités et croyances", Rapport de recherche, ULB/VUB, Innoviris Anticipate, 2021, <https://germe.centresphisoc.ulb.be/fr/publication/rapport-de-recherche-entre-secularisation-et-rupture-jeunes-musulmans-bruxellois> (consulté le 25 août 2022).

⁴⁰ « Ismaël Saïdi : "Il faut tendre l'oreille pour entendre le murmure de la majorité" », *France Inter*, 14 janvier 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=DnTTxykAQoQ> (consulté le 25 août 2022).

⁴¹ Simon P., « Le genre de l'islamophobie : les musulman.es face aux discriminations en France », dans Lépinard E., Sarrasin O., Gianettoni L. (dir.), *Genre et islamophobie. Discriminations, préjugés et représentations en Europe*, Lyon, ENS Editions, 2021, pp. 143-156.

s'ouvrent à eux. Ainsi, à la question de savoir si c'est difficile d'être un jeune musulman à Bruxelles, Yassine répond :

« Personnellement non mais dans d'autres contextes il peut y avoir des difficultés. Par exemple dans le contexte du travail, de la recherche d'un emploi. T'as un CV où y a écrit on va dire Ahmed ou n'importe quel prénom arabe (...) Je sais c'est classique, c'est le cliché mais on voit bien qu'Ahmed est très qualifié. Il est plus qualifié que Michel. Mais l'employeur va être plus tenté par Michel qu'Ahmed parce qu'il a un prénom arabe (...) Après, il y a des employeurs ouverts d'esprit aussi. »

Yassine ne s'enferme pas dans un discours victimaire : il reconnaît lui-même que l'exemple qu'il donne repose partiellement sur un cliché. Toutefois, son propos renvoie non pas à ce qu'il se représente être forcément son destin mais à ce qui constitue l'une de ses craintes, un risque, une éventualité à laquelle il faut se préparer. Il vient appuyer l'idée que l'égalité formelle acquise avec la nationalité et la citoyenneté ne va pas nécessairement de pair avec l'égalité réelle⁴². Les résultats du dernier Monitoring socio-économique réalisé par le Centre interfédéral pour l'égalité des chances et le ministère de l'Emploi montrent d'ailleurs que les personnes d'origine étrangère ont toujours moins de chance de trouver un emploi que les Belgo-Belges et ce même à qualification égale, pointant là une discrimination structurelle des demandeurs d'emploi d'origine étrangère sur le marché du travail⁴³. La catégorie des jeunes est également touchée, puisque, toujours selon le Monitoring socio-économique, il leur faut jusqu'à trois fois plus de temps qu'à leurs compatriotes belges pour trouver du travail. Enfin, la nature des emplois est elle aussi une source de discriminations car les personnes d'origine étrangère occupent plus souvent des emplois mal payés, précaires et/ou éprouvants physiquement. Ces discriminations s'ajoutent à celles rencontrées sur le marché du logement⁴⁴ et dans le secteur des loisirs⁴⁵. Une enquête menée sur des élèves de 24 lycées de la Région bruxelloise montre d'ailleurs que les élèves s'identifiant comme musulmans sont significativement plus nombreux à répertorier une perception d'actes discriminants dans différents secteurs de la vie collective (écoles, transports, loisirs etc.)⁴⁶.

D'ailleurs, c'est seulement au cours relativement long de l'échange que les jeunes que nous avons rencontrés ont cité des expériences de discrimination qui leur sont arrivées soit personnellement, soit à l'un de leurs proches et qui semblent égrener presque banalement leur quotidien :

⁴² Talpin J., Balazard H., Carrel M., Hadj Belgacem S., Kaya S., Purenne A., Roux G., *L'épreuve de la discrimination. Enquête dans les quartiers populaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021.

⁴³ Le taux d'emploi des personnes d'origine étrangère s'améliore mais reste à la traîne, *Centre interfédéral pour l'égalité des chances*, 11 mars 2020, <https://www.unia.be/fr/articles/le-taux-demploi-des-personnes-dorigine-etrangere-sameliore-mais-reste-a-la-traine> (consulté le 23 février 2021).

⁴⁴ Baromètre de la diversité Logement, *Centre interfédéral pour l'égalité des chances*, 2014, https://www.unia.be/files/Documenten/Publicaties_docs/barometre_de_la_diversite_logement.pdf (consulté le 23 février 2021).

⁴⁵ « Bruxelles: La discrimination en boîte de nuit dans le viseur », *DH.net*, 26 novembre 2016, <https://www.dhnet.be/regions/bruxelles/bruxelles-la-discrimination-en-boite-de-nuit-dans-le-viseur-5838c210cd70a4454c05681f> (consulté le 23 février 2021).

⁴⁶ Mansoury Babhoutak E., Kavadias D., Echeverria Vicente N. J., « Exclusion and Antisystem Attitudes: The Impact of Perceived Discrimination in Attitudes towards Democracy and the Willingness to Use Violence among Adolescents in Brussels », *Social Sciences*, vol. 9, n°10, 175, 2020.

Samira : « Y avait une prof, elle me détestait. Elle me détestait de ouf. Parce que comment dire ? Elle me donnait des sous-entendus racistes. »

Yousra : « Mais vraiment ça dépend, enfin par exemple il n'y a pas longtemps je crois juste la semaine passée, j'étais rentrée dans un magasin et en fait j'avais un bonnet. Un bonnet Lacoste, et à l'intérieur il y avait encore une étiquette donc à chaque fois que je rentrais ça sonnait. Et donc (...) je suis rentrée et le vigile il me suivait ... »

Il ressort des propos de Samira et Yousra une certaine banalisation des discriminations et/ou micro-agressions qu'elles ont vécues ce qui constitue une seconde piste explicative de leur sous-déclaration ⁴⁷. Au cours de l'échange, l'un de leurs camarades embraie :

Wassim : « Je ne pense jamais au racisme ou aux discriminations. Perso, j'en ai jamais vraiment connu. Sauf peut-être quand on me contrôle pour rien. Genre une fois j'étais posé avec une pote dans un parc et je vois une voiture de police arrive et ils viennent vers moi pas vers ma pote qui est Belge d'origine. Elle on lui a juste demandé son nom alors que moi j'ai dû montrer mes papiers et ils m'ont posé de questions genre 'qu'est-ce que tu fais ici ?' etc. ».

Les propos de Wassim sont symptomatiques de l'ensemble des propos que nous avons recueillis : il raconte l'anecdote d'un contrôle policier presque comme si elle était anodine et relevait de « l'ordinaire des quartiers » ⁴⁸ alors qu'elle pourrait être perçue comme largement traumatisante par beaucoup d'autres. Or, appréhender ces expériences comme banales peut également résulter dans l'impossibilité de les identifier comme problématiques ⁴⁹. Ces résultats sont assez similaires à la recherche de Berglund portant sur les jeunes musulmans suédois : si ceux-ci ne sont pas majoritaires à faire état d'une expérience de discrimination, une analyse attentive de leur trajectoire de vie illustre que celle-ci structure bel et bien une partie importante de leur quotidien ⁵⁰. Par rapport à ces expériences de discrimination, deux dimensions semblent être importantes. La première est constituée par le contexte international et l'identification à des événements et/ou à des personnes qui sont extérieurs aux jeunes que nous avons interviewés mais auxquels ils s'identifient. Dans ce cadre, la dégradation du débat public français et les nombreux moments islamophobes largement médiatisés par les médias mainstream mais aussi par les médias communautaires semblent jouer un rôle particulier :

Samira : « C'est comme la maman avec son enfant en France mais c'est en France, je me dis que ça ne va pas arriver en Belgique. Même si tout ce que fait la France, la Belgique recopie. »

Par ces propos, Samira illustre deux dynamiques que nous avons particulièrement rencontrées : la crainte de l'importation en Belgique de la détérioration des termes du débat public français relatif à l'insertion de l'islam, d'une part, et, d'autre part, le fait que les jeunes évoluent dans un espace de communication largement transnational ⁵¹. La deuxième dimension mobilisée dans les extraits d'entretiens qui développent la question de la discrimination est relative au

⁴⁷ Brinbaum Y., Safi M., Simon P., « Les discriminations en France : entre perception et expériences », dans Beauchemin C., Hamel P., Simon P. (dir.), *Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France*, Paris, INED, 2015, pp. 413-442.

⁴⁸ Blanchard E., « Contrôle au faciès : une cérémonie de dégradation », *Plein droit*, vol. 103, n°4, 2014, pp. 11-15.

⁴⁹ Talpin J., Balazard H., Carrel M., Hadj Belgacem S., Kaya S., Purenne A., Roux G., op cit.

⁵⁰ Berglund J., « Islamic identity and its role in the lives of young Swedish Muslims », *Contemporary Islam*, vol. 7, 2013, pp. 207-227.

⁵¹ Kibria N., « The 'new Islam' and Bangladeshi youth in Britain and the US », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 31, n°2, 2008, pp. 243-266.

contexte sécuritaire de lutte contre le terrorisme islamiste et à l'islamophobie qui teinte certaines représentations collectives et dont les démonstrations peuvent s'avérer particulièrement brutales :

Inès : « Moi un jour j'étais rentrée de vacances et j'étais bronzé. J'étais partie chercher un colis turc avec un symbole de l'islam dessus. Et quand je marchais quelqu'un m'a vu et il a crié 'terroriste' devant tout le monde. »

Najoua : « Un jour ma sœur voulait traverser sur le passage piéton et il y a une voiture qui a foncé sur elle, et la personne qui conduisait a crié 'sale musulmane'. »

De fait, les témoignages d'Inès et de Najoua nous montrent que si la majorité des jeunes que nous avons rencontrés s'identifient à l'islam (nous y reviendrons), cette identification se fait également de l'extérieur, par le regard de l'Autre et sur base de différents facteurs plus ou moins visibles (un phénotype, une apparence, un symbole, un nom, un accent, etc.), l'identité se révélant être un jeu complexe fait d'(auto)-affirmations et d'(exo)-assignations. Il est donc inévitable que le contexte troublé que nous connaissons relatif à l'insertion de l'islam dans la société belge actuellement marqué par les enjeux de la radicalisation violente et du terrorisme imprègne à son tour leurs expériences de discrimination. Ces éléments et leur potentielle conséquence sur les processus d'identification des jeunes musulmans ayant déjà été pointés de longue date dans d'autres contextes européens ⁵².

Un cas particulier pas si particulier : fichu foulard

Un autre aspect en lien avec cette question de la discrimination a également été largement abordé par les jeunes, il concerne la question du foulard. Cet axe a été mobilisé tant par les garçons que les filles. Ces dernières, lorsqu'elles le portaient, ont évoqué les stigmatisations dont elles faisaient l'objet. D'autres, qui envisagent de le mettre un jour anticipent les difficultés notamment professionnelles auxquelles elles devront faire face. Celles qui ne semblent pas prévoir de le mettre expriment une solidarité marquée pour celles qui le portent et sont rejointes en cela par les garçons qui eux aussi, s'associent aux difficultés rencontrées par leurs mères, leurs sœurs ou leurs amies. Il s'agit donc d'un fait social qui mobilise le discours de la grande majorité des jeunes que nous avons rencontrés. Lors des entretiens nous n'avons jamais orienté spontanément les échanges autour de cette question spécifique mais celle-ci est systématiquement apparue comme un point que les jeunes voulaient mettre en discussion.

Safae : « Pour travailler c'est compliqué par rapport à ça. J'ai déjà vu des filles qui se font refuser des stages, des boulots, pas à cause de leurs compétences mais parce qu'apparemment le voile ça nous bloque le cerveau. Je trouve ça dommage (...) . Je me vois personnellement porter le voile un jour aussi. J'aimerais pas qu'on me réduise simplement à ça. »

Kamal : « Indirectement ça me touche, même si c'est pas moi qui le porte. C'est pas moi qui subit cette discrimination, mais quand je vois une personne dans ma communauté qui le subit, ça m'affecte. Quand je vois une femme qui a fait des études qui peut pas réaliser son rêve, je trouve que c'est injuste. »

⁵² Hamid S., « British Muslim Young People: Facts, Features and Religious Trends », *Religion, State and Society*, vol. 39, n°2-3, 2011, pp. 247-261.

En Belgique aussi, le foulard constitue l'une des principales pierres d'achoppement du débat public relatif à l'insertion de l'islam et à ses signes visibles⁵³. Ici, à l'instar des cas étudiés par Kakpo, les jeunes soulignent combien la société renvoie, aux femmes qui portent le voile, l'image d'un espace d'exclusion et de négation de leur identité⁵⁴. Les propos que nous avons recueillis sur le foulard témoignent des « logiques antagoniques »⁵⁵ qui président à son port, entre héritage familial, acte de foi, marqueur de différenciation, marque de distinction envers les croyants de sa propre communauté religieuse voire de ses parents ou au contraire signe de loyauté communautaire dans une société non musulmane⁵⁶, passeport pour une vie sociale élargie car signe de rigueur et de piété⁵⁷, symbole de pureté⁵⁸, autant de complexités que le débat actuel sur le foulard nie. Nous avons été marqués par la place prise par les discriminations entourant les femmes voilées dans le discours des filles mêmes non voilées, pour lesquelles le foulard est souvent une question qui se pose voire un horizon plus ou moins lointain, du fait de son statut « d'obligation religieuse » confirmant par-là la place qu'il occupe dans la construction de l'orthodoxie dominante⁵⁹, mais aussi des garçons. Cela nous semble relever d'une double dynamique. Premièrement, il s'agit d'un processus d'identification collective à ce qui est devenu, pour beaucoup d'entre eux, l'archétype de l'atteinte aux droits fondamentaux des musulmanes et par extension des musulmans⁶⁰. Bayat et Herrera utilise à ce titre la notion de jeunesse musulmane en tant que catégorie visant à définir un habitus partagé et une conscience historique commune⁶¹. Ce débat presque incessant sur la place de l'islam symbolisé par plus de trente ans de polémique sur le foulard allié aux chocs moraux provoqués par les attentats ainsi qu'à d'autres processus de délibération publique vécus comme ciblant particulièrement si pas uniquement les musulmans comme l'interdiction du voile intégral ou encore l'abattage rituel⁶² viennent mettre en résonance deux des sphères de la reconnaissance évoquée par Honneth, à savoir celle de l'estime sociale et celle de l'égalité juridique⁶³. Deuxièmement, on ne peut nier l'intérêt de certains garçons dans le maintien des frontières ethniques et religieuses des rapports de genre⁶⁴. Processus qui passe notamment par le contrôle des identités musulmanes et par celui de l'expression du corps des femmes⁶⁵ et ce, dans le

⁵³ Brion F., « Des jeunes filles à sauver aux jeunes filles à mater : identité sociale et islamophobie », in Manço U. (dir.), *Voix et voies musulmanes de Belgique*, Bruxelles, FUSL, 2000, pp. 115-146.

⁵⁴ Kakpo N., *L'islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Sciences Po Les Presses, 2007.

⁵⁵ Tersigni S., « 'Prendre le foulard' : les logiques antagoniques de la revendication », *Mouvements*, vol. 30, n°5, 2003, pp. 116-122.

⁵⁶ Schmidt G., « Islamic identity formation among young Muslims: The case of Denmark, Sweden and the United States », *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 24, 2004, pp. 31-45.

⁵⁷ Tersigni S., « Foulard et Frontière : le cas des étudiantes musulmanes à l'Université Paris 8 », *Cahiers de l'Urmis*, 4 mars 1998, <http://journals.openedition.org/urmis/376> (consulté le 23 février 2021).

⁵⁸ Siraj A., « Meanings of modesty and the hijab amongst Muslim women in Glasgow, Scotland », *Gender, Place & Culture*, vol. 18, n°6, 2011, pp. 716-731.

⁵⁹ Eid P., « Balancing agency, gender and race: how do Muslim female teenagers in Quebec negotiate the social meanings embedded in the hijab? », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n°11, 2015, pp. 1902-1917.

⁶⁰ Edmunds J., « The limits of post-national citizenship: European Muslims, human rights and the hijab », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 35, n°7, 2012, pp. 1181-1199.

⁶¹ Bayat A., Herrera L., « Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North, New-York, Oxford University Press, 2010.

⁶² En 2017, deux des trois Régions belges, à savoir la Flandre et la Wallonie, ont mis fin aux dérogations existantes relatives à l'abattage rituel sans étourdissement préalable.

⁶³ Honneth, A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2013.

⁶⁴ Dwyer C., « Negotiating diasporic identities: Young british south asian muslim women », *Women's Studies International Forum*, vol. 23, n°4, 2000, pp. 475-486.

⁶⁵ Archer L., « 'Muslim Brothers, Black Lads, Traditional Asians': British Muslim Young Men's Constructions of Race, Religion and Masculinity », *Feminism & Psychology*, 2001, vol. 11, n°1, pp. 79-105.

contexte de la « crise de la masculinité »⁶⁶ comme cela a pu apparaître lors de certains échanges même si c'était très minoritaire :

Amin : « Le voile est une façon de savoir si les filles sont musulmanes. Car la prière on ne la voit pas, le voile si. »

Les jeunes filles des groupes que nous avons rencontrés ne sont d'ailleurs pas dupes et ont été nombreuses non seulement à contester les rapports de genre traditionnels parfois expérimentés dans les familles et à rappeler aux garçons que la norme religieuse de la pudeur et de la pureté les concernait également :

Karima : « J'insiste beaucoup sur le fait qu'on a tendance à orienter la question de la virginité sur les femmes, mais ça concerne aussi les hommes parce que les hommes et les femmes sont égaux. »

Saliha: « Le garçon il est moins suivi par sa famille, s'il décide de sortir parce qu'il a envie de sortir, c'est plus facile de dire "oui" à un garçon qu'à une fille, moi je trouve ça injuste. Mon petit frère il a les mêmes droits que moi, et moi j'ai les mêmes droits que lui. C'est-à-dire que s'il sort faire du sport, je sors faire du sport ».

Ces deux exemples de discours sont assez symptomatiques d'évolutions plus larges et récentes au sein « des communautés musulmanes » belges, à savoir l'auto-organisation de jeunes femmes musulmanes dans des collectifs propres comme *Kahina*, *La 5e vague*, *Imazi Reine* ou encore *Belges comme vous* qui ont lancé ensemble le mouvement #HijabisFightBack et organisé une manifestation contre les interdictions du foulard dans l'enseignement supérieur en juillet 2020⁶⁷. Si ces jeunes femmes contestent les interdictions du foulard dans l'enseignement et surtout dans l'emploi et critiquent les angles morts du « féminisme blanc », elles luttent également contre les manifestations patriarcales en intra-communautaire et renvoient dos-à-dos ces différents systèmes d'oppression. Ces développements nous éclairent sur la transformation qui s'opère pour une partie des jeunes générations musulmanes. Sur la question du foulard notamment, ceux-ci, contrairement à leurs parents de première génération qui adoptaient une attitude de réserve face au groupe majoritaire, se positionnent de plus en plus dans le registre de ce qu'Abdelmalek Sayad désignait comme le passage de la « politesse » à la « politique »⁶⁸, avec l'adoption de positions plus contestataires et une affirmation de soi dans l'espace public⁶⁹. Nous n'avons pas dans notre corpus d'information sur l'engagement potentiel de ces jeunes dans des organisations de lutte contre les discriminations. Cependant, nous rappelons que plusieurs entretiens collectifs ont été menés dans des structures communautaires qui peuvent elles-mêmes être politisées et/ou mener un travail de conscientisation de leur public via différents types d'activités. Toutefois, il nous semble clair, comme les différents extraits

⁶⁶ Hopkins P. E., « Responding to the 'crisis of masculinity': the perspectives of young Muslim men from Glasgow and Edinburgh, Scotland », *Gender, Place & Culture*, vol. 16, n°3, 2009, pp. 299-312.

⁶⁷ « Quand les femmes portant le hijab contre-attaquent », *Moustique*, non daté, <https://www.moustique.be/26291/quand-les-femmes-portant-le-hijab-contre-attaquent> (consulté le 24 février 2021).

⁶⁸ Sayad A., « Immigration et « pensée d'Etat », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°129, 1999, pp. 5-14.

⁶⁹ Ouali N., « Les rapports de domination au sein du mouvement des femmes à Bruxelles : critiques et résistances des féministes minoritaires », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 34, n°1, 2015, pp. 14-34.

d'entretiens le montrent, que les jeunes que nous avons rencontrés se sont exprimés avant tout au départ de leur propre expérience ou de celle de leurs proches.

Musulmans avant tout

La question de savoir comment les jeunes se définissaient leur a été posée au cours de tous les entretiens menés en leur compagnie. Aucune proposition prescriptive ne leur a été faite quant au type d'identification qui pouvaient être les leurs, c'est-à-dire qu'ils ont élaboré seuls la définition qu'ils et elles se faisaient d'eux-mêmes. Au cours des échanges, ces jeunes ont été nombreux à s'identifier en tant que Bruxellois, Belges ou à montrer un attachement particulier à leur quartier. Ceci étant, dans leur très grande majorité, ils et elles revendiquent également une identité en tant que musulman et musulmane et parfois c'est la seule dans laquelle ils et elles se reconnaissent :

Ibtissame : « Je vais d'abord m'identifier comme musulmane, mais pas Turque. »

Farida : « Je suis fière d'être qui je suis. Je suis fière d'être musulmane. J'ai pas peur, j'ai pas honte de dire que je suis musulmane. J'ai des convictions. Et je suis contente d'avoir ces convictions.... De réussir grâce à tout de que j'ai appris, pouvoir parler et faire comprendre aux gens que t'as beau essayer de nous cracher dessus, et bien je te répondrai »

Ces résultats sont en lien, pour le contexte belge, avec la recherche de Torrekens et Adam qui démontrait que lorsqu'elle est revendiquée, l'adhésion à l'islam des Belgo-Marocains et des Belgo-Turcs constitue une identité fière pour la grande majorité des personnes s'auto-identifiant comme musulman.e ⁷⁰. Si cette recherche portait uniquement sur des personnes majeures, elle relevait également que la catégorie des 18-25 ans n'était pas moins religieuse que les générations précédentes. Il existe par ailleurs une hypothèse très discutée dans la littérature scientifique : celle de l'existence d'une religiosité réactive en vertu de laquelle, dans le contexte d'un débat public très tendu sur les questions liées à l'insertion de l'islam dans les sociétés occidentales, la religiosité des musulmans tend à s'accroître, tant en termes d'identification que de degré de pratique religieuse. La « communauté musulmane » offrirait un espace d'identification allant au-delà des appartenances nationales, une patrie dématérialisée ⁷¹. La théorie de la religiosité réactive est une extension de celle de l'ethnicité réactive. Cette dernière a émergé au début des années 1990 aux Etats-Unis lorsque la théorie classique de l'Ecole de Chicago postulait que « l'assimilation » et l'effacement des différences culturelles qui lui était consubstantiel constituaient l'étape ultime de l'immigration et des relations inter-ethniques. Or, des travaux de recherche, notamment ceux de Glazer et Moynihan ⁷² ont montré le maintien, voire la résurgence de liens de solidarité ethnique au sein des populations immigrées, notamment d'origine européenne. Des auteurs comme Portes and Ruben ⁷³ ou encore Zhou ⁷⁴ ont alors mis en évidence l'existence d'une ethnicité réactive au sein des secondes générations d'origine immigrée dans des contextes urbains cumulant mécanismes d'hostilité, de faible

⁷⁰ Torrekens, C., Adam, I, « Pratiques religieuses des Belges de confession musulmane », *La Revue Nouvelle*, n°6, 2019.

⁷¹ Schmidt G., op cit.

⁷² Glazer N., Moynihan D. P., *Beyond the Melting Pot. The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York*, Cambridge, The MIT Press, 1992.

⁷³ Portes A., Ruben R, *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkley: University of California Press, 2001.

⁷⁴ Zhou M., « Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation », *International Migration Review*, vol. 31, n°4, 1997, pp. 975-1008.

mobilité sociale et de ségrégation. Dans une recherche portant sur plusieurs pays européens, Van Heelsum et Koomen⁷⁵ montrent combien il est déconcertant pour les secondes générations de se voir attribuer des caractéristiques ethniques qui sont typiquement celles de leurs parents, notamment lorsque ces stéréotypes sont accompagnés d'un discours public négatif sur l'immigration. La théorie de la religiosité réactive reprend donc à son compte une partie des enseignements de la thèse de l'identité ethnique réactive. En effet, selon ce courant de recherche, la pratique et l'identité religieuses des populations musulmanes se renforceraient dans un milieu hostile et constitueraient une identité distincte en réaction à l'exclusion sociale et aux expériences de discrimination. Par exemple, Connor montre que la religiosité des populations musulmanes est plus importante dans les contextes sociétaux moins accueillants par rapports aux immigrés⁷⁶. Dans le même ordre d'idées, Immerzeel et Van Tubergen mettent en évidence que l'insécurité (que celle-ci soit individuelle, économique ou contextuelle) est positivement corrélée à la religiosité⁷⁷. Ozyurt pointe quant à elle que dans un contexte alliant une population sous-qualifiée au départ et un contexte plutôt hostile (celui des Pays-Bas) à l'égard de l'immigration en général et de l'islam en particulier, ses interviewées de confession musulmane ont plus tendance à développer un discours d'incompatibilité entre leur double identité que celles interviewées aux Etats-Unis où l'immigration musulmane détient d'emblée un plus grand capital social et où le religieux ne constitue pas autant un repoussoir dans le débat public⁷⁸.

Cependant, il faut insister sur le fait que, dans nos données, cette identité musulmane vécue comme forte, importante et fière n'est en aucun cas formulée comme étant en opposition ou en conflictualité par rapport à celle des autres et n'est pas non plus exclusive d'autres identités revendiquées simultanément, ce qui avait été montré par une recherche antérieure⁷⁹ et par une recherche récente portant sur les quartiers populaires français⁸⁰. D'ailleurs, les jeunes ne sont pas passifs dans leur rapport à la connaissance religieuse. Ils développent une curiosité vis-à-vis des grandes questions que soulève leur appartenance à la religion qui s'accompagne d'un souhait réel de s'approprier leur foi. Ce processus semble donc prendre la forme d'un assemblage tant des apprentissages hérités de la socialisation primaire (la famille principalement⁸¹) que de ceux acquis dans la multitude des socialisations secondaires et qui sont incarnées par les cours de religion, les discours des imams, les discussions avec leurs pairs et leurs recherches personnelles dans les livres ou sur internet :

Wassim : « Genre avant, il y a un an et demi comme ça, j'avais quinze ans, seize ans. Enfin depuis l'âge de mes onze ans à mes seize ans on va dire, je pratiquais à mort. J'allais à la mosquée avec mon beau-père tous les vendredis (...) je priais tout le temps, je faisais mes

⁷⁵ Van Heelsum A., Koomen M., « Ascription and identity. Differences between first and second generation Moroccans in the way ascription influences religious, national and ethnic group identification », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 42, n°2, 2015, pp. 277-291.

⁷⁶ Connor P., « Contexts of immigrant receptivity and immigrant religious outcomes: the case of Muslims in Western Europe », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 33, n°3, 2010, pp. 376-403.

⁷⁷ Immerzeel T., Van Tubergen, F., « Religion as Reassurance? Testing the Insecurity Theory in 26 European Countries », *European Sociological Review*, vol. 29, n°2, 2013, pp. 359-372.

⁷⁸ Ozyurt S., « Negotiating Multiple Identities, Constructing Western-Muslim Selves in the Netherlands and the United States », *Political Psychology*, 34: 2013, pp. 239-263.

⁷⁹ Torrekens, C., Adam, I, op cit.

⁸⁰ Talpin J., Balazard H., Carrel M., Hadj Belgacem S., Kaya S., Purenne A., Roux G., *L'épreuve de la discrimination. Enquête dans les quartiers populaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021.

⁸¹ Minganti P., « Becoming a 'Practising' Muslim – Reflections on Gender, Racism and Religious Identity Among Women in a Swedish Muslim Youth Organisation », *Elore*, vol. 15, n°1, 2008.

ablutions, je jeunais. Mais genre depuis un an, un an et demi, je prie mais genre pas tout le temps. Des fois, ça me passe pas dans la tête, je sais pas comment dire (...)

Alia : « Franchement, moi je trouve que trouver des moments pour soi c'est génial et si je peux faire ma prière, même si à la mosquée c'est cool, c'est encore mieux chez moi parce que j'suis toute seule et que je peux vraiment me focaliser sur moi et sur ma liaison que j'ai avec Dieu. Et c'est ça que je trouve magnifique dans la religion, c'est que c'est entre toi et Dieu et c'est personne d'autre... tu fais tes propres choix. »

Abdel : « Un vrai musulman entre guillemets, il doit avoir un esprit critique parce que pour garder la foi faut aussi douter de cette foi. »

Ces extraits d'entretiens corroborent l'analyse d'Hafez⁸² qui souligne qu'en découvrant l'islam, les jeunes musulmans qui sont nés en Europe, contestent la vision de leurs parents qui ont pour la plupart acquis un islam culturel. Les jeunes cherchent ainsi une vision plus universaliste de la religion, une version « pure » et « vraie » de l'islam⁸³. L'identité musulmane peut alors faciliter une prise de distance critique tant envers la société d'insertion qu'à l'égard des pratiques culturelles et ethniques des parents⁸⁴. Les jeunes mettent alors en place une réflexivité par rapport à leurs pratiques et leurs représentations religieuses qui donne à son tour lieu à des processus d'hybridation et d'individualisation qui indiquent les dynamiques d'assimilation aux normes des sociétés européennes où le « soi » est plus acquis et construit qu'hérité⁸⁵. Il s'agit là pour nous de quelque chose de plus fort qu'une simple stratégie de présentation de soi visant à minimiser le risque de critique⁸⁶, le religieux étant décrit comme choisi plutôt que comme imposé par les parents. Ces attitudes réflexives peuvent d'ailleurs entraîner les jeunes que nous avons rencontrés à questionner les normes et les injonctions religieuses qui leur ont été transmises :

Abdel : « Quand j'allais à la mosquée et bien moi ça sert à rien de me parler d'enfer, de punition, machin, ça marche pas (...) Parce que moi j'aime bien les discours où y a quand même une miséricorde, un pardon derrière ou une deuxième chance... Pas offrir comme ça au public un visage où Dieu il est dur, il est méchant (...) Par exemple dessiner, c'est interdit (...). Mais si moi je sais le faire, c'est que c'est pas pour rien. Dans le sens où (...) c'est Dieu qui m'a donné ce don. Pourquoi il me le donnerait pour me dire juste après que c'est interdit ? C'est pas logique. »

Léa : « Je ne fréquente pas la mosquée. Moi je me suis souvent posé des questions par rapport à la religion d'un point de vue féministe. Et donc assez souvent quand on vient me dire un truc de religieux assez sexiste, je leur explique déjà de un il y a une histoire derrière ça donc il faut quand même aller chercher l'histoire et de deux qu'il n'y a rien du tout qui est écrit dans le Coran par rapport à cette question (...) Je ne prie pas et j'ai arrêté de jeûner pour des raisons médicales. Je me sens musulmane mais non pratiquante. »

⁸² Hafez, Farid, « Whose Austria? Muslim Youth Challenge Nativist and Closed Notions of Austrian Identity », *Anthropology of the Middle East*, vol. 12, n°1, 2017, pp. 38-51.

⁸³ Schmidt G., op cit.

⁸⁴ Ryan L., « 'Islam does not change': young people narrating negotiations of religion and identity », *Journal of Youth Studies*, vol. 17, n°4, 2014, pp. 446-460.

⁸⁵ Ozyurt S., op cit.

⁸⁶ Schmidt G., op cit.

On le voit ce retour réflexif sur leur foi ne mène pas forcément à une diminution de celle-ci et n'entraîne pas nécessairement l'arrêt de la pratique religieuse voire son rejet. L'individualisation doit avant tout se concevoir comme la réappropriation d'un rapport direct et personnel avec Dieu et comme une recherche de sens qui se distingue d'une pratique « mécanique » effectuée par mimétisme des parents et/ou des groupes de pairs. Cependant, il faut suivre les remarques de Altglas ⁸⁷, d'une part, qui montre que le bricolage et les phénomènes d'hybridations ne s'agencent pas de n'importe quelle manière et que tout n'est pas approprié ni « hybridable » ainsi que les conclusions de Pędziwiatr ⁸⁸, d'autre part, qui insiste sur le fait que toutes les normes religieuses ne sont pas négociées de la même manière ni dans la même ampleur et que certaines ne sont parfois ni questionnées, ni rejetées. Ainsi, des discours plus « normés » marquant le refus de ces processus de bricolage sont également apparus, même s'ils ont été plus minoritaires dans l'ensemble des entretiens :

Farhad : « Pour moi la religion c'est déjà de croire, de croire en elle. Et une religion en fait, il y a des règles. Et oui, les règles, elles ne sont pas là pour rien. »

Nicolas, converti : « En fait être musulman, c'est un tout. On ne peut pas faire une partie. »

Dans cette contribution, nous avons tenté de dresser un portrait tout en complexité et en nuance de la jeunesse musulmane bruxelloise en tenant compte de ses aspirations et de la manière dont elle s'identifie dans une société qui la voit souvent plutôt comme une source de problème potentiel que comme une ressource. Si nos données ne nous permettent pas véritablement de trancher le débat scientifique autour de l'existence d'une religiosité réactive, nos résultats indiquent toutefois que la discrimination fait partie de la carte mentale des jeunes que nous avons interrogés, que celle-ci soit due à des expériences personnelles ou familiales ou qu'elle résulte de l'identification à un groupe perçu comme bafoué dans ses libertés fondamentales, en particulier dans le libre exercice public de sa religion. Nos données montrent également qu'une identification forte en tant que musulman n'est très majoritairement pas vécue sur le mode de la conflictualité ou de la rupture avec le reste de la société et n'est d'ailleurs pas exclusive d'autres types d'identifications simultanément revendiquées en tant que Belges ou bruxellois, par exemple. Enfin, nous avons illustré les processus de réflexivité, d'appropriation et d'individualisation du croire ainsi que de négociation voire de contournement de certaines normes religieuses en cours au sein de la jeunesse musulmane bruxelloise. Cette réflexivité s'inscrit dans la recherche d'un islam authentique, tantôt débarrassé de ses superstitions culturelles, tantôt de ses interprétations patriarcales, et compatible avec le mode de vie occidental de ces jeunes. Ces différents processus d'identification et d'individualisation ne sont pas exempts de tensions et de contradictions nous poussant à réfléchir davantage sur les stratégies de présentation et de négociation du « moi » qui doivent constamment prendre en compte l'intersection complexe et constante du poids des héritages familiaux, des injonctions du groupe, des dynamiques sociétales plus larges, des effets du débat public et des capacités d'appropriation propres aux individus ⁸⁹. En tout état de cause, ceci nous rappelle qu'il est

⁸⁷ Altglas V., « 'Bricolage': reclaiming a conceptual tool », *Culture and Religion*, vol. 15, n°4, 2014, pp. 474-493.

⁸⁸ Pędziwiatr K., « How progressive is 'Progressive Islam'? The limits of the Religious Individualization of the European Muslim Elites », *Social Compass*, Vol. 58, No. 2, 2011, pp. 214-222.

⁸⁹ Franceschelli M, O'Brien M., « 'Being modern and modest': South Asian young British Muslims negotiating multiple influences on their identity », *Ethnicities*, 2015, vol. 15, n°5, pp. 696-714.

impératif, comme nous l'enjoignent Villechaise et Bucaille, de ne pas figer les individus dans leurs appartenances, en omettant de voir l'ambivalence et la volatilité qui les constituent⁹⁰.

⁹⁰ Villechaise A., Bucaille L., « Jeunes femmes musulmanes. Lutter contre la domination *via* l'islam », dans Bucaille L., Villechaise A. (dir.), *Désirs d'Islam. Portraits d'une minorité religieuse en France*, Paris, Les Presses de Science Po, 2020, pp. 131-169.