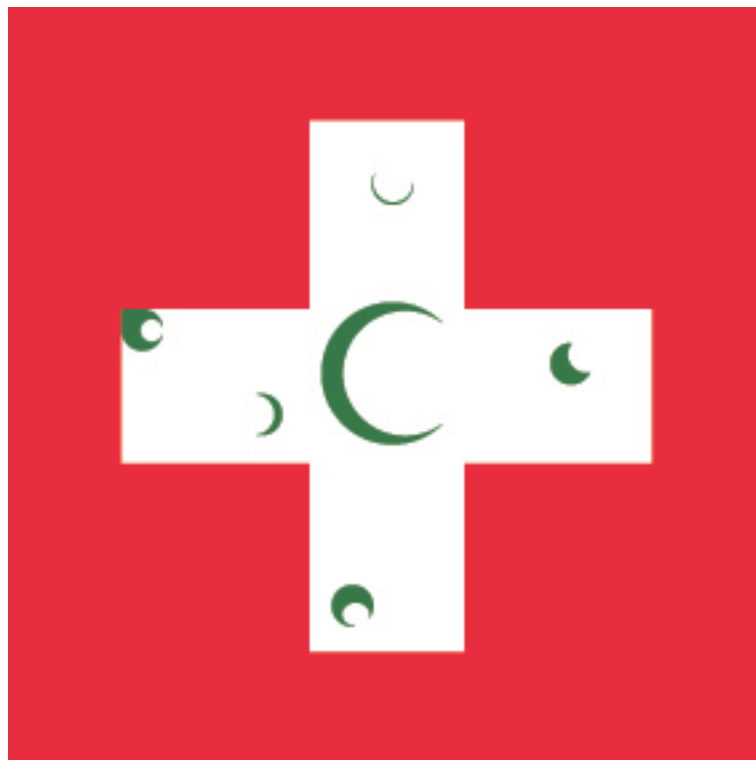


Noura TALAL

« A chacune son islam » : Réflexion anthropologique sur l'articulation d'une catégorie identitaire



Mémoire de licence en ethnologie
16 septembre 2008
Directrice du mémoire : Madame Janine Dahinden
Membre du jury: Madame Ellen Hertz

Table des matières

Remerciements	p.IV
Avant-propos	p.V
Introduction	p.VI
I. Choix et mise en place du terrain	p.1
I.1.1 Questions de départ.....	p.1
I.1.2 But initial et dispositif du terrain	p.2
I.1.3 Pourquoi des femmes?	p.3
I.1.4 Une démarche qualitative.....	p.4
II. Le terrain : un parcours méthodologique et épistémologique	p.6
II.1 Première étape du terrain : « la phase exploratoire »	p.6
II.1.1 Prise de contact avec les deux premières femmes	p.7
II.1.2 <i>Emina, Cumba, Amal, Nadia</i> et <i>Hilmat</i> : « cartes d'identité ».....	p.8
II.1.3 Déroulement du premier entretien : « le récit de vie »	p.14
Bilan de la première étape du terrain	p.16
II.2 Considérations théoriques	p.17
II.2.1 Remise en question des catégories analytiques	p.18
II.2.2 Les acteurs sociaux face aux catégories analytiques	p.19
II.2.3 Conclusions.....	p.21
II.3 Deuxième étape du terrain : les récits de vie et observations	p.21
II.3.1 Quelques refus	p.22
II.3.2 Prise de contact avec les trois dernières femmes	p.24
II.3.3 Déroulement du premier entretien : « le récit de vie »	p.25
II.3.4 En parallèle : <i>Cumba</i> et <i>Emina</i>	p.27
Bilan de la deuxième étape du terrain	p.29
II.4 Une étape clé : la retranscription	p.30
II.4.1 Regard critique sur la méthodologie des entretiens	p.30
II.4.2 Première analyse des données : constats théoriques	p.33
II.4.3 Conclusion : redéfinition de l'objet d'étude	p.35

III. *Les données ethnographiques : les discours de cinq femmes « musulmanes »* p.39

III.1 **Méthodologie d'analyse des données ethnographiques** p.39

III.1.1 Définition et principes clés de la *grounded theory* p.39

III.1.2 Statut des données p.40

III.2 **Un concept éclairant : l'ethnicité** p.42

III.3 **Analyse des discours d'Emina, Cumba, Amal, Nadia et Hilmat** p.48

III.3.1 La notion d'attribution catégorielle : « le récit de vie » p.49

III.3.2 La notion de frontières ethniques: p.57

a.) *Dichotomie « Nous/Eux »* p.58

b.) *Le maintien et l'élargissement des frontières lors du ramadan :
la question des interactions* p.62

c.) *Le ramadan en contexte migratoire ou l'expression du maintien
des frontières* p.70

d.) *Le ramadan comme moyen d'exprimer son appartenance
aux « musulmans »* p.76

III.3.3 La notion de saillance : p.77

a.) *La mise en relief dépend des situations d'interactions* p.78

b.) *La mise en relief exprimée par des signes vestimentaires* p.80

c.) *Le sens d'une situation dépend de la mise en relief choisie* p.82

d.) *La prière comme signe visible de mise en relief de
l'identité« musulmane »* p.82

III.3.4 Conclusion intermédiaire :

« C'est quoi pour toi une bonne musulmane ? » p.84

Conclusion p.88

Bibliographie p.90

Annexes p.95

Remerciements

Mes remerciements s'adressent en premier lieu à « mes cinq femmes », comme j'aime chaleureusement les appeler, sans lesquelles la réalisation de ce travail n'aurait pu se faire. Je tiens à les remercier tout particulièrement pour leur disponibilité, leur gentillesse et leur patience lors des entretiens et des moments passés en leur compagnie.

Merci à Janine Dahinden, ma directrice de mémoire, pour ses conseils éclairés, ainsi qu'à Alain Mueller, assistant en ethnologie, pour ses encouragements et ses suggestions avisées.

Merci à Monica et Jacques, ainsi qu'à Virginie pour m'avoir mise en contact avec Cumba, Amel et Hilmat.

Merci à Séverine pour ses suggestions de lectures et à Christina pour l'illustration de la page titre.

Finalement, je tiens à remercier chaleureusement mon compagnon, Lucas, qui m'a encouragée et soutenue tout au long de cette recherche.

Avant-propos

C'est durant un séjour d'une année à Damas, effectué dans le cadre de mes études en arabe, qu'ont émergé les pistes de réflexion et les questionnements à l'origine de ce présent travail. Endossant pour la première fois le statut de migrante, j'ai été confrontée aux représentations et stéréotypes liés à ce statut particulier. Au-delà des situations parfois loufoques que cela impliquait, cette expérience unique m'a conduite à m'interroger plus globalement sur les problématiques relatives au statut de migrant.

A mon retour, j'ai eu la chance de pouvoir assister à un cours donné par le professeur Janine Dahinden qui portait sur les processus de migration et d'étudier ce phénomène dans une perspective anthropologique. Tout en abordant, lors de ce cours, les concepts-clés et les questions centrales relatives au domaine de la migration, je réfléchissais à un éventuel sujet de mémoire. A cette époque, j'avais dans l'idée de faire une typologie de femmes migrantes musulmanes vivant à Genève. Cette démarche reflétait l'état d'esprit dans lequel j'étais à mon retour de Syrie : je reproduisais une grille de lecture et de compréhension catégorisantes dont j'avais moi-même fait l'objet en tant que migrante.

Appelée à faire mes examens en arabe, puis à réfléchir aux différents sujets pour la licence en ethnologie, j'ai mis mon projet de mémoire de côté. Durant cette période, les travaux et examens que j'ai effectués m'ont permis, d'une part, d'acquérir de nouveaux outils conceptuels me permettant de nuancer mes réflexions et, d'autre part, d'être plus critique quant à l'utilisation des « catégories ».

Ce cheminement constitue l'étape initiale d'une démarche réflexive qui a progressivement donné forme à ce travail de mémoire.

Introduction

« (...) due to the sometimes dramatic events in the Islamic world, such as the revolution in Iran, the assassination of the Egyptian president Sadat and more recently the Rushdie affair, Turks, Moroccans and other migrants from Islamic countries were “discovered” as Muslims. A new category emerged: “Muslim migrants”. For the sake of policy, people with entirely different backgrounds were lumped together under the heading “Muslim culture”» (Sunier, 1995: 72).

Bien que ces propos ne soient pas récents, ils sont encore valables aujourd’hui. Nous sommes en effet régulièrement confrontés, dans les médias ou les discours politiques, à la « question des étrangers » qui « posent problème » et, plus encore aux dénominations dont ils font l’objet. C’est ainsi qu’on parle, par exemple, des « musulmans ». Mais d’un point de vue anthropologique, cette désignation est problématique à plusieurs égards. Premièrement, les processus de catégorisation des migrants et les catégories qui en résultent, outre leur fonction de simplifier et de rendre l’environnement social intelligible à l’individu, ont pour conséquence d’inscrire le migrant dans un système de classement qui, par son caractère normatif et prescriptif, le situe par rapport à autrui mais aussi institue ce qui le différencie (Poglia Miletì, 2000 :5). C’est ce que les sciences sociales appellent les processus d’essentialisation, de naturalisation ou de réification des identités.

Deuxièmement, quelle pertinence pouvons-nous accorder à la catégorie « musulmans », alors que la définition même de « religion » est problématique ? Comme l’explique Weber (1995) à juste titre, il est difficile de définir la religion et de dire ce qu’elle « est ». Mais, il est plus pertinent de s’atteler à étudier les conditions et les effets d’une espèce particulière de façon d’agir. Dans cette perspective, le chercheur doit porter une attention particulière à l’analyse de la diversité des comportements religieux issus des expériences subjectives, des

représentations et des objectifs de chaque individu (Weber, 1995 :14) : A ce titre, la catégorie « musulmans » semble poser problème car, en tant que terme générique, elle néglige la dimension individuelle de chaque migrant.

Cette catégorie soulève aussi la question du sens et de l'utilisation du concept d'« identité » qui, pour reprendre Brubaker (2004): « tends to mean too much (when understood in a strong sense), too little (when understood in a weak sense), or nothing at all (because of its sheer ambiguity) » (Brubaker, 2004: 28).

Dans ce travail, je me propose de présenter une réflexion anthropologique sur la pertinence de la catégorie migratoire « musulmans » qui s'est construite à partir de données issues d'entretiens individuels et d'observations menés avec cinq femmes « musulmanes » migrantes résidant à Genève.

Comme tout ethnologue, en débutant le terrain, je me suis équipée de définitions provisoires pour me lancer dans une première campagne de recueil et d'interprétation des données, méthode préconisée par Durkheim (Maître, 1997 : 127). Mais je ne savais pas réellement par quels moyens je pourrais illustrer toute la non pertinence de la catégorie « musulmans ». C'est ainsi que le terrain est devenu non seulement un moyen de récolter des données, mais aussi un sinueux parcours réflexif sur, à la fois, ma position de chercheur, les sources théoriques et l'objet d'étude dans son ensemble.

J'ai choisi de refléter cela dans la structure de ce travail qui s'articule entre deux pôles majeurs: le terrain en tant que parcours méthodologique et épistémologique et, l'analyse des données empiriques. Le premier est destiné à présenter « l'installation de la posture du chercheur » caractérisée par un mouvement de va-et-vient entre le terrain, le sens commun et les sources théoriques dont les « musulmans » font l'objet. En parallèle de ces aspects, il a également pour but de rendre compte de l'évolution de ma réflexion quant à la construction de la recherche. Le deuxième pôle, quant à lui, est une analyse des discours et pratiques de mes interlocutrices qui illustrent la manière dont chacune d'elles activent, utilisent ou se réapproprient la catégorie identitaire :

« musulmans » et c'est à la lumière du concept d'« ethnicité » que ces discours ont été étudiés.

Ce travail privilégie donc l'étude du point de vue émique en donnant la parole aux acteurs sociaux, sujets des processus de catégorisation. Il ne se veut pas documentaire, dans le sens où il n'a pas pour objectif de répondre à la question : « qui sont les « musulmans » ? », mais plutôt d'amener le lecteur à être plus critique et réflexif quant à l'utilisation des catégories.

I. Choix et mise en place du terrain

I.1.1 Questions de départ

Un constat personnel est à l'origine de mes questions de départ : les médias¹ tels que la télévision, la radio ou encore les journaux, abordent régulièrement depuis plusieurs années et plus particulièrement depuis le 11 septembre 2001, les questions liées à une certaine catégorie de migrants : « les musulmans »². A ce sujet, de nombreux articles ont paru aux titres très évocateurs comme « Pour en finir avec la grande peur de l'islam. Carrés confessionnels, foulard, pouvons-nous vivre avec les revendications des communautés musulmanes ? Et où sont passées nos valeurs ? » (*Le Temps*, le 31 décembre 2004) ou encore « Islam et Occident : le choc des représentations » (*Philosophie magazine*, octobre-novembre 2006)³. Face à ce constat, mon intérêt s'est alors porté non pas sur les problématiques relatives à ces migrants, mais plutôt sur la pertinence de la catégorie « musulmans ». En effet, pouvons-nous parler de « musulmans » et que cela signifie-t-il ? Cette catégorie est-elle pertinente ? Comment cette catégorie de migrants, si elle existe, s'identifie ? Ou encore, quels sont les enjeux qui se profilent derrière ce discours ? Ce sont, dans un premier temps, quelques-unes des questions principales que je me suis posées au regard de ce discours médiatique qui présuppose que la « religion » occupe un rôle prépondérant dans la vie d'un « musulman »⁴. Perplexe face à ce discours, j'ai cherché à savoir comment cette catégorie de migrants était analysée dans la littérature scientifique. J'ai donc commencé par chercher des articles traitant des « musulmans » en Europe et plus particulièrement en Suisse. A ce titre, j'ai lu entre autres un article de Pfaff-Czarnecka intitulé « Migration et flexibilité. La recherche de solutions aux

¹ Je fais principalement références aux médias suisses romands.

² J'ai pris le parti d'utiliser des guillemets car je pars du principe que ce terme est problématique.

³ cf. annexes articles de journaux.

⁴ Nous pouvons mettre en parallèle cette appréhension des « musulmans » avec une des définitions de l'« identité » formulée par Brubaker (2004) : « Understood as a core aspect of (individual or collective) selfhood or as a fundamental condition of social being, "identity" is invoked to point to something allegedly *deep, basic, abiding, or foundational*. This is distinguished from more superficial, accidental, fleeting or contingent aspects or attributes of the self and is understood as something to be valued, cultivated, supported, recognized and preserved. »

revendications des minorités religieuses en Suisse » paru en 2002. Dans cet article, l'auteur étudie les « musulmans » en tant que minorité religieuse en s'intéressant à leurs revendications puis aux changements sociaux qui en résultent en Suisse. Elle parvient à la conclusion que la structure juridique des institutions suisses semble réussir à faire face à ce nouveau type de revendications. Dans une perspective presque similaire, l'ouvrage intitulé « Etat et religion en Suisse. Lutte pour la reconnaissance, formes de la reconnaissance » de Cattacin, Reto Famos, Duttwiler et Mahnig paru en 2003, étudie quelle place les personnes d'autres communautés religieuses en Suisse ont, ou devraient avoir dans la société, et quelle place cette société leur donne ou leur concède. Afin d'illustrer leur propos, les auteurs prennent l'exemple de la communauté musulmane qui, en Suisse et pour reprendre leurs termes, « est confrontée à une multitude de problèmes difficiles à résoudre, voire insurmontables comme la question des cimetières » (Cattacin, Reto Famos, Duttwiler et Mahnig, 2003 : 35).

Ces lectures, entre autres, m'ont apporté un éclairage sur les différentes revendications des « musulmans » en Suisse. Toutefois, elles ne m'ont pas fourni de pistes de réflexion quant à la pertinence de la catégorie « musulmans », sujet au centre de mes premières interrogations.

I.1.2 But initial et dispositif du terrain

Après avoir énoncé mes questions de départ, j'avais clairement la volonté de mener un terrain qui me permettrait de déconstruire la catégorie « musulmans » présentée dans le discours médiatique comme homogène⁵, postulat selon moi trop réducteur.

Pour y parvenir, j'ai choisi de mener des entretiens individuels⁶ afin de donner la parole aux migrants et plus particulièrement aux femmes migrantes

⁵ Notion explicitée dans la partie II.2 *Considérations théoriques*.

⁶ Le terrain s'est principalement construit autour de trois entretiens menés avec chacune d'entre elles : un entretien « récit de vie », un entretien thématique sur le ramadan et un « entretien vérificateur ». Le premier avait pour objectif de faire connaissance en abordant leur trajectoire migratoire, le second d'obtenir des informations sur la pratique d'un rite propre à l'islam et le dernier, d'éclaircir certains propos ou faits observés.

« musulmanes », sujets muets de ce discours catégorisant. Cependant, il me fallait décider à quel type de migrantes j'allais m'adresser et dans quel cadre. J'avais constaté, dans les quelques lectures que j'avais faites avant d'aborder le terrain, que les « musulmans » sont souvent étudiés en tant que communauté et que les études laissent peu de place à la dimension individuelle. J'ai donc décidé de privilégier le discours des individus plutôt que celui de membres ou représentants d'une association ou d'un groupe « musulman » quel qu'il soit⁷. Ce choix avait pour but d'éviter de se retrouver face à des personnes tenant un discours de nature politique ou militante propre à leur groupe ou association. Je n'ai également pas choisi d'interroger des migrantes en situation illégale car cela sous-tend un ensemble de problématiques que je ne souhaite pas aborder dans le cadre de ce travail.

En parallèle des entretiens individuels, j'ai effectué quelques observations dans le but de percevoir comment la « religion » se manifeste dans les actions et interactions de mes interlocutrices. Au cours de ces observations, j'ai tenu « un carnet de notes » dans lequel j'ai inscrit mes observations, mes réflexions ainsi que mes questionnements. Je n'ai jamais pris de notes pendant mes observations, mais toujours après, dans le but de prendre part au mieux à leurs activités.

En ce qui concerne la question du lieu, elle ne s'est pas véritablement posée : en effet la ville de Genève où je réside, souvent caractérisée par sa population multiculturelle, me semblait être tout à fait appropriée.

I.1.3 Pourquoi des femmes ?

La décision d'interroger des femmes s'est présentée à moi comme une évidence pour plusieurs raisons. Premièrement, dans la plupart des débats médiatiques portant sur les migrants « musulmans », la présence des femmes est souvent sous-représentée. Et, lorsque celles-ci sont sollicitées, c'est soit pour défendre le port du voile, soit pour représenter la voix de féministes musulmanes,

⁷ Tels que, par exemple, l'Association des Femmes Musulmanes ou le Centre islamique (tous les deux basés à Genève).

positionnements qui selon moi ne peuvent être considérés comme majoritaires⁸. D'autre part, j'ai constaté que dans les médias et les discours politiques ayant pour sujet les migrants « musulmans », il est régulièrement question du statut particulier de la femme caractérisé par le port du voile souvent présenté comme une des composantes majeures de la religion « musulmane ». Le voile suscite d'ailleurs de vifs débats au sein des médias et des discours politiques qui l'analysent comme un signe de soumission de la femme à l'égard de l'homme ou encore comme une pratique qui s'oppose « aux respects des valeurs forgées par nos débats démocratiques. » (*L'Hebdo*, le 9 décembre 2004).⁹ Cette présentation de la femme « musulmane » migrante dans le discours médiatique me semblait problématique et peu réflexive. En effet, durant mes études en ethnologie, notamment grâce aux cours que j'ai suivis et à mes différentes lectures, j'ai appris à être critique et à construire mes raisonnements à partir de comparaisons entre différents points de vue, ce qui ne me semblait pas être le cas avec les représentations de la femme « musulmane » migrante dans les médias. Mon but n'était pas de revendiquer le droit à la parole de ces femmes mais de tenter, par l'intermédiaire d'une recherche empirique menée dans une perspective anthropologique, d'avoir une réflexion sur leur discours et leur pratique.

Finalement, j'ai également choisi d'interroger des femmes par commodité. Je pensais que dans le cadre d'une recherche portant sur un sujet relatif à la vie privée, le fait d'être du même sexe que mes interlocutrices pourrait faciliter une certaine proximité avec elles.

I.1.4. Une démarche qualitative

Au début de mon terrain, lors de la « phase exploratoire », j'ai conduit des entretiens individuels avec deux femmes. Puis j'ai élargi le nombre à cinq dans le but d'avoir la plus grande diversité de discours et de pratiques dans lesquels se

⁸ A ce titre, nous pouvons par exemple citer la présence récurrente dans les médias de Nadia Karmous, présidente de l'Association culturelle des femmes musulmanes de Suisse fondée en 1992 et qui défend un islam rigoureux.

⁹ Propos tenus par Chantal Tauxe, journaliste à *L'Hebdo* qui s'oppose au port du voile en Suisse. Cf. annexes articles de journaux.

manifeste la religion musulmane. A ce titre, j'ai également décidé de choisir des femmes « musulmanes » d'origines diverses, aspect souvent négligé dans les médias qui associe généralement les « musulmans » au monde arabe. Cela est à comprendre dans une perspective qualitative et non quantitative, mon but n'étant pas de former un échantillon. Ma démarche est effectivement incompatible avec l'échantillonnage tel que Becker le définit : « une entreprise scientifique s'efforçant de découvrir quelque chose qui puisse s'appliquer à *toutes les choses* d'un certain type en étudiant *quelques exemples*, le résultat de cette étude étant, comme on dit « généralisable » à tous les membres de cette classe de choses » (Becker, 2002 : 118).¹⁰ Il complète ces propos en ajoutant que la constitution d'échantillons a pour but la persuasion, et non la recherche ou l'étude, aspect qui s'oppose clairement à mon objectif de remise en question de la catégorie « musulmans ». C'est pourquoi, je préfère parler de cas singuliers pour qualifier les cinq femmes qui sont au centre de ce travail. Dans cette perspective, leurs discours m'ont servi de point de départ pour faire ressortir des concepts et notions propre à l'anthropologie. Lors des premiers entretiens, je n'avais pas d'attentes quant aux réponses formulées. En effet, au début de mon terrain, ne sachant pas encore comment interroger la pertinence d'une catégorie telle que les « musulmans », je souhaitais privilégier dans un premier temps le fait de les laisser s'exprimer le plus librement possible sur leur récit de vie, en espérant ainsi voir émerger quels sont les domaines¹¹ où la « religion » se manifeste.

¹⁰ Becker compare également l'échantillonnage à la forme rhétorique de la synecdoque qui consiste à prendre une partie pour le tout.

¹¹ Par ce terme, j'entends le fait d'identifier, d'une part, des thèmes comme la famille, les amis, la profession, l'éducation, l'amour, les rites, etc... et, d'autre part, des lieux comme un lieu de rencontre, de travail ou de loisirs.

II. Le terrain : un parcours méthodologique et épistémologique

La deuxième partie de ce travail a pour but de retracer quelles ont été les étapes clés de mon terrain tant dans l'évolution de ma réflexion que dans le développement et l'affinement de mes outils méthodologiques. En effet, avant d'aborder l'étude des données ethnographiques, il me semble indispensable de rendre compte de mon parcours méthodologique et épistémologique pour deux raisons principales. Premièrement, cela me permettra d'exposer à quel point le sens commun, les ambiguïtés et les questionnements qui entourent la question des catégories migratoires et plus particulièrement des « musulmans » aujourd'hui en Suisse, comme dans d'autres pays industrialisés, ont influencé ma réflexion et par conséquent mon terrain. Deuxièmement, en retraçant le déroulement de mon terrain, première étape de toute étude ethnologique sur laquelle les chercheurs font d'ailleurs souvent l'impasse, je pourrai expliquer les modalités de construction des données.

II.1 Première étape du terrain: la « phase exploratoire »

Après m'être intéressée dans un premier temps au discours des médias, puis avoir lu des articles scientifiques sur la migration « musulmane » en Suisse et en Europe, j'ai décidé de me « lancer » dans mon terrain en débutant par une phase exploratoire. Cette dernière avait pour objectif de me familiariser au préalable avec la vie quotidienne des acteurs sociaux. C'est dans cette perspective que j'ai choisi de débiter mon terrain par un type d'entretien narratif, à savoir le récit de vie.

Cela m'a permis, d'une part, de faire connaissance avec mes interlocutrices et, d'autre part, d'être attentive à la structure de leur récit, ainsi qu'aux thèmes abordés et plus particulièrement à ceux liés à la « religion ». D'autre part, comme le souligne Rosenthal (2007), ce type d'entretien conduit le chercheur lors de l'analyse à envisager plusieurs pistes de réflexion : « The important thing is to

formulate not only one hypothesis, but all the hypotheses that are possible at the time of consideration and might explain the phenomenon » (Rosenthal, 2007 : 54). A ce titre, le récit de vie comme « entrée » sur le terrain était tout particulièrement adapté étant donné que je ne savais pas encore quelle place la « religion » occupe dans la vie de mes interlocutrices et comment leurs discours pourraient me permettre de déconstruire la catégorie « musulmans ». De plus, il présente l'avantage d'éviter de reproduire un discours sur les catégories en laissant s'exprimer le plus librement les acteurs sociaux.

C'est ainsi que, parée d'une grande curiosité, j'ai entamé la phase exploratoire. Les premiers entretiens ont eu lieu en mars 2007 et les derniers en février 2008. La période entre mars et octobre 2007 correspond à la phase exploratoire.

II.1.1 Prise de contact avec les deux premières femmes

Dans un premier temps, il m'a fallu trouver des femmes « musulmanes » migrantes qui accepteraient d'être interrogées dans la cadre d'un travail académique. Cette démarche ne s'est pas avérée difficile, du moins dans la phase exploratoire¹². En effet, je suis entrée facilement en contact avec deux femmes par l'intermédiaire de connaissances¹³. Dans un premier temps, mes connaissances leur ont expliqué dans les grandes lignes qui j'étais et ce que je faisais¹⁴ puis, leur ont proposé de me rencontrer. A mon tour, je les ai vues et à partir du moment où elles ont accepté de participer à la recherche, les entretiens ont pu débuter.

La première femme que j'ai rencontrée se nomme Emina¹⁵. Elle était à l'époque étudiante dans une école privée où je travaillais comme professeur de français. Dans ce contexte, il m'a été facile de rentrer en contact avec elle et de lui

¹² Lire à ce sujet la partie 1.4.1 dans laquelle j'expose les difficultés rencontrées dans la recherche des trois autres interlocutrices.

¹³ Je tiens à préciser que les connaissances qui m'ont mise en contact avec ces femmes ne sont pas musulmanes et n'ont pas une connaissance particulière de cette religion.

¹⁴ Cela consistait à leur expliquer que j'étais étudiante en ethnologie et que je cherchais des femmes « musulmanes » migrantes à interroger pour mon travail de fin d'études.

¹⁵ Afin de garantir leur anonymat, les prénoms de mes cinq interlocutrices sont fictifs. Ils ont été choisis à ma demande par leur soin.

expliquer directement l'objet de mon étude. La deuxième femme s'appelle Cumba. J'ai fait sa connaissance par l'intermédiaire de ma belle-famille qui entretient de bonnes relations d'amitié avec elle. Il m'a semblé primordial de passer par l'intermédiaire de personnes en lesquelles ces femmes avaient confiance afin qu'elles acceptent de me rencontrer. Dans le cas d'Emina, je pense que le fait de me connaître en tant que professeur a joué un rôle indéniable. Je tiens également à préciser que je ne connaissais au préalable aucune des femmes que j'ai interrogées. Elles n'ont d'ailleurs pas de liens entre elles, à l'exception de deux qui sont voisines.

J'aurais pu interroger des femmes « musulmanes » de mon entourage, mais je n'ai pas fait ce choix pour deux raisons. Premièrement, je souhaitais avoir une certaine distance avec elles. Je n'entends pas par le terme « distance » le fait d'être froide, mais l'importance d'établir une relation qui s'inscrit dans un travail académique. Deuxièmement, je pense qu'il est plus facile de parler de sujets relatifs à sa vie privée à quelqu'un d'inconnu qu'on ne côtoie pas souvent et qui se doit de garantir l'anonymat des personnes interrogées, plutôt qu'à quelqu'un de son entourage. Je me propose maintenant de présenter Emina et Cumba ainsi que les trois autres femmes que j'ai rencontrées par la suite.

II.1.2 Emina, Cumba, Amal, Nadia et Hilmat : « cartes d'identité »

L'objectif principal des « cartes d'identité » est, pour reprendre les termes d'Olivier de Sardan (2003), de « donner à entendre » et « à voir » mes interlocutrices, dans le premier cas, par des extraits d'entretiens tirés des récits de vie et, dans le second, par des descriptions renvoyant à des observations¹⁶.

En complément, quelques éléments relatifs à leur statut de migrante sont mentionnés comme leur nationalité et la durée d'installation à Genève. Cependant, le but de ces « cartes d'identité » n'est pas de dresser un portrait complet de ces

¹⁶ Par les extraits d'entretiens choisis, je présente délibérément une certaine facette de ces femmes sans apporter aucune explication. Par conséquent, je laisse donc pour l'instant au lecteur libre interprétation.

femmes, ni de les situer sur « une échelle de la croyance »¹⁷, mais tout simplement de les présenter de manière succincte. Elles apparaissent selon l'ordre chronologique dans lequel j'ai fait leur connaissance.

Emina est bosniaque. Elle a 29 ans, elle est mariée, sans enfants. Elle habite à Genève depuis 2 ans. Elle effectue un master en architecture à l'école d'ingénieurs.

«...C'était cool ce chemin pour deux ans. En fait, tu imagines quand .. tu es dans un nouvel environnement, > tu penses que tu n'arrives jamais. J'ai étudié pour obtenir quelque chose et maintenant je suis encore étudiante (rires)... »

« ...J'ai rien de différent des autres : je ne mange pas de porc, c'est seulement ça ! Mais il faut croire, avoir quelqu'un, un dieu, peu importe comment tu l'appelles... »

Lors du premier entretien, Emina m'a expliqué sa rencontre avec son futur mari bosniaque durant des vacances en Croatie. Cette rencontre amoureuse l'a conduite à venir le visiter à Genève où il réside, puis, par la suite, à venir s'y installer définitivement. Quitter sa famille, ses amis et son travail à Sarajevo n'a pas été une décision facile à prendre. Mais, comme elle me l'a raconté, elle est contente du parcours qu'elle a effectué depuis son arrivée (apprentissage du français, puis entrée à l'école d'ingénieurs en Master).

A plusieurs reprises, j'ai été invitée à manger chez elle avec son mari. A cette occasion, ils m'ont montré et expliqué ce qu'étaient les nombreux objets bosniaques présents dans leur salon dont certains ont été achetés au marché aux puces. J'ai également remarqué la présence d'un Coran dans la bibliothèque du salon.

Quant à leur cuisine, c'est en rigolant qu'ils m'ont fait remarqué la carte de la Suisse avec le nom des cantons accrochée sur leur frigo.

Cela a donné lieu à une discussion sur leur passion pour la moto qui les amène à découvrir de nombreuses régions de la Suisse.

¹⁷ J'entends par cette expression l'idée de définir une femme musulmane en tant que pratiquante ou non, perspective peu pertinente selon moi car elle demanderait en premier lieu à être définie.

Cumba est sénégalaise et possède un passeport suisse. Elle a 36 ans, elle est mariée, a 3 enfants et habite à Genève depuis 12 ans. Elle vend de l'artisanat sénégalais sur un marché.

«...Je vois des gens : je pense que c'est ça qui m'a donné la force de tenir en Suisse. Ca m'a beaucoup aidé ce boulot. »

« ...Quelque chose qui m'avait choquée, en tant que musulmane quand je suis venue les premiers jours : les gens qui s'embrassent, j'étais mal à l'aise et les chiens qui sont beaucoup plus importants que les personnes ! »

Cumba m'a fait part lors du premier entretien de sa rencontre avec son futur mari en vacances au Sénégal et, plus particulièrement, de ses impressions à son arrivée à Genève. Pour reprendre ses termes, c'était « *bizarre* », elle avait l'impression que personne ne communiquait. A ce moment, elle a réalisé toute l'importance d'avoir fait des études et de pouvoir se débrouiller en lisant les panneaux. En effet, comme elle me l'a expliqué, il y a des gens qui n'ont pas la chance d'aller à l'école au Sénégal. Puis, nous avons plus longuement parlé de son travail sur le marché qu'elle a trouvé à la suite d'une annonce. A partir de ce moment, elle s'est fait beaucoup d'amis qui viennent aujourd'hui encore régulièrement la voir à son stand ou l'aider quand elle fait traiteur pour des fêtes.

A ce titre, j'ai passé plusieurs matinées au stand de Cumba en présence de quelques-uns de ses amis. Cela nous a permis de beaucoup bavarder au sujet de son activité professionnelle à propos de laquelle elle dit : « *Le marché, j'en ai besoin, c'est ma thérapie !* ». D'autre part, nous avons aussi parlé de son choix de porter des habits traditionnels sénégalais lorsqu'elle est au marché, tandis que le reste du temps, elle est plutôt en pantalon ou en jeans.

Quant à son appartement, j'ai pu y remarquer beaucoup de sculptures à priori sénégalaises ou « africaines », ainsi qu'un Coran bien en évidence dans le salon.

Il y avait aussi des photos au mur avec elle et des membres de sa famille au Sénégal en habits traditionnels.

Amal est algérienne et possède un passeport suisse et français. Elle a 45 ans, elle est mariée, a 3 enfants et habite à Genève depuis 17 ans. Elle travaille dans l'enseignement à l'école primaire.

« ...Il (son mari) a tout fait pour m'épouser : il s'est fait musulman. C'était la seule condition : je n'aurais pas pu faire ma vie autrement ! »

« ...La seule chose qui fait que je sois là : c'est vraiment une rencontre amoureuse. Jamais j'aurais pensé une seule seconde m'installer ici. Ce n'était pas un rêve. »

Lors du premier entretien, Amal a longuement abordé sa rencontre avec son futur mari qui eut lieu lors d'une visite chez sa sœur à Genève : *« Tout a basculé dans ma vie à cause d'une personne. Ce n'est pas quelque chose que j'ai cherché, demandé, je n'ai pas choisi, c'est une histoire d'amour. »* Toutefois, en le rencontrant, elle ne pensait pas que cette histoire pourrait fonctionner. Elle avait une vie établie à Alger et n'avait pas dans l'idée de venir s'installer en Europe et d'épouser un non musulman. Pourtant, c'est ce qui s'est passé car comme elle l'a exprimé : *« On se plaisait beaucoup trop pour que ce soit anodin ! »* C'est ainsi que son futur mari s'est convertit à l'islam et qu'ils se sont mariés en Algérie avant de revenir à Genève. Dans la suite de l'entretien, nous avons aussi parlé de ses enfants et je l'ai interrogée sur leur pratique de la « religion ». Elle m'a expliqué : *« Ils sont musulmans, ils ne pratiquent pas c'est light, mais déjà ils ne parlent pas la langue ! »*

Tous les entretiens ont eu lieu dans son appartement, mais chaque fois dans des pièces différentes en fonction de la présence de ses enfants ou de son mari. Le premier entretien s'est déroulé dans la chambre de sa fille où j'ai remarqué un Coran dans la bibliothèque, le suivant dans le salon et le dernier dans la cuisine.

En plus des entretiens, nous sommes allées à un spectacle de danse et à une pièce de théâtre. Pour l'un des spectacles, nous avons fixé rendez-vous chez elle afin de nous y rendre ensemble.

A cette occasion, j'ai pu faire la connaissance de son mari et de sa fille. Puis, avant la représentation, au bar du théâtre, nous avons bavardé et échangé quelques commentaires amusants dont un sur une limonade artisanale que nous avons commandée et, qui nous rappelait les boissons au goût chimique du Maghreb !

Nadia est marocaine et possède un passeport suisse. Elle a 43 ans, elle est mariée, a 3 enfants et habite à Genève depuis 17 ans. Elle est aide soignante dans un établissement médico-social destiné aux personnes en fin de vie.

« ... Je n'ai pas changé ma façon de vivre. Je suis toujours la même : Nadia comme elle était au Maroc. Il n'y a pas de différence. »

(En parlant de problèmes rencontrés sur son lieu de travail avec ses collègues) *« ...Le responsable les a crus. Mais vous savez il y a toujours un dieu, il ne faut pas avoir peur, il y a toujours une justice... »*

Lors du premier entretien, Nadia a commencé par m'expliquer que c'est sa meilleure amie récemment mariée qui lui a proposé de venir la visiter à Genève. Puis en discutant et réfléchissant avec son amie, elle s'est dit *« Pourquoi je ne tenterai pas ma chance ici ?! »*. C'est ainsi qu'elle s'est installée pour quelques temps chez son amie, puis chez le frère de celle-ci qui pouvait la loger. Ensuite, elle a enchaîné différents boulots : ménage, garde d'enfants, travail dans un pressing et aide à la maison d'une personne malade. Puis, elle a fini par trouver un travail d'aide soignante dans un établissement hospitalier, activité qu'elle exerce encore aujourd'hui. Mais les débuts n'ont pas été faciles, certains collègues se sont montrés désagréables : *« C'était l'horreur : je rentrais, je pleurais ! »*. Cela s'est heureusement arrangé par la suite et aujourd'hui Samira apprécie beaucoup son travail. Ensuite, nous avons parlé de son mari qu'elle a rencontré lors de vacances au Maroc, puis qui l'a rejoint à Genève.

Tous les entretiens ont eu lieu chez elle et, à chaque fois, autour d'un thé à la menthe dans le salon caractérisé par un ameublement de style marocain. Dans cette pièce, il y avait un Coran en évidence et le seul tableau au mur représentait des versets du Coran.

J'ai également eu la possibilité de voir Nadia sur son lieu de travail pendant une pause dont nous avons profité pour discuter dans une salle réservée au personnel. Nous avons principalement abordé le fait qu'elle ne peut porter le voile durant son travail. Je suis aussi allée à la patinoire avec elle et ses enfants avec qui elle parle toujours en arabe.

A ce titre, en grondant un peu l'un d'eux, elle lui a dit : « *Tu ne comprends plus l'arabe ?! Tu as peut-être le passeport suisse, mais n'oublie pas d'où tu viens, tu es marocain !* ».

Hilmat est comorienne et possède un passeport suisse. Elle a 34 ans, elle est mariée sans enfants et habite à Genève depuis 16 ans. Elle est secrétaire.

(En parlant de sa sœur résidant à Genève qui après un accouchement difficile souhaitait qu'elle vienne l'aider) « *...Elle m'a proposé de venir l'aider quelque temps. Comme ça n'allait pas à l'école, je pouvais venir faire autre chose ici entre temps, puis rentrer aux Comores. C'était pas prévu que j'allais rester ici !* »

(Toujours à propos de sa sœur) « *...J'avais trouvé du travail. Elle m'a dit si tu vas faire ce travail, rends-moi les clés et ne reviens jamais ! Elle a pris mes affaires et les a jetées dehors en plein ramadan.* »

Hilmat a débuté le premier entretien en m'expliquant qu'au départ, elle est venue à Genève pour aider sa sœur qui venait de faire un accouchement difficile. Il n'était pas prévu qu'elle reste. De plus, elle n'était pas bien : « *J'imaginai autre chose de l'Europe !* » Mais sa sœur l'a persuadée de rester et elle a commencé des cours de secrétariat. Mais au bout de sept ans passés chez elle rythmés par l'éducation de ses neveux et par l'entretien de la maison, elle a décidé de chercher

son propre appartement et de trouver un travail, afin d'être plus indépendante. Malheureusement, sa sœur n'a pas apprécié cette décision et l'a violemment mise à la porte en jetant ses affaires dehors. Puis nous avons parlé de sa rencontre avec son futur mari arrangé par son cousin et de la cérémonie qu'elle a qualifiée de mariage « à l'ancienne ».

Tous les entretiens ont eu lieu dans son appartement. A chaque fois, elle était vêtue d'habits traditionnels comoriens et après les entretiens, nous mangions et buvions des spécialités des Comores préparées par son mari. Cela se passait dans le salon où quelques objets à priori des Comores ornaient la pièce. Il y avait aussi deux Corans dans la bibliothèque.

En dehors des entretiens, nous nous sommes vues à deux reprises : une fois pour aller « faire les soldes » dans un grand magasin et, une autre fois, pour manger ensemble lors de sa pause de midi. Cela a donné lieu à des discussions plus informelles sur, par exemple, la visite d'un cousin chez elle ou encore l'éventualité d'un déménagement à Zürich où résidait auparavant son mari.

II.1.3 Déroulement du premier entretien : « le récit de vie »

Avant de débiter le premier entretien avec Emina, puis Cumba, je leur ai expliqué le but de celui-ci. Toutefois, dans mes explications, je suis restée vague en soulignant que mon intérêt principal portait sur leur vie quotidienne en tant que « musulmane » à Genève. Je leur ai aussi fait part du fait que je n'avais pas encore une problématique définie, mais principalement comme point de départ la curiosité de les écouter.

J'ai également précisé que je souhaitais, tout en leur garantissant l'anonymat, enregistrer les entretiens afin d'éviter de prendre des notes et d'être ainsi moins réceptive à leurs paroles. Cette modalité a été acceptée par elles sans difficulté.

Lors de ces explications, Emina tout comme Cumba m'ont invitée à les tutoyer, ce que j'ai naturellement fait avec plaisir d'autant plus que cela a favorisé une relation détendue et amicale lors des entretiens.

Pour le premier entretien¹⁸ « récit de vie », un lieu public tel qu'un café me semblait le plus approprié par son caractère neutre. D'ailleurs, en leur demandant où elles souhaitaient qu'on fasse le premier entretien, elles m'ont proposé un café. A cette période, je n'aurais pas encore osé leur demander de faire les entretiens chez elles de peur d'être trop indiscrete ; pourtant, comme je l'expliquerai ultérieurement leur domicile s'est révélé être un lieu plus adapté. C'est donc dans le cadre public d'un café qu'ont débuté ces premiers entretiens.

J'avais préparé quelques questions¹⁹ clés sous forme de thèmes à aborder que je pouvais ajuster en fonction de leur récit. Ce ne fut pas un exercice facile car il me fallait, tout en écoutant ce qu'elles me racontaient, garder à l'esprit que je devais les conduire par des questions ou des remarques à m'expliquer dans les grandes lignes leur parcours depuis leur enfance dans leur pays d'origine jusqu'à leur quotidien aujourd'hui à Genève. En résumé, mon objectif principal était, dans un premier temps, de savoir d'où elles viennent, comment elles sont arrivées à Genève et quel est l'environnement dans lequel elles vivent, puis, en parallèle, de percevoir si la « religion » est mentionnée dans leurs propos.

En outre, pour la fin de l'entretien, j'avais préparé une question provocatrice²⁰ qui m'a permis de les faire parler de leur « religion » : « *Si on vous avait dit que pour pouvoir venir habiter à Genève, vous deviez apprendre le français et vous convertir au protestantisme, auriez-vous accepté ?* »

La réponse de Cumba et Emina fut clairement négative en ce qui concerne la conversion et favorable pour l'apprentissage du français.

¹⁸ Chaque fois qu'il est question d' « entretiens » dans ce travail, il s'agit de conversations enregistrées ponctuées de questions plus ou moins précises selon les entretiens. Pour plus de détails, cf. annexes grilles d'entretiens.

¹⁹ Cf. annexes grilles d'entretiens numéro 1.

²⁰ Cette question s'inscrit dans les méthodes issues du courant sociologique qu'est l'ethnométhodologie apparu dans les années 60 aux Etats-Unis et dont les travaux d'Harold Garfinkel en sont les principaux précurseurs. La méthode que j'ai utilisée ici est celle du *breaching* qui consiste à « déranger » nos routines afin de faire apparaître l'arrière-fond moral des activités communes. Voir à ce propos Coulon (2002) et Lallement (1993) dont les références complètes se trouvent dans la bibliographie.

Cumba : (au sujet de la religion) *«Je suis en phase avec moi-même. Ce serait une trahison pour moi, parce que j’y crois à ma religion... »*

Emina : *«Non, je ne peux pas changer de religion, c’est moi. Comment je vais changer de religion, ça va rester avec moi... »*

Ces paroles traduisent déjà, d’une part, le fait qu’elles se définissent comme « musulmanes » et d’autre part, comment elles l’expriment d’un point de vue individuel, aspect auquel je n’étais pas encore suffisamment attentive lors de la phase exploratoire.

De manière générale, l’entretien de Cumba et celui d’Emina ont été très différents tant dans la forme que dans le fond. Effectivement, chacune d’elles avait son histoire propre et sa manière à elle de la raconter.

Bilan de la première étape du terrain

Durant la phase exploratoire, pour compléter les récits de vie et par souci de créer une relation de confiance avec elles, je les ai rencontrées à plusieurs reprises. Dans le cas d’Emina, nous nous sommes souvent vues à l’école où j’étais professeure et elle, étudiante, et nous sommes allées quelques fois manger ensemble. Lors de ces discussions qui n’étaient pas enregistrées, j’ai eu l’occasion de la questionner sur ses activités afin de voir s’il m’était possible de l’« observer » dans son quotidien. Quant à Cumba, j’ai eu la chance par son travail sur les marchés de passer beaucoup de temps avec elle à son stand. De plus, suite à une fête sénégalaise à laquelle elle avait participé, j’ai fait un entretien à ce sujet. Cet entretien dont le but initial était de l’interroger sur le déroulement de cette fête à laquelle j’avais assisté, s’est transformé en questions sur sa pratique de l’islam en évoquant par exemple le ramadan ou le pèlerinage à la Mecque :

Noura : *« C’est quand le ramadan ? »*

Cumba : *« ... (Elle hésite). Mais je sais que dans deux ans c’est l’été, comment je vais faire avec mes jus ?! J’aime bien la religion, mais il faut que je gagne ma*

vie, alors je dois faire comment ? Est-ce que je dois faire le ramadan et ne pas voir si mon gingembre est bon ? Je dois aussi vendre aux gens... »

Ces propos montrent que, bien que Cumba se définisse comme musulmane, elle accorde une grande importance au contexte (ici professionnel) dans la conduite ou non de pratiques liées à sa « religion ».

A cette époque, face à ces propos, je n'ai uniquement retenu le fait qu'elle ne pouvait pas faire le ramadan et que, par conséquent, ce sujet ne présentait donc plus d'intérêt. En effet, je ne comprenais pas encore toute l'importance de ce type de discours dans le cadre de ma réflexion sur la catégorie « musulmans ». C'est l'évolution du terrain, les différents questionnements ainsi que les lectures théoriques qui me conduiront à analyser ce type de discours dans une autre perspective.

II.2 Considérations théoriques

Après la phase exploratoire, j'ai décidé de prendre contact avec le professeur Janine Dahinden qui est devenue ma directrice de mémoire et qui, par conséquent, m'a conseillé des articles à lire afin d'affiner ma problématique.

En débutant ces lectures, j'espérais, en premier lieu, mieux comprendre la nature du discours théorique à l'origine des catégories migratoires telles qu'elles sont employées dans les médias car, comme le mentionne Arfaoui (2004): « ...il y a toujours une relation entre la place d'un objet d'étude dans la hiérarchie sociale et son statut scientifique » (Arfaoui, 2004 : 268). Je pensais que cela me permettrait ainsi de savoir comment les « catégories » en tant qu'outil d'analyse et de réflexion sont définies par les chercheurs en sciences sociales. D'autre part, j'espérais aussi que ces lectures théoriques pourraient m'aider à trouver des moyens²¹ pertinents pour questionner la catégorie « musulmans » sur le terrain.

²¹ A la fin de la phase exploratoire, mis à part l'entretien « récit de vie », je ne savais pas encore quel autre type d'entretien ou observation je pourrais conduire afin de déconstruire la catégorie « musulmans ». C'est pourquoi, j'espérais que ces lectures me fourniraient de nouveaux outils méthodologiques.

II.2.1 Remise en question des catégories analytiques

Mon attention s'est en premier lieu focalisée sur un article de Brubaker, intitulé « *Ethnicity without groups* » paru en 2004. L'auteur débute son article par une remise en question du concept de « group » régulièrement employé en sciences sociales.

Il dit à ce sujet: « "Group" functions as a seemingly unproblematic, taken-for-granted concept, apparently in no need of particular scrutiny or explication. As a result, we tend to take for granted not only the concept "group" but also "groups"-the putative things-in-the-world to which the concept refers » (Brubaker, 2004 : 34). Il insiste sur la nécessité de rompre avec le concept de « group » qui conduit à analyser le monde social et culturel pour reprendre ses termes, comme un ensemble de catégories sociales, ethniques ou raciales auxquelles sont associées des actions et des intérêts particuliers. Il parle de « commonsense groupism » pour qualifier cette tendance à réifier et essentialiser²² les groupes. C'est pourquoi, il invite les chercheurs à s'interroger sur les moyens et les conditions par lesquels, cette pratique de réification et d'essentialisation des groupes fonctionne, plutôt que sur les groupes eux-mêmes.

A la lecture de cet auteur, j'ai compris que le discours médiatique sur les « musulmans » est une manifestation de cette tendance à réifier et essentialiser des groupes. Nous ne pouvons donc parler des « musulmans » sans s'interroger au préalable sur le sens et la définition d'une telle catégorie. Cette posture analytique rejoint aussi ma volonté de départ de ne pas mener un terrain ayant pour but de présenter les caractéristiques de femmes « musulmanes » migrantes car une telle démarche aurait eu pour effet de reproduire le discours réifiant et essentialiste des catégories.

²² A ce titre, nous pouvons citer un article de Grillo (2003) intitulé « *Cultural essentialism and cultural anxiety* » qui analyse l'utilisation récurrente du terme de "culture" et plus particulièrement des versions essentialistes de ce terme dans les discours médiatique et politique sur les migrants. L'auteur parle d'essentialisme culturel qu'il définit en ces termes: « A system of belief grounded in a conception of human beings as "cultural" (and under certain conditions territorial and national) subjects, i.e. bearers of a culture, located within a bounded world, which defines them and differentiates them from others » (Grillo, 2003:158).

C'est également dans une perspective non essentialiste des catégories que Peek (2005) a analysé l'identité religieuse auprès d'un groupe de musulmans américains de seconde génération. Contrairement aux idées véhiculées dans les médias, les discours politiques ou encore le sens commun, il insiste sur le fait que l'identité religieuse est loin d'être statique : « *Contrary to earlier understandings of identity as fixed and immutable, today identity is more often considered an evolving process of "becoming" rather than simply "being". Individual identity can shift over time, due to personal experiences and larger social changes* » (Peek, 2005: 217). Sa démarche souligne le fait qu'on ne peut étudier les processus identitaires d'un individu sans prendre en considération de nombreux facteurs.

L'analyse de cet auteur fait écho à l'une des mes premières hypothèses : nous ne pouvons parler des « musulmans » comme d'un tout « homogène » sans prendre en considération le contexte géographique, économique ou encore politique dans lequel ils évoluent.

II.2.2 Les acteurs sociaux face aux catégories analytiques

Dans une perspective presque similaire à Brubaker, Poglià Miletì soulève le fait que « Les catégories et les noms que l'on utilise pour identifier les individus migrants, loin d'être anodins, sont chargés de fortes significations symboliques, sociales et affectives » (Poglià Miletì, 2000 : 3). Elle traite, au-delà de la construction des catégories, des effets de celles-ci sur les acteurs sociaux en soulignant le fait qu'elles définissent souvent la position et le rôle d'un individu dans une société. A ce titre, elle soulève l'importance, dans toute recherche portant sur les migrants, d'être attentif aux questions à poser, dans quel domaine elles s'inscrivent et particulièrement sur les différents effets qu'elles peuvent provoquer à l'égard des personnes questionnées. A ce propos, l'auteur dit : « Les stratégies adoptées en réponse au phénomène de la catégorisation sociale dépendent du « contexte thématiques du discours » dont les éléments déterminants sont : la situation imaginaire inscrite dans l'interaction verbale ; les acteurs supposés

(individus, institutions, etc...); la place que le locuteur estime occuper dans cette situation et les différentes catégories nominales » (Poglia Mileti, 2000 : 31). Au vu de ces propos, il me faudrait donc garder à l'esprit, dans la suite du terrain, que mon sujet implique de nombreux stéréotypes et représentations et, que, par conséquent, il me faudrait porter une attention toute particulière à la formulation des questions et aux effets de celles-ci.

Sur la question des entretiens, l'article de Wimmer intitulé « Etrangers établis et outsiders indigènes. Formation des catégories sociales et réseaux de relations dans trois quartiers d'immigrants » paru en 2003, m'a également rendu attentif à certains aspects comme le fait que les acteurs sociaux peuvent établir ou non des dichotomies suivant les catégories discutées. Par exemple, lorsqu'il est question de catégories comme la profession, les réactions ne sont pas les mêmes que face à des catégories telle que la « religion ». En effet, dans le cas des « musulmans », il faut garder à l'esprit que cette catégorie sous-tend, actuellement en Suisse dans le discours médiatique, un certain nombre de connotations péjoratives. Cela peut, par conséquent, conduire les acteurs sociaux à se distancer dans leurs discours, des connotations négatives :

Cumba : « *Moi je ne suis pas d'accord que les gens viennent et qu'ils ne s'intègrent pas.* » (entretien « récit de vie »).

L'auteur souligne aussi l'importance d'analyser la manière dont les immigrants perçoivent eux-mêmes les différences culturelles et les stratégies qu'ils adoptent en matière de constitution des groupes.

De manière générale, les auteurs cités précédemment ont tous en commun de décrire, à travers leurs différentes analyses, une certaine dynamique des acteurs sociaux, tant au niveau de leurs interactions que de leurs discours, à l'égard des catégories analytiques dont ils font l'objet.

II.2.3 Conclusions

Au-delà de leur richesse analytique, ces lectures m'ont conduite à affiner le cadre théorique et méthodologique de mon travail. Au niveau du cadre théorique, j'ai compris qu'il ne fallait pas que je me perde dans l'étude de ce que Baumann (1997) nomme « the dominant discourse » et qui correspond dans le cadre de ce travail au discours des médias. L'auteur utilise cette expression pour qualifier un nouveau type de discours politique portant sur les communautés ethniques et issu d'une définition concrète du terme « culture ». Dans ce contexte, contrairement aux anthropologues, « la culture » n'est pas considérée comme une abstraction et un outil purement analytique: « It has to be "filled with traits" – that is, specified as a substantive heritage that is normative, predictive of individuals' behaviour, and ultimately a cause of "why" those who "have" it behave as they do » (Baumann, 1997: 212).

Après ces considérations théoriques, j'ai choisi de focaliser mon attention sur les outils d'analyse employés dans l'étude des catégories migratoires. Ce sujet me semblait intéressant car soulevant de nombreux débats en anthropologie sur des notions et concepts problématiques tels que l, la naturalisation, l'ethnicité ou encore la culture. D'un point de vue méthodologique, je pensais opter pour une démarche déductive qui me conduirait dans un premier temps à choisir une notion ou un concept problématique lié à la catégorisation dans les sciences sociales, comme l'essentialisme par exemple et, dans un deuxième temps, à l'illustrer par des extraits d'entretiens. Mais l'évolution de mon terrain et de ma réflexion m'ont conduit à procéder différemment, point sur lequel je reviendrai dans la partie intitulée « Une étape clé : la retranscription ».

II.3 Deuxième étape du terrain : les récits de vie et observations

Ce détour théorique a été fort utile car il m'a aidé à recadrer ma pensée en adoptant une démarche moins militante et plus anthropologique, ce qui m'a

conduit à me distancer des discours médiatique et politique à l'origine de ma réflexion.

II.3.1 Quelques refus

Je suis donc retournée sur mon terrain en novembre 2007 à la recherche de trois autres migrantes « musulmanes » résidant à Genève. Je m'étais fixée de terminer le terrain fin février 2008. N'ayant pas rencontré de difficultés pour trouver Emina et Cumba, je pensais qu'il en serait de même pour les trois autres femmes. Malheureusement, ce ne fut pas le cas.

Une des premières difficultés a résidé dans la prise de contact qui s'est faite par téléphone contrairement à Emina et Cumba que j'avais directement rencontrées. Se présenter et exposer l'objet d'un travail académique sans avoir l'interlocutrice en face n'a pas été chose facile. C'est pourquoi, j'ai proposé à chaque interlocutrice un rendez-vous, d'une part, afin qu'on se rencontre et d'autre part, afin de lui expliquer plus clairement le déroulement envisagé du terrain. Je précisais à chaque fois que ce rendez-vous ne les engageait pas à accepter de participer à mon travail.

C'est ainsi que je suis rentrée en contact avec une femme albanaise qui n'est pas venue à notre premier rendez-vous car elle l'avait oublié. Je l'ai donc rappelée et nous avons fixé un nouveau rendez-vous lors duquel j'ai compris qu'elle ne se sentait pas concernée par ma recherche. En effet, elle m'a expliqué que, bien qu'elle se déclare musulmane, elle n'est pas pratiquante et n'a « pas beaucoup de choses à dire sur sa religion ». Nous en sommes donc restées là.

Ensuite, une connaissance m'a transmis le téléphone et l'e-mail d'une voisine marocaine à priori d'accord de me rencontrer. J'ai choisi de lui écrire un e-mail, plutôt que de l'appeler afin d'avoir l'opportunité d'expliquer au mieux qui je suis et le but de mon travail. Quelques jours après lui avoir écrit, elle m'a téléphoné pour me dire, sans que je puisse lui proposer un rendez-vous, que cela ne l'intéressait pas.

Ne désespérant pas de trouver des interlocutrices, j'ai poursuivi mes recherches en sollicitant davantage mes connaissances. C'est ainsi que je suis entrée en contact avec une jeune femme soudanaise et égyptienne. Cependant, celle-ci étant née à Genève, elle ne correspondait pas au type d'interlocutrices que je cherchais. Je l'ai quand même rencontrée afin de voir avec elle si sa mère égyptienne migrante accepterait de participer à mon travail. Malheureusement, celle-ci ne parlant pas français, je ne pouvais l'interroger car j'avais fait le choix d'avoir des interlocutrices s'exprimant dans cette langue²³. Toutefois, cette rencontre non enregistrée a donné lieu à une discussion intéressante que j'ai retranscrite partiellement sous forme de notes.

Puis, une autre connaissance m'a mis en contact avec la mère afghane d'une amie en me donnant son téléphone. Comme pour les précédentes interlocutrices, après avoir brièvement présenter mon objet d'étude, nous avons convenu d'un rendez-vous sur son lieu de travail, à savoir un kiosque. Lors de ce rendez-vous très surprenant, j'ai seulement eu la possibilité de lui dire qui j'étais car elle n'a pas décroché l'oreille de son téléphone. Après vingt minutes d'attente face à une personne plongée dans une discussion téléphonique, j'en ai conclu qu'elle n'était pas intéressée par mon travail...

Malgré le résultat peu fructueux de ces contacts, ils ont mis en avant de nouveaux éléments relatifs à ma problématique dont j'ai pris compte dans la suite de la recherche d'interlocutrices. Par exemple, dans le cas de la femme albanaise, j'avais relevé, d'une part, qu'elle ne comprenait pas vraiment le sens d'une discipline telle que l'ethnologie et que, d'autre part, elle ne se sentait pas représentative d'une femme « musulmane ». A ce titre, je savais dorénavant qu'il me fallait être plus persuasive quant à mon sujet en le présentant comme une possibilité de faire avancer les recherches sur les migrants. J'avais aussi compris la nécessité d'insister sur le fait que je ne cherche pas des femmes « musulmanes »

²³ Je me dois de préciser que toutes mes interlocutrices ont appris le français dans leur pays d'origine, à l'exception d'Emina.

représentatives, mais simplement des migrantes qui se disent « musulmanes » au-delà d'une pratique ou non de la « religion ». En ce qui concerne le cas de la femme marocaine, j'ai également eu l'impression par son refus assez catégorique qu'elle ne souhaitait pas que j'entre dans sa vie privée. C'est aussi un aspect qu'il me fallait garder en tête pour mes prochaines rencontres.

Pour conclure, je peux dire qu'à ce stade du terrain, j'ai compris qu'en choisissant de m'interroger sur l'identité religieuse qui se réfère à la sphère intime de l'individu, j'allais prendre plus de temps que prévu pour trouver mes interlocutrices.

II.3.2 Prise de contact avec les trois dernières femmes

Ce n'est finalement qu'au début du mois de décembre 2007 que j'ai rencontré la troisième femme par l'intermédiaire d'une connaissance. C'est avec une certaine appréhension que j'ai pris contact avec cette dernière par téléphone en espérant qu'elle serait intéressée, ce qui fut le cas. Il s'agit d'Amal, une algérienne que j'ai rencontrée pour la première fois dans un café. Très enthousiaste à l'idée d'avoir enfin trouvé une nouvelle interlocutrice, je suis allée à ce rendez-vous dans l'idée de mener mon premier entretien, afin de récolter de nouvelles données qui pourraient enfin faire avancer ma réflexion. Cependant, lors de la rencontre j'ai changé d'avis car j'ai compris que cela n'était pas encore approprié. En effet, j'ai senti que cette femme ne m'ayant encore jamais vu souhaitait en premier lieu faire connaissance avec moi et mon projet.

Puis, fin décembre 2007, j'ai fait la connaissance de Nadia, une femme marocaine, par l'intermédiaire de Cumba. A priori, je ne souhaitais pas que mes interlocutrices se connaissent, afin d'éviter, par exemple, qu'à la lecture de mon travail, elles puissent reconnaître une personne de leur entourage. Cependant, étant donné que leurs liens se limitaient à de bonnes relations de voisinage et que cela ne les dérangeait pas de participer à la même étude, j'en ai conclu que cela était envisageable. Le premier contact s'est fait par téléphone, puis nous nous

sommes rencontrées chez elle. Au regard de la première rencontre avec Amal, j'ai décidé d'aller à ce rendez-vous sans magnétophone et de privilégier le fait de faire connaissance avec cette nouvelle femme.

Finalement, en janvier 2008, j'ai rencontré la dernière femme : Hilmat, une comorienne. C'est par l'intermédiaire d'une connaissance dont l'ami est le neveu de cette femme que je suis entrée en contact avec elle par téléphone.

La première rencontre a eu lieu chez elle et s'est déroulé comme pour les deux précédentes, sous forme d'une discussion non enregistrée afin de faire connaissance.

Au vu des difficultés rencontrées dans la recherche d'interlocutrices, j'avais en tête de rattraper le temps perdu en collectant rapidement des données grâce aux entretiens. Mais la réalité du terrain m'a poussé à agir différemment et à être plus patiente. En effet, j'ai appris la nécessité d'instaurer une relation de confiance avec mes interlocutrices avant de débiter les entretiens et, à ne plus simplement focaliser mon attention sur les données récoltées, mais aussi sur le cadre dans lequel elles évoluent. C'est pourquoi, à partir de Nadia, j'ai systématiquement demandé à les voir chez elles, ce qui a été accepté facilement.

II.3.3 Déroulement du premier entretien : « le récit de vie »

Après avoir fait connaissance avec chacune d'elles lors d'un premier rendez-vous, j'ai débuté les entretiens individuels. Comme pour Emina et Cumba, le premier entretien de type narratif (le « récit de vie ») avait pour objectif de faire plus ample connaissance avec elles en les conduisant par quelques questions et remarques à m'expliquer leur parcours depuis leur enfance dans leur pays d'origine jusqu'à leur quotidien aujourd'hui à Genève. L'entretien s'est terminé comme pour les deux précédentes interlocutrices par la question provocatrice : « *Si on vous avait dit que pour pouvoir venir habiter à Genève, vous deviez apprendre le français et vous convertir au protestantisme, auriez-vous accepté ?* »

La réponse d'Amal, Nadia et Hilmat a été clairement négative à l'égard de la conversion et favorable pour l'apprentissage du français.

Amel : « *Ah certainement pas, non, non je ne serais pas venue habiter à Genève !* »

Nadia : « *Je viens pas. Alors moi l'islam je laisse .. même pas pour venir en Suisse, même si je deviens milliardaire, non. L'islam, c'est quelque chose chaque fois que je me lève, je remercie mon dieu que je suis musulmane.* »

Hilmat : (Elle réfléchit un peu avant de répondre) « *Alors ça je ne le ferais pas, parce que je suis fière d'être musulmane et je suis élevée par ça, j'ai grandi avec ça : ma mère, mon père, ma famille, tout le monde a la même religion. Je ne changerai pas ma religion, non pas du tout.*»

Ces nouvelles interlocutrices comme les précédentes montrent bien dans leur réponse que la « religion » est une partie intégrante de leur identité et qu'elles ne pourraient pas, par conséquent, y renoncer. Toutefois chacune l'exprime différemment.

Au-delà des données récoltées sur lesquelles je reviendrai dans la partie consacrée à l'analyse, il me faut expliquer le cadre dans lequel ces premiers entretiens se sont déroulés. Contrairement à Emina et Cumba pour lesquelles ils avaient eu lieu dans un café, j'avais désormais choisi de mener tous les entretiens chez mes interlocutrices. Comme j'avais pu le lire : « *Le lieu de l'entretien peut orienter le discours du répondant* » (Berthier, 2006 : 73). C'est pourquoi, j'ai choisi comme lieu d'entretien leur domicile qui me semblait être plus approprié qu'un lieu public tel qu'un café pour s'exprimer librement sur un thème d'ordre privé et, donner, par conséquent, un caractère plus confidentiel à l'entretien. D'autre part, cela m'a aussi permis de voir l'endroit où elles évoluent au quotidien, de rencontrer parfois certains membres de leur famille et d'observer l'agencement de leur domicile.

Cette démarche s'est également accompagnée d'un ensemble de nouveaux éléments auxquels je ne m'attendais pas. Effectivement, en menant les entretiens

chez elles, je me retrouvais dans leur intimité, ce qui impliquait parfois certaines situations non prévisibles. Par exemple dans le cas d'Hilmat, en arrivant chez elle pour le premier entretien, elle m'avoua avoir oublié notre rendez-vous suite à la visite d'un cousin. Elle était toutefois disposée à faire l'entretien, mais celui-ci a eu lieu en présence du cousin, ce qui m'a quelque peu perturbée. Quant à Nadia, c'est son mari qui est intervenu à la fin de l'entretien en se rendant compte un peu gêné qu'il avait été enregistré. Dans le cas d'Amal, nous avons mené l'entretien alors qu'elle venait de vivre un événement familial difficile. Ces différentes expériences quelque peu déstabilisantes m'ont confrontée aux modalités du terrain : tout n'est pas prévisible et maîtrisable.

II.3.4 En parallèle : Cumba et Emina

Durant la période²⁴ qui s'est écoulée entre les premiers rendez-vous avec ma directrice de mémoire, la recherche de nouvelles interlocutrices, puis la conduite des premiers entretiens, j'ai continué à voir régulièrement Cumba et Emina afin de mener des observations complémentaires désignées communément en anthropologie par le terme d'« observation participante »²⁵. Terme polysémique selon Olivier de Sardan qui le définit comme « une présence prolongée sur le terrain, comportant des degrés d'implication fort divers » (Olivier de Sardan, 2003 : 21). Dans mon cas, il s'agit, pour reprendre les termes de l'auteur, de « portes d'entrée » ou d'« indicateurs » qui me permettent avant tout de percevoir comment elles se définissent en tant que « musulmanes », plutôt que de décrire des actions. Par exemple, cela m'a permis d'observer mes interlocutrices en situation et d'entendre un autre type de discours que celui produit lors des entretiens. C'est ainsi que peu à peu j'ai découvert un nouveau monde, celui de la personne interrogée, avec son système de valeurs, ses catégories opératoires, ses

²⁴ De novembre 2007 à janvier 2008.

²⁵ C'est à B.Malinowski que l'on doit ce concept d'« observation participante », théorisé notamment dans *les Argonautes du Pacifique occidental*. Cette technique permet d'observer ce qui peut ne pas être dit, non pas par méfiance envers l'ethnologue, mais tout simplement parce que cela ne peut être explicité. Voir à ce propos l'ouvrage de Géraud, Leservoisier et Pottier (2007).

particularités étonnantes, ses grandeurs et ses faiblesses (Kaufmann, 2007 : 51). Je me suis donc rendue à plusieurs reprises, d'une part, chez Emina qui m'a invitée à manger en compagnie de son mari et, d'autre part, sur le stand de Cumba au marché.

Au fil de ces rencontres, j'ai commencé par être plus systématique en notant à posteriori sur un cahier toutes les observations qui me semblaient être pertinentes pour ma recherche. Je suis devenue attentive à certains éléments tels que les interactions, les vêtements, les objets utilisés, etc... Par exemple, dans le cas d'Emina, les repas chez elle était un moment privilégié, d'une part, pour observer les interactions avec son mari et, d'autre part, pour être attentive aux sujets abordés. Dans un tout autre contexte, le stand de Cumba sur le marché m'a permis de la voir évoluer sur son lieu de travail en observant principalement les interactions qu'elle avait avec ses clients.

En complément des observations, j'ai mené avec elles un nouvel entretien thématique qui avait pour sujet : le ramadan. J'avais choisi ce thème car cet événement avait eu lieu durant la recherche (octobre 2007) et je pensais, par conséquent, qu'il était encore frais dans leur mémoire et qu'elles pourraient m'en parler. Mon seul objectif était toujours de récolter des informations qui me permettraient de comprendre comment elles se définissent en tant que « musulmanes ». C'est pourquoi j'ai construit l'entretien de la même manière que le précédent (« le récit de vie ») en privilégiant plutôt la narration qu'un système de questions-réponses. J'avais toutefois en tête de les conduire à travers quelques questions que j'adaptais au gré de leurs propos à m'expliquer comment elles avaient vécu le dernier ramadan.

Noura : « *Est-ce que tu as fait le ramadan ?* »

Emina : « *Non.* »

Noura : « *Pourquoi ?* »

Emina : « *Tu sais, à Sarajevo, je le fais normalement parce que c'est une situation qui te donne l'opportunité... Là-bas tu as plus de temps qui est libre*

pendant le mois du ramadan, tu peux demander au prof à l'école pour sortir. Tu peux dire je fais le ramadan, je ne peux pas beaucoup me concentrer. Ici tu imagines si je fais le ramadan ici, j'ai moins d'attention, je pense que c'est à cause de ça. De toute façon j'avais le week end ! »

Je souhaitais également savoir si elles l'avaient toujours fait et si elles le faisaient encore et pour terminer s'il y avait de grandes différences entre leur pays et Genève dans la conduite de celui-ci.

Noura : « Au Sénégal tu faisais le ramadan ? »

Cumba : *« Oui, mais quand j'avais des exas, non. »*

Noura : « Dans ton pays d'origine comment s'était vécu, comme une obligation, une habitude... ? »

Cumba : *« Pour moi il y avait la croyance. Si tout va bien, si tu es capable : tu le fais. »*

Noura : « Tu as rencontré des difficultés dans sa pratique ici ? »

Cumba : *« Non. Au Sénégal, c'est un pays laïc, il y a des gens qui mangent, donc ça ne me dérangeait pas. »*

En menant cet entretien, je pensais que le sujet du « ramadan » soulèverait des thèmes similaires que je pourrais aborder par la suite avec les autres interlocutrices. Comme ce ne fut pas le cas, j'étais perplexe quant à l'intérêt de ce sujet.

Bilan de la deuxième étape du terrain

A ce stade du terrain, après avoir mené auprès de mes cinq interlocutrices le premier entretien (« le récit de vie ») et fait des observations auprès d'Emina et Cumba complétées par un entretien thématique, ma recherche n'avait guère évolué. Effectivement, je ne parvenais toujours pas à identifier à travers les entretiens des éléments me permettant de comprendre comment ces migrantes se définissent en tant que « musulmanes ». Je ne percevais pas de problématique récurrente chez ces femmes liée à leur identité religieuse commune. De plus, à la

lumière des lectures théoriques, je ne voyais pas comment le terrain pourrait être une illustration de la mise en œuvre de mécanismes liés à l'essentialisme ou à la naturalisation des identités. Bien que ces concepts me semblaient à priori constituer un cadre adapté à mon étude, en menant le terrain, cette certitude s'est avérée de moins en moins évidente. J'étais perdue entre la théorie et le terrain ne sachant plus comment interroger la pertinence de la catégorie « musulmans » auprès de ces femmes migrantes.

D'autre part, j'étais tellement plongée dans les histoires personnelles de chacune que je ne parvenais plus à avoir une distance scientifique face elles. C'est pourquoi, j'ai décidé à la fin du mois de janvier de retranscrire l'intégralité²⁶ des entretiens afin de pouvoir travailler avec un certain recul sur les données et de faire ainsi progresser ma recherche.

II.4 Une étape clé : la retranscription

Dans cette partie, je me propose de présenter les différents constats et réflexions qui ont émergé à la suite de la retranscription des premiers entretiens. Cette étape a marqué un tournant important dans l'évolution méthodologique et théorique de mon travail.

II.4.1 Regard critique sur la méthodologie des entretiens

En retranscrivant les entretiens, quelle ne fut pas ma surprise à l'écoute de certaines de mes questions et attitudes qui m'ont conduite à porter un regard critique et analytique sur le rôle de chercheur. Cela m'a effectivement poussée à prendre en considération le fait que mon rôle ne se limite pas à poser des questions : je suis un participant actif et, par conséquent, je contribue aux données produites lors des entretiens : « The interviewer is a person, historically and contextually located, carrying unavoidable conscious and unconscious motives, desires, feelings and biases - hardly a neutral tool » (Fontana, H. Frey, 2005: 696).

²⁶ Il s'agit des cinq entretiens « récit de vie », des deux entretiens sur le ramadan menés avec Cumba et Emina et d'un entretien sur une fête sénégalaise à laquelle Cumba avait participé.

La retranscription a donc soulevé la question de la « non neutralité » du chercheur. Cela s'est manifesté dans certaines questions qui traduisaient mon propre cadre de référence et quelques préjugés : « *Tu n'as pas rencontré de difficultés au niveau de la langue, des mentalités ou dans le mode de vie en arrivant à Genève ?*²⁷ », « *Au niveau de la religion, ça a été le choc ?*²⁸ » ou encore « *As-tu beaucoup d'amis algériens ?*²⁹ »

Ce type de questions indéniablement problématique a engendré plusieurs constats. Dans un premier temps, j'ai compris à quel point elles reproduisaient un discours propre au sens commun caractérisé par une approche culturaliste et misérabiliste³⁰ des migrants. Lors des premiers entretiens, j'étais effectivement davantage concentrée sur le « cultural behaviour » que sur le « individual behaviour » pour reprendre les termes de Sunier (1995) qui insiste sur le fait qu'on ne peut étudier les migrants comme possédant « un bagage religieux » inchangé, issu de leur pays d'origine et, qui expliquerait une partie de leur comportement. Cette perspective est caractéristique des approches culturalistes qui considèrent la religion et la culture comme un phénomène explicatif plutôt que comme un phénomène que l'on doit expliquer (Sunier, 1995: 60 : ma traduction).

Vertovec (1996) rejoint aussi les propos de Sunier en donnant comme définition de la culture : « “Culture” is : a kind of package (often talked of as migrants’ “cultural baggage”) of collective behavioural-moral-aesthetic traits and “customs”, rather mysteriously transmitted between generations, best suited to particular geographical origins yet largely unaffected by history or a change of context, which instils a discrete quality into the feelings, values, practices, social relationships, predilections and intrinsic nature of all who “belong to (a particular)

²⁷ Question tirée de l'entretien « récit de vie » avec Nadia.

²⁸ Question tirée de l'entretien « récit de vie » avec Cumba.

²⁹ Question tirée de l'entretien « récit de vie » avec Amal.

³⁰ Comme l'explique Olivier de Sardan (1995), le misérabilisme est une attitude endémique au sein des sciences sociales : la découverte plus ou moins émerveillée du « peuple » par les intellectuels est au principe d'une part importante de la production de connaissances en anthropologie. Cette attitude se caractérise par le fait que les chercheurs s'apitoient sur le sort et/ou s'émerveillent des capacités du « peuple », en se mettant à son service et en œuvrant pour son bien. Le misérabilisme pour reprendre les termes de l'auteur, se situe dans le registre expressif du stéréotype.

Voir également à ce sujet : Grignon, Claude, Passeron, Jean-Claude (1989) *Le savant et le populaire*, Paris: Gallimard : Le Seuil, 260 p.

it''» (Vertovec, 1996: 51). Dans ce sens, la « culture» est donc comprise comme quelque chose d'inhérent à chaque individu dès sa naissance.

J'avais utilisée sans le savoir cette approche qui a eu pour effet d'engendrer dans les réponses de mes interlocutrices un discours normatif sur la religion et la migration :

«...je me suis adaptée (...), mais moi je n'ai pas changé ma façon de vivre par rapport aux gens que j'ai connus ici. Ce qui est normal, ils ont leur vie, moi aussi. Je respecte chacun comme il est. » (propos de Nadia tirés de l'entretien « récit de vie »).

« Je suis musulmane fière de l'être, mais je n'aime pas les intégristes que se soient des juifs, des musulmans, etc...La tolérance, c'est tout ! » (propos de Cumba tirés de l'entretien sur le ramadan).

« Je n'en (le ramadan) fais pas une arme contre quelqu'un ou qui que se soit. Pas du tout c'est très personnel. » (propos d'Amal tirés de l'entretien « récit de vie »).

Nous pouvons comprendre par ces propos, l'expression d'une volonté, consciente ou inconsciente de mes interlocutrices, de se montrer comme des personnes tout à fait dans la norme sociale. Pour cela, elles expriment, d'une part, leur adaptation à l'environnement dans lequel elles ont migré et, d'autre part, le fait que leur religion ne constitue pas un obstacle à leur intégration, pour reprendre un terme souvent employé dans les médias et les discours politiques à l'égard des migrants.

Afin d'éviter de reproduire ce type de discours dans la suite des entretiens, j'ai décidé d'opter pour quelques changements dans mon mode de questionnement. Le premier changement concerne le vocabulaire employé : il ne me fallait plus utiliser les termes « problème » ou « difficulté » qui ne favorisent pas le dialogue mais des réponses expliquant simplement qu'elles n'en rencontrent pas. Je devais aussi éviter des questions spécifiques sur le contenu du type « pourquoi » car elles poussent mes interlocutrices à formuler des

justifications quant à leur mode de pensée ou d'action, destinées à prouver qu'elles sont dans la norme sociale.

Ces « péripéties » méthodologiques reflètent bien la complexité des entretiens et les difficultés que j'ai rencontrées à l'usage de cet instrument de recherche. Face à la nouveauté de l'exercice, je m'étais trop focalisée sur la récolte d'informations en oubliant d'avoir une approche réflexive quant à mon rôle et à mes outils d'analyse (Brubaker, 2004). Ces aspects ne peuvent en effet être négligés car ils influencent directement les résultats d'une recherche: « The type of interviewing selected, the techniques used, and the ways of recording information all come to bear on the results of the study » (Fontana, H.Frey, 2005: 712).

II.4.2 Première analyse des données : constats théoriques

Au-delà de l'amélioration de la méthodologie des entretiens, la retranscription m'a rendue attentive à la nature de ma relation en tant que chercheur à l'objet d'étude à ce stade du terrain. Alors que j'avais relevé dans mes sources théoriques, le fait que les acteurs sociaux font preuve de processus dynamiques à l'égard des catégories, je n'en avais pas assez tenu compte à l'écoute de mes interlocutrices. Cherchant à les faire parler de religion, j'ai négligé les propos qui n'y étaient pas relatifs et, je n'ai pas été suffisamment attentive à tout ce qui se passait et pouvait s'avérer pertinent pour ma recherche. Malgré cela, la retranscription intégrale m'a cependant permise d'entreprendre une analyse des données concentrée sur le langage. C'est ainsi qu'à partir de ce matériau de base, j'ai élaboré pour chaque femme une fiche sur laquelle je notais : les thèmes dominants et récurrents, quels semblaient être leurs référents identitaires, le type de vocabulaire utilisé, mais aussi mes impressions et les pistes à explorer. Puis, j'ai comparé les cinq fiches entre elles, afin de voir si des thèmes récurrents émergeaient. Cela m'a conduite à formuler quelques constats théoriques que je me propose de présenter ici.

Premièrement, j'ai constaté une nette distinction entre leurs discours sur les pratiques et celui sur les représentations provenant en partie de ma posture de départ à l'égard de l'objet d'étude. Effectivement, au début du terrain, ne connaissant pas encore ces cinq femmes, j'étais trop focalisée sur la religion en tant qu'objet extérieur à elles : je les questionnais beaucoup sur leurs opinions (*qu'en pensez-vous ?*), ce qui a donné lieu à d'ordinaires débats d'idées que j'aurais pu avoir avec n'importe qui, « musulman » ou non.

Noura : « *Que penses-tu de ces femmes voilées qui viennent ici et qui continuent de le porter ?* »

Emina : « *Si tu te voiles, c'est pour toi-même. Le lieu, c'est pas important, c'est toi !* »

Il me fallait désormais être attentive au fait que « L'entretien n'est pas un débat d'idée. Le sujet saura mieux parler de son vécu (ce qu'il ressent, ce dont il se souvient, ses expériences) qu'aborder des sujets de façon générale » (Berthier, 2006 : 77). C'est pourquoi, j'ai commencé peu à peu à focaliser mon attention sur les discours portant sur leurs pratiques, dans le but de distinguer dans quelle activité la religion se manifeste le plus souvent. En comparant les fiches, j'ai fait le constat suivant : il est difficile de faire parler de religion. En effet, dans les entretiens « récits de vie », certaines femmes ont abordé ce sujet d'elles-mêmes car la religion semble occuper une place importante dans leur vie, tandis que d'autres ne l'ont pas mentionné sauf pour répondre à la question provocatrice concernant une éventuelle conversion au protestantisme.

A cet égard, l'entretien thématique sur le ramadan mené avec Cumba, puis Emina, s'est avéré fort intéressant car il m'a permis de tester l'intérêt de les interroger sur une pratique religieuse, sujet que je ne souhaitais pas à priori analyser. Effectivement, je ne voulais pas faire une analyse des pratiques religieuses qui m'aurait conduite à une description de ces dernières. Toutefois à la lumière de ces deux entretiens, j'ai constaté que d'interroger sur une pratique, présente l'avantage de faire parler mes interlocutrices sur leurs expériences, ce qui

produit un discours de type descriptif et non réflexif dans lequel, se laisse voir après analyse, un ensemble d'éléments relatifs à leur rapport avec la religion.

« Je suis dans la nourriture, je fais comment ? Je suis indépendante, je ne peux pas prendre des vacances pour faire le ramadan. » (Cumba)

« Quand j'étais avec les autres à Paris, je sors normalement car je ne veux pas être quelqu'un qui est extrême. Mais ils m'ont demandé, pourquoi tu ne bois pas, tu n'aimes pas l'alcool ? : « Ah oui, tu es musulmane, tu fais le ramadan ». J'ai dit normalement je le fais. « Mais tu as mangé aujourd'hui, mais tu ne bois pas ? » J'ai dit, je ne bois pas parce que je respecte, je ne peux pas rester toute la journée avec la faim, mais quand même je ne bois pas. » (Emina en parlant d'un séjour effectué à Paris dans le cadre de ses études et qui s'est déroulé lors du ramadan en octobre 2007).

Au vu de la pertinence de ce thème, j'ai choisi de le garder comme sujet principal du prochain entretien³¹ avec Amal, Nadia et Hilmal.

II.4.3 Conclusion : redéfinition de l'objet d'étude

La retranscription a constitué une étape clé dans l'évolution de la recherche tant du point de vue méthodologique (terrain) que théorique. Cette étape m'a permis de prendre du recul sur mon travail et de formuler ainsi des critiques constructives qui ont eu pour conséquence, une redéfinition de l'objet d'étude.

A la retranscription des premières données ethnographiques, je me suis trouvée confrontée à cinq individus chez qui la religion se manifeste dans des domaines très variés. J'étais face « au paradoxe de l'entretien qui consiste à interroger un être singulier alors que les sciences sociales s'intéressent au collectif. L'individu est interrogé en tant que représentant d'un groupe social. Ce point de

³¹ L'entretien sur le ramadan est un entretien thématique de type semi-directif (Berthier, 2006) répondant à deux exigences. D'une part, il permet à l'interlocuteur de structurer lui-même sa pensée autour du sujet envisagé par l'enquêteur. D'où l'aspect partiellement « non directif ». Mais, d'autre part, la définition d'un sujet bien précis sous forme de questions prédéfinies élimine du champ d'intérêt les considérations auxquelles l'interlocuteur se laisse naturellement entraîner au gré de sa pensée et requiert l'approfondissement de points qu'il n'aurait pas explicités lui-même. D'où cette fois, l'aspect partiellement « directif » des interventions de l'enquêteur (Ruquoy, 1995). Ce type d'entretien a pour but de permettre à l'enquêteur d'obtenir que ses interlocuteurs traitent et approfondissent le même sujet. Cela présente l'avantage de pouvoir réaliser une analyse comparative.

vue doit être constamment présent à l'esprit du chercheur s'il veut éviter le risque de « psychologiser » » (Ruquoy, 1995 : 59). Toute la difficulté était donc d'analyser les propos de chacune ³² , tout en les comparant avec ceux des autres interlocutrices dans le but de trouver un écho ou un parallèle avec des concepts anthropologiques et d'éviter ainsi de se « faire submerger » par les histoires personnelles. En d'autres termes, j'étais en train d'expérimenter l'étude de cas définie par Olivier de Sardan (2003) comme une configuration particulière de combinaison de données, qui sont, entre autres, discursives et observationnelles et, qui peut être longitudinale (histoire de vie ou séquence de vie) ou polyphonique (points de vue d'acteurs variés), ou les deux (Olivier de Sardan, 2003 : 21). De part l'emploi de l'entretien « récits de vie », puis de celui sur le ramadan, les deux niveaux étaient présents (longitudinal et polyphonique)

Cette mosaïque de discours sur la religion a suscité en moi de nombreuses interrogations quant à la définition de mon objet d'étude : pouvais-je continuer de parler de « religion » et d' « identité musulmane » sans clarifier leur sens et leur emploi dans mon travail ? La réponse était clairement négative. D'autant plus, qu'à l'analyse des premières données récoltées, je commençais enfin à mieux percevoir ce qui était en jeu dans le discours de mes interlocutrices, pouvant ainsi clarifier l'objet d'étude.

Premièrement, il semblait évident que mon travail ne relevait pas de l'anthropologie religieuse. En effet, contrairement à cette discipline, je ne m'intéressais pas, pour reprendre la définition de Rivière (1999), à l'étude de l'homme, dans son rapport à ce qu'il estime être surnaturel ou le sacré, ni à des domaines aussi variés que la dite mentalité primitive, la magie, la sorcellerie, ou les formes d'organisation religieuses (Rivière, 1999 : 116). D'autre part, mon travail ne portait pas sur l'observation détaillée des rituels et des actes de croire qui, comme l'explique Piette (2003), confronte l'observateur aux modalités de présence

³² Mais contrairement à Ruquoy (1995), je ne les interrogeais pas en tant que représentantes d'un groupe, dans notre cas « les musulmans », mais en tant que cas singulier. Je ne cherchais donc pas à former un échantillon représentatif des « musulmanes » migrantes résidant à Genève.

interactionnelle de Dieu qui est non seulement affirmée explicitement dans diverses attitudes, mais aussi déduites en tant qu'il est allocataire absent de prières ou d'autres énoncés (Piette, 2003 : 18).

Cependant, le fait de se distancer de cette discipline ne clarifiait pas pour autant le sens à donner au terme « religion ». C'est un article de Dubuisson (1998) intitulé *L'Occident et la religion : mythes, science et idéologie*, qui m'a permis d'éclaircir cela. Dans cet article, l'auteur s'interroge sur la signification et l'utilisation du terme « religion » et plus particulièrement sur ce qu'il désigne. Face à la complexité de ce terme, il ne propose pas de nouvelles manières de penser la « religion » car « l'expression serait trop ambitieuse » mais, plutôt « (...) d'envisager de nouvelles dispositions d'idées et d'objets capables de nous désaccoutumer de celles qui nous ont (dé-)formé l'esprit » (Dubuisson, 1998 : 80). C'est dans cette perspective que mon travail s'inscrit, à savoir que mon objectif n'est pas de formuler une définition de la « musulmane », mais plutôt de construire une réflexion anthropologique sur ce sujet à partir d'une étude empirique. C'est pourquoi, afin de réduire l'emploi de termes abstraits ou problématiques, j'ai choisi de ne plus parler de « religion », mais plutôt de « catégorie identitaire »³³ pour qualifier l'islam chez mes interlocutrices. Cela me permettait ainsi d'éviter l'utilisation du terme « religion » et, d'autre part, de préférer, à une définition préétablie, voir comment cette « abstraction » s'exprime dans les discours et pratiques de « mes » cinq femmes ou pour le formuler différemment : mener une réflexion sur la manière dont elles activent, utilisent ou encore se réapproprient cette catégorie identitaire, les « musulmans ».

C'est ainsi que je me suis détachée de la théorie en privilégiant les données émanant du terrain qui s'est construit comme une succession de plusieurs

³³ Par commodité, j'utiliserai également parfois l'expression d' « identité musulmane ». Dans le deux cas, je situe le sens du terme « identité » au confluent de deux définitions : celle de Peek (2005) et celle de Kastersztein (2002). Le premier dit : « *Identity is generally used to define and describe an individuals' sense of self, group affiliations, structural positions, and ascribed and achieved statuses* » (Peek, 2005:216-217). Et Kastersztein définit l'identité comme: « une structure polymorphe, dynamique, dont les éléments constitutifs sont les aspects psychologiques et sociaux en rapport à la situation relationnelle à un moment donné, d'un agent social (individu ou groupe) comme acteur social » (Kastersztein, 2002 : 27).

séquences³⁴ où une analyse amenait à de nouvelles explorations et hypothèses que j'ai finalement vérifiées dans « l'entretien vérificateur³⁵ ».

Mon travail relevait donc d'une démarche inductive et non déductive comme je pensais le faire à l'origine après les lectures théoriques. Bien que celles-ci aient participé à la construction de ma réflexion en me donnant des repères théoriques, l'évolution du terrain ne semblait pas se prêter à la vérification ou à l'illustration d'un des phénomènes décrits.

³⁴ Séquences qui correspondent ici à chacun des entretiens : « le récit de vie », « le ramadan » puis « l'entretien vérificateur ».

³⁵ Ce dernier entretien avait pour objectif de revenir sur des propos ou observations provenant de mes interlocutrices, afin de confirmer ou d'infirmer certaines hypothèses. Pour cela, j'ai utilisé deux procédés : la provocation et des manifestations d'incompréhension volontaire (Ruquoy, 1995), par l'emploi de questions du type : « Je ne vois pas très bien ce que tu veux dire, peux-tu m'expliquer ? ».

III. Les données ethnographiques : les discours de cinq femmes « musulmanes »

III.1 Méthodologie d'analyse des données ethnographiques

Comme j'ai tenté de l'expliquer dans la partie précédente, mon terrain est caractérisé par une attitude réflexive qui m'a conduite à des « allers-retours » permanents entre données empiriques, sources théoriques, regard sur les conditions de production du discours et, par conséquent, sur la construction de l'objet d'étude. Le terrain terminé, je me suis interrogée sur le type d'approche théorique que j'allais employer pour l'analyse des données. Mon choix s'est porté sur une méthode qualitative issue de l'Ecole de Chicago, à savoir la *grounded theory* développée par les sociologues américains Barney G. Glaser et Anselm L. Strauss en 1967.

Je me propose d'expliquer ici brièvement les principes clés de cette méthode afin d'en démontrer la pertinence dans le cadre de l'analyse des données.

III.1.1 Définition et principes clés de la *grounded theory*

En développant cette méthode, ses fondateurs n'avaient pas seulement pour objectif d'expliquer comment conceptualiser des données qualitatives, mais plutôt de démontrer les relations qui existent entre les catégories conceptuelles et les conditions sous lesquelles la théorie en lien avec les données empiriques émerge, change ou est maintenue. Elle consiste en une méthodologie de recherche qui considère la récolte des données empiriques et leur analyse comme un même processus : «Grounded theory researchers collect data and analyse it simultaneously from initial phases of research. (...) They explore and examine research participant's concerns and then further develop questions around those concerns » (Charmaz, 2001: 675). Cela correspond clairement à la démarche que j'ai adoptée après avoir compris que dans le cadre de mon objet d'étude, je ne pouvais utiliser une méthodologie de type déductive qui vise à tester la pertinence

d'une ou plusieurs théories. A ce titre, la *grounded theory* ne vise pas à la vérification, mais son objectif est de générer une théorie empiriquement fondée (Schneuwly Purdie, 2006: 93). Comme Anselm Strauss et Juliet Corbin le précisent, la *grounded theory* «is a general methodology for developing theory that is grounded in data systematically gathered and analysed. Theory evolves during actual research, and it does this through continuous interplay between analysis and data collection. A central feature of this analytic approach is “a general method of (constant) comparative analysis”. »

(Strauss and Corbin, 1998: 158). Cette définition met en avant le mouvement constant de va-et-vient entre l'analyse et les données qui caractérise la mise en œuvre de cette méthode. Ainsi, au fil de l'analyse des données, les hypothèses théoriques s'affinent et contribuent à l'élaboration de grilles d'entretien pertinentes. Au vu de tous ces éléments, il était évident que la conduite de mon terrain s'apparentait à la *grounded theory* et que, par conséquent, cette dernière constituait une méthode d'analyse adaptée à ma recherche.

III.1.2 Statut des données

En choisissant la *grounded theory* comme méthode d'analyse des données, il me fallait dans un premier temps déterminer le statut de mon matériel. Dois-je l'appréhender selon une approche constructiviste ou objectiviste ? En effet, comme le soulève Charmaz (2001), depuis la création de la *grounded theory* deux approches différentes quant au statut des données se sont développées. L'approche constructiviste se focalise sur: « the phenomena of study and sees both data and analysis as created from shared experiences of researcher and participants and the researcher's relationships with participants» (Charmaz, 2001: 677). Dans cette perspective, l'entretien est un moyen de compréhension, plutôt que de connaissance à travers lequel le chercheur étudie comment ses interlocuteurs construisent leurs propos et donnent du sens à leurs actions non seulement en

rapport avec le contexte historique, social ou géographique dans lequel ils évoluent, mais particulièrement en rapport avec le contexte de l'entretien.

Au contraire, l'approche objectiviste considère les données recueillies dans les entretiens comme réelles et représentant des faits objectifs qui n'attendent qu'à être expliqués par les chercheurs. Dans cette perspective, l'entretien permet de découvrir une réalité externe à l'entretien par le biais d'un chercheur neutre.

A cet égard, le rôle du chercheur: « becomes more that of a conduit for the research process than that of a creator of it » (Charmaz, 2001: 677). Je n'ai de loin pas utilisé ce type d'approche car comme j'ai pu l'expliquer, j'estime qu'on ne peut négliger dans l'entretien (en tant que situation d'interaction particulière), aussi bien le rôle de chercheur que celui de l'interlocuteur dans la production des données. A ce titre, cette approche a d'ailleurs fait l'objet de nombreuses critiques qui insistent sur le fait que les entretiens : « are *inherently interactional events*, that both speakers mutually monitor each other's talk (and gestures), that the talk is *locally and collaboratively produced* » (Rapley, 2007: 16). Comme j'ai pu l'expérimenter lors du terrain, il est indéniable que les données recueillies lors des entretiens sont le fruit d'éléments convergents tels que le sujet abordé, mon attitude en tant que chercheur ou encore le lieu. Considérer les données comme le produit de l'interaction entre le chercheur et les interlocuteurs ne doit cependant pas faire oublier qu'elles s'inscrivent aussi dans un contexte social, culturel et personnel particuliers.

Après avoir donc choisi une approche de type constructiviste, il me fallait enfin passer à l'analyse des données en tentant de répondre comme l'explique Glaser (1978) aux questions suivantes : De quoi est-il question dans les données? Qu'y-a-t-il ici ? Que se passe-t-il ? En d'autres termes, dans notre cas : comment ces femmes se définissent-elles en tant que « musulmanes » et comment cela se manifeste-t-il dans leur discours ?

Afin d'y parvenir, il me fallait trouver un concept anthropologique qui me permettrait de construire une analyse des discours centrée sur la manière dont

mes interlocutrices activent, utilisent ou encore se réapproprient la catégorie identitaire qu'est les « musulmans ». J'avais constaté dans plusieurs articles scientifiques et, plus particulièrement dans ceux de langue anglaise, l'emploi récurrent du qualificatif « ethnic » dans les études relatives aux migrants : par exemple, Baumann (1997) mentionne « the ethnic difference » et Brubaker (2004) s'interroge sur les « ethnic conflict » et plus spécifiquement sur le sens du concept d'« ethnicity ». A ce titre, j'ai lu un ouvrage intitulé « Théories de l'ethnicité » de Poutignat et Streiff-Fenart (2005) qui explique l'émergence du concept d'« ethnicité », ainsi que les débats dont il a fait l'objet. Après cette lecture et au vu des données récoltées sur le terrain, le concept d'« ethnicité » s'avérait être, en tant qu'instrument d'analyse, un concept anthropologique adapté aux discours de mes interlocutrices. C'est pourquoi, je me propose de présenter ici en m'appuyant principalement sur l'ouvrage de Poutignat et Streiff-Fenart ce concept.

III.2 Un concept éclairant : l'ethnicité

Dans un premier temps, il est important de souligner que le terme d'« ethnicité » a été jusqu'à présent peu employé dans la littérature scientifique de langue française³⁶. Cette réticence à adopter ce concept pourtant omniprésent dans les sciences sociales anglo-saxonnes depuis les années 70, est à rapporter au manque d'intérêt généralement manifesté par les sciences sociales françaises à l'égard des relations inter-ethniques et du problème des minorités (Poutignat, Streiff-Fenart, 2005 : 22).

Les premiers usages de ce terme dans les sciences sociales anglo-saxonnes datent des années 40. A cette époque, l'*ethnicity* désigne simplement l'appartenance à un groupe autre qu'anglo-américain et est employé comme une variable indépendante au même titre que la race et la religion dont les chercheurs étudient l'effet sur le comportement des individus. A ses débuts, l'usage de ce

³⁶ Cela se reflète dans la bibliographie où la plupart des articles traitant de l'ethnicité sont en anglais.

concept est de nature ethnocentrique et manifeste avant tout « qui a le pouvoir de nommer ».

Puis, Wallerstein (1960) et Gordon (1964) proposent une nouvelle utilisation du terme *ethnicity* : il ne s'agit plus d'employer ce terme pour désigner l'appartenance ethnique, mais les sentiments qui lui sont associés comme celui de former un peuple³⁷. Mais ce n'est réellement que dans les années 70 que ce terme va s'imposer dans les sciences sociales américaines et connaître un succès grandissant marqué par de nombreux ouvrages, colloques et conférences ainsi que par la création d'une revue spécialisée : *Ethnicity*, créée en 1974). Cet engouement est à mettre en rapport avec l'apparition soudaine, à la fin des années 60, d'un type de conflits et de revendications qualifiés d'« ethniques », qui surgissent aussi bien dans les sociétés dites industrielles et celles dites du Tiers-Monde³⁸.

Dans ce contexte, le concept d'ethnicité est employé par les chercheurs pour tenter de rendre compte de ce qu'ont en commun tous ces phénomènes de conflits dans lesquels les groupes s'opposent au nom de leur appartenance ethnique. L'idée s'impose de plus en plus que le groupe ethnique (l'unité englobant des individus définis par un héritage culturel commun) en est venu à concurrencer la classe (l'unité englobant des individus définis par leur position commune dans le circuit de la production) comme catégorie fondamentale de la différenciation sociale.

Dès son apparition, le concept d'ethnicité est défini par ceux qui l'utilisent par l'universalité de son domaine d'application. Les nombreux ouvrages et revues qui abondent dans les années 70 encouragent les chercheurs à envisager l'ethnicité dans une perspective mondiale. C'est ainsi que des phénomènes jusqu'à présent

³⁷ Wallerstein (1960) et Gordon (1964) dans des contextes très différents (la société américaine pour Gordon et l'Afrique de l'ouest pour Wallerstein) utilisent le terme *ethnicity* pour désigner non pas l'appartenance ethnique mais les sentiments qui lui sont associés : le sentiment de former un peuple (*sense of peoplehood*) partagé par les membres de sous-groupes à l'intérieur des frontières nationales américaines, ou le sentiment de loyauté (*feeling of loyalty*) manifesté à l'égard des nouveaux groupes ethniques (Poutignat, Streiff-Fenart, 2005 : 24).

³⁸ Ces conflits se produisent aussi bien dans les nations dites pluri-ethniques que dans celles supposées culturellement homogènes : régionalisme en France et en Grande-Bretagne, conflits linguistiques au Canada et en Belgique, tribalisme en Afrique.

tenus comme catégoriquement différents sont mis en relation³⁹. Toutefois, des conceptions différentes quant à la spécificité du phénomène ethnique ont émergé depuis cette époque.

Pour certains chercheurs, l'ethnicité est un phénomène universellement présent aujourd'hui car il est un produit du développement économique, de l'expansion industrielle capitaliste et de la formation et du développement des Etats-nations. Ils considèrent que ce contexte est propice non pas à l'avènement de l'uniformisation et de l'individualisme, mais à l'émergence du racisme et d'un nationalisme ethnique qui se manifeste par exemple par les revendications des minorités en Occident. Dans cette perspective, l'ethnicité est vue comme un phénomène essentiellement contemporain. Ce n'est pas dans cette perspective qui fait intervenir d'autres notions comme celles de peuple, de race ou de nations que je souhaite utiliser le concept d'ethnicité dans l'analyse de mes données. J'ai plutôt choisi d'inscrire mon analyse dans la perspective de certains auteurs tels que Drummond (1981) qui considèrent que le concept d'ethnicité ne désigne pas de nouveaux phénomènes, mais des phénomènes occultés par la grille d'analyse des chercheurs de l'époque antérieure : « celle des théoriciens fonctionnalistes qui, en mettant l'accent sur le consensus, l'adaptation et l'équilibre, ont introduit un biais dans l'analyse de la relation inter-groupes, et celle des théoriciens de la modernisation qui n'ont vu dans les liens tribaux et les formes sociales traditionnelles que des archaïsmes ou des obstacles à la planification sociale» (Poutignat, Streiff-Fenart, 2005 : 30). Dans cette perspective, le concept d'ethnicité ne constitue pas en soi un nouveau domaine de recherche, mais soulève de nouvelles questions théoriques et empiriques en sciences sociales.

Cette approche traduit la nécessité ressentie par de nombreux chercheurs de cette période de substituer aux visions traditionnelles de l'homogénéité culturelle, une perspective constructiviste et dynamique. Par exemple, des chercheurs tels que Amselle (1985) ont commencé à remettre fortement en cause le

³⁹ Poutignat et Streiff-Fenart évoquent des comparaisons faites entre le tribalisme au Nigéria, le communalisme en Inde ou encore le conflit linguistique au Canada (Poutignat, Streiff-Fenart, 2005 : 27).

caractère prétendument stable et homogène des appartenances et des solidarités de groupe dans les sociétés dites traditionnelles. Ils ont montré que l'identité ethnique des individus y était tout autant problématique et dynamique que dans les sociétés dites modernes. Cette remise en cause est à l'origine d'une prise de conscience des présupposés idéologiques de l'ethnologie classique et des divisions qu'elle avait établies entre « civilisés » et « non-civilisés ». A ce titre, Hannerz, un anthropologue suédois de renom, plaide pour la mise en commun théorique des problèmes soulevés par l'ethnicité dans les sociétés dites traditionnelles et dite industrielles. Cette convergence autour du thème de l'ethnicité confrontent les chercheurs à des difficultés empiriques qui impliquent une rectification des vieilles idées : l'idée que les groupes ethniques forment des entités discrètes et homogènes d'une part, l'idée que les liens ethniques sont voués à disparaître avec le processus de modernisation, d'autre part.

Le concept d'ethnicité a incontestablement permis une avancée théorique importante dans la conceptualisation des groupes et des identités ethniques tout en donnant lieu depuis les années 70 à de nombreux débats qui n'ont pas véritablement à ce jour permis de dégager une théorie générale de l'ethnicité. Poutignat et Streiff-Fenart (2005) attribuent l'origine de ces débats à des divergences conceptuelles fondamentales qui se traduisent par des choix théoriques et méthodologiques différents. Cependant, malgré ces divergences, les recherches contemporaines sur l'ethnicité reposent sur une base d'acquis théoriques communs issus de la critique générale du point de vue primordialiste. L'un des principaux acquis est la priorité accordée aux aspects relationnels et dynamique de l'ethnicité.

A cet égard, la notion de « frontière » ou d'*ethnic boundaries* élaborée par l'anthropologue Fredrik Barth a marqué un tournant important dans la conceptualisation des groupes ethniques et représente un élément central de la compréhension des phénomènes d'ethnicité (Poutignat, Streiff-Fenart, 2005 : 166). C'est dans l'introduction d'un ouvrage collectif datant de 1969 et intitulé « Ethnic

groups and boundaries. The social organization of culture difference »⁴⁰ que Barth développe cette notion à partir d'une vive critique à l'égard de l'anthropologie fonctionnaliste et de sa conception des catégories ethniques comme groupes homogènes affublés de traits culturels et moraux. A cette conception, Barth oppose une réflexion sur les mécanismes qui conditionnent l'émergence et le maintien des groupes ethniques au sein des sociétés plus larges. Selon cet auteur, ces prédécesseurs se sont trop focalisés sur le contenu culturel (point de vue essentialiste et substantialiste) des catégories et ont négligé l'étude des frontières de ces entités dans lesquelles s'articule le maintien de l'identité ethnique dans les interactions entre membres de groupes différents (Costey, 2006 : 106).

C'est à partir de ce raisonnement que Barth propose un cadre analytique pour l'étude des groupes ethniques dont il rappelle qu'ils désignent dans la littérature anthropologique (Barth, 2005 : 206) :

Une population qui : 1.) se perpétue biologiquement dans une large mesure ; 2.) a en commun des valeurs culturelles fondamentales, réalisées dans des formes culturelles ayant une unité manifeste ; 3.) constitue un espace de communication et d'interaction ; 4.) est composé d'un ensemble de membres qui s'identifient et sont identifiés par les autres comme constituant une catégorie que l'on peut distinguer des autres catégories de même ordre. A l'exception de la première caractéristique, les « musulmans », peuvent être analysés comme un « groupe ethnique »⁴¹ car chacun des éléments mentionnés se sont manifestés à différents niveaux lors des entretiens et des observations avec mes interlocutrices. Mais pour Barth, les anthropologues ne doivent pas se limiter à cette « définition idéal-typique » pour comprendre le phénomène des groupes ethniques. Il leur faut plutôt s'en servir comme support de réflexion : « Parmi les caractéristiques énoncées, on attribue généralement une importance centrale au fait de partager

⁴⁰ Cet ouvrage collectif dirigé par Fredrik Barth rassemble les contributions d'auteurs scandinaves réunis en 1967 lors d'un colloque à Bergen.

⁴¹ Je tiens à préciser qu'en définissant les « musulmans » comme « groupe ethnique » dans le sens de Barth, c'est en tant qu'outil de réflexion que j'utilise cette dénomination. Cela ne remet pas en cause le non pertinence de ce groupe.

une même culture. A mon sens, on peut gagner beaucoup en considérant ce trait important comme une implication ou un résultat, plutôt que comme une caractéristique première et définitionnelle de l'organisation d'un groupe ethnique » (Barth, 2005 : 207). A ce titre, il formule une orientation théorique générale qui consiste à analyser les conditions d'établissement, de maintien, de transformation des frontières entre les groupes. Afin d'y parvenir, l'auteur propose de s'intéresser à différents éléments tels que l'organisation des échanges entre les groupes et la mise en œuvre d'une série de proscriptions et de prescriptions réglementant leurs interactions.

A la lumière des propos de Barth, Poutignat et Streiff-Fenart (2005) formulent une définition de l'ethnicité : « L'ethnicité est une forme d'organisation sociale, basée sur une attribution catégorielle qui classe les personnes en fonction de leur origine supposée, et qui se trouve validée dans l'interaction sociale par la mise en œuvre de signes culturels socialement différenciateurs » (Poutignat, Streiff-Fenart, 2005 :154). Nous pouvons mettre en parallèle cette définition avec le terrain que j'ai mené et les données qui en ont résulté. D'une part, comme l'ethnicité, mon étude s'intéresse à des personnes qui font l'objet d'une attribution catégorielle fondée sur leur religion qui les distingue des autres citoyens par le partage supposé de traits culturels communs. D'autre part, les entretiens et observations m'ont permis de constater et d'expérimenter la mise en œuvre de certains éléments différenciateurs traduisant les diverses manières de mes interlocutrices de maintenir, de produire ou d'attribuer du sens à leur identité « musulmane ». De part son domaine de recherche et d'analyse, ainsi que par les débats qu'ils suscitent auprès des scientifiques, le concept d'ethnicité, en tant que concept analytique, me semblait donc approprié à la compréhension des données.

De plus, j'ai identifié dans mes données les problèmes clefs qui se retrouvent de façon récurrente dans les problématiques liées à l'ethnicité (Poutignat, Streiff-Fenart, 2005 : 154) :

- 1.) **Le problème de l'attribution catégorielle** par laquelle les acteurs *s'identifient et sont identifiés par les autres*.
- 2.) **Le problème des frontières ethniques**⁴² qui servent de base à la *dichotomisation Nous/Eux*.
- 3.) **Le problème de la saillance** qui recouvre l'ensemble des processus par lesquels les traits ethniques sont *mis en relief* dans l'interaction sociale.

J'ai en effet remarqué dans les propos et attitudes de mes interlocutrices la manifestation de ces trois aspects sous des formes très variées. C'est pourquoi, j'ai choisi d'analyser les données ethnographiques à la lumière de ceux-ci, en présentant des extraits d'entretiens dans lesquels ils se manifestent et traduisent la complexité de l'articulation de la catégorie identitaire « musulmans » chez ces cinq femmes.

III.3 Analyse des discours d'Emina, Cumba, Amal, Nadia et Hilmat

L'analyse des données ethnographiques que je me propose de présenter ici repose sur l'étude de discours produits lors d'entretiens individuels avec cinq femmes musulmanes migrantes habitant à Genève⁴³. Je vais analyser ces cinq cas à la lumière des trois notions citées précédemment en montrant comment elles s'articulent auprès de chacune d'entre elles dans leurs propos. Mon but n'est pas de dresser « le portrait musulman » de ces cinq femmes, ce qui aurait pour conséquence de les catégoriser, mais plutôt de présenter les formes du discours à travers lesquels ces acteurs sociaux expriment leur modalité de se concevoir en tant que « musulmanes ».

Cependant, par souci de cohérence, j'ai choisi de ne pas analyser les trois entretiens⁴⁴ au même niveau. En effet, comme j'ai tenté de l'expliquer dans la

⁴² Wimmer (2008) emploie l'expression, *ethnic-boundary making* pour parler du paradigme de la formation des frontières ethniques qui, d'après son analyse, redéfinit « l'assimilation des immigrants » et « l'intégration » comme des processus de changements de frontières sociales qui sont réversibles et façonnés par des rapports de force, plutôt que comme la résultante de différences culturelles ou de distance sociale entre des « peuples » distincts.

⁴³ L'analyse des données ethnographiques repose également sur quelques observations qui m'ont principalement permis de relever des propos, plutôt que des actes relatifs à la problématique de ce travail. Ces derniers sont mentionnés dans les parties III.3.2 et III.3.3.

⁴⁴ A savoir : « le récit de vie », l'entretien sur le ramadan et l'entretien vérificateur.

deuxième partie, chacun des entretiens correspond à un stade différent de ma réflexion, ce qui a eu une conséquence directe sur le type de réponses produit. C'est pourquoi, j'analyserai dans un premier temps les discours issus de l'entretien « récit de vie » principalement à la lumière de la notion d'attribution catégorielle qui se révèle ici pertinente. Puis, je ferai l'analyse dans une perspective comparative des propos engendrés par l'entretien sur le ramadan et l'entretien vérificateur qui laissent apparaître plus clairement comment mes interlocutrices se définissent en tant que « musulmanes » et à ce titre les notions de frontières ethniques et de saillance se révéleront utiles. Je terminerai par une synthèse qui présentera mes conclusions personnelles quant à ces différents discours.

III.3.1 La notion d'attribution catégorielle : « le récit de vie »

Il me semble avant tout important de rappeler que le premier entretien, de par sa nature narrative, a donné lieu à cinq récits de vie bien distincts dans lesquels des sujets assez divers ont été abordés. Toutefois, au-delà des éléments personnels relatés, j'ai constaté chez chacune des femmes une volonté consciente ou non, de se distancer des stéréotypes et préjugés liés aux « musulmans ». Cela s'est traduit dans la construction de leurs discours qui s'articulent souvent en référence à ces préjugés. A ce titre, l'attribution catégorielle est clairement la notion qui prédomine dans ce premier entretien. En effet, les questionner sur l'identité « musulmane » s'inscrit dans cette relation dialectique entre définitions exogène et endogène de l'appartenance ethnique⁴⁵ (Poutignat, Streiff-Fenart, 2005 : 155). A plusieurs reprises, j'ai remarqué que mes interlocutrices souhaitent se distancer des définitions exogènes présentes, entre autres, dans les médias et les discours politiques qui se caractérisent par des processus d'étiquetage et de labellisation qui assignent une identité propre à un groupe, dans notre cas « les musulmans » :

⁴⁵ Dans le cadre de ce travail, il faut comprendre par « appartenance ethnique », le fait que chacune de mes interlocutrices se définit comme « musulmane ».

Cumba : « (...) cette religion est comme toutes les autres. Le terrorisme n'a rien à voir avec la religion musulmane. »

Amal (en parlant du ramadan) : « Ca ne veut pas dire que j'emmerde mon monde. Je le fais, c'est très personnel, point. (...) Je n'en fais pas une arme contre quelqu'un ou qui que se soit, pas du tout, c'est très personnel ! »

Sans avoir abordé le fanatisme ou le terrorisme dans mes questions, ces sujets ont inévitablement été mentionnés dans leurs propos étant donné que ces problèmes sont quelques-uns des attributs propres aux « musulmans » d'après les définitions exogènes de ce « groupe ». Nous voyons déjà ici les effets de la catégorisation qui poussent mes interlocutrices à situer dans un premier temps leurs propos en fonction de la définition exogène avant la leur. Il faut également attribuer cette construction du discours à mes premières questions qui relevait d'une approche culturaliste : j'étais à l'affût de tout élément susceptible de les différencier en tant que « musulmane » et migrante. Donc, malgré une volonté de déconstruire la catégorie « musulmans », j'ai reproduit de par mes questions les définitions exogènes de ce « groupe ». En fait, comme l'explique Poutignat et Streiff-Fenart : « Les définitions exogènes et endogènes ne peuvent pas être analytiquement séparées parce qu'elles sont dans une relation d'opposition dialectique. Elles sont rarement congruentes mais nécessairement liées entre elles » (Poutignat et Streiff-Fenart, 2005 : 156). Ce mécanisme se retrouve dans les propos d'Hilmat au sujet du sens d'une action : Elle m'explique avant de débiter l'entretien, qu'elle envisage de porter le voile, mais qu'elle craint le jugement des gens⁴⁶ et de sa famille. En d'autres termes, sa décision dépend en partie des définitions endo et exogènes relatives au port du voile. Pour reprendre ses termes, elle pense que sa famille commencera à dire que *c'est son mari, qu'il est d'Al Qaïda car dès qu'on se voile, on lie ça à Al Qaïda* ⁴⁷ ! Au contraire, si elle choisissait de porter le voile aux Comores, il n'y aurait pas de jugements, mais plutôt une valorisation. C'est pourquoi, elle a décidé de ne pas encore porter le voile car elle n'est pas prête à faire face aux

⁴⁶ Terme à comprendre ici comme désignant les « non musulmans ».

⁴⁷ Notes prises à la suite d'une discussion non enregistrée.

jugements négatifs. Dans ce cas, il est intéressant de souligner que la définition exogène n'est pas seulement propre aux « non musulmans » : bien que la famille d'Hilmat soit « musulmane », cette dernière attribue au port du voile une définition exogène. Au sujet de sa famille, elle m'a également expliqué que ses liens avec cette dernière ne sont plus les mêmes qu'aux Comores et qu'elle ne comprend pas pourquoi, depuis que sa famille est en Suisse, elle fête Noël et Nouvel An : « *Ce n'est pas notre religion. Ils oublient d'où ils viennent !* » Ces propos sont intéressants à plusieurs niveaux. Premièrement, ils montrent à quel point les acteurs sociaux doivent constamment situer leurs propos et actions en référence aux définitions exo- et endogènes et que dans le cas cité ici, nous ne pouvons établir une frontière fixe entre ces deux définitions. En effet, dans le cas de la famille d'Hilmat, depuis son installation en Suisse, elle s'est réapproprié une définition exogène qui attribue au voile un ensemble d'aspects négatifs.

Un des autres effets de l'exo-définition sur les discours de mes interlocutrices provient du fait que celle-ci fonctionne également sur le mode de la métonymie : par exemple dans la France de l'époque coloniale, on parlait des Sénégalais pour désigner les Africains noirs, ou aux Etats-Unis des Syriens pour désigner indistinctement tous les individus d'origine arabe (Poutignat-Streiff-Fenart, 2005 : 158). Dans cette perspective, Emina m'a dit à plusieurs reprises : « *Je ne suis pas un bon exemple !* ». Afin de mieux saisir ce qu'elle voulait exprimer par cette idée, je suis revenue sur cela dans l'entretien vérificateur. C'est ainsi qu'elle a formulé l'explication suivante :

« *Je pensais « exemple » dans le sens que, quand tu cherches un exemple pour n'importe quoi, tu essaies de trouver un meilleur exemple. Si je suis avec le voile, si je suis tout le temps dans la religion, tu vois : ça c'est un meilleur exemple, mais ça tu ne peux pas dire que je suis tout ça. »*

La définition d'une « musulmane » selon cette interlocutrice est à mettre en parallèle avec ce que Baumann (1997) appelle « dominant discourse »⁴⁸ propre aux

⁴⁸ Ou « définition exogène » selon Poutignat et Streiff-Fenart (2005).

médias et aux politiques qui : « (...) stresses, ideologises, reifies, modifies, and sometimes virtually re-creates the putatively distinctive and unique cultural heritages of the ethnic groups that it mobilises » (Baumann, 1997 : 211). En d'autres termes, bien que cette femme se définisse comme « musulmane », elle ne se considère pourtant pas comme un exemple représentatif de ce qu'est une « musulmane ». Nous soulevons ici encore toute l'importance des définitions exogènes dans la construction du discours de mes interlocutrices quant à leur modalité de se concevoir en tant que « musulmane ».

Quant à Hilmat, elle m'a présenté son cousin (qui a assisté au premier entretien) en me disant qu'il pourrait mieux me renseigner qu'elle sur la « religion ». Au début de mon terrain lorsque j'expliquais que je souhaitais savoir comment elles vivaient en tant que « musulmanes » migrantes à Genève, cela a souvent été compris par mes interlocutrices comme une volonté de ma part de pouvoir m'entretenir avec « une musulmane représentative » telle qu'elle est décrite dans les médias ou les discours politiques. Ce type de réaction traduit bien la nécessité, dans le cadre d'une étude portant sur un « groupe » quel qu'il soit, de prendre en considération ce que le discours dominant a généralement tendance à englober dans une identification commune telle que « les musulmans » dans notre cas. Par exemple, cette identification peut se faire à partir de critères décisifs en fonction desquels sont formulés les jugements de similitude ou dissimilitude et, à partir d'indices opératoires en fonction desquels se font les procédures d'attribution d'une identité⁴⁹. Cependant la relation entre critères et indices est souvent problématique du fait même que les identités attribuées ne s'imposent pas comme des données naturelles, mais comme une division culturellement élaborée du monde social (Poutignat, Steiff-Fenart, 2005 : 164). A ce titre, les propos d'Emina montrent bien cette relation problématique entre critères et indices :

⁴⁹ Nous reconnaissons ici les processus de réification, d'essentialisation et de naturalisation présents dans les médias et les discours politiques. Voir à ce sujet, entre autres, Grillo (2003).

« Quand j'ai vu une femme marocaine, je me suis dit ce n'est pas une femme religieuse : elle parle fort quand elle marche dans la rue. J'aimerais bien parler avec une femme marocaine qui habite là-bas et qui est une vraie marocaine. »

Nous comprenons par ces propos qu'Emina après avoir identifiée l'origine de cette femme, s'attend par conséquent à un certain comportement. Comme cette femme n'a pas le comportement attendu, Emina en conclut qu'elle n'est pas une « vraie marocaine ». En d'autres termes, elle construit son raisonnement à partir d'un indice, l'origine qui implique des critères auxquels cette femme doit correspondre. Ce type de raisonnement classificatoire fondé sur des indices informationnels et des critères définitionnels est problématique : en effet, dans le cas de cette femme, pouvons-nous donc dire simplement qu'elle n'est ni marocaine, ni « musulmane » car elle ne répond pas aux critères des définitions exogènes ? La réponse est clairement négative.

Le même problème se pose dans le cas des femmes « musulmanes » au sujet du voile qui constitue l'indice le plus immédiatement disponible pour identifier une « musulmane ». A ce sujet, Nadia qui porte le voile m'a expliqué avoir fait plusieurs fois l'objet d'attitudes racistes. Ceci est une conséquence directe du voile qui, en tant qu'indice visuel, permet à chacun d'identifier Nadia comme « musulmane ». Au contraire, en ce qui concerne Amal, cette dernière est consciente qu'elle n'est pas « identifiable » :

« Je n'ai jamais senti un quelconque racisme peut-être parce que je n'ai pas le faciès, c'est très important, ça joue un rôle. Et je pratique la langue, c'est une langue que je domine. Ce sont des clés. »

Quant à Cumba, comme j'ai pu l'entendre lors d'une discussion sur son lieu de travail⁵⁰, si on lui demande sa nationalité, elle répond sénégalaise, en montrant sa peau *qu'on ne pourra lui enlever* pour reprendre ses termes. Dans son cas, elle est premièrement identifiée en tant qu' « africaine ». Ceci est également valable pour Hilmat qui a mentionné, en parlant d'un éventuel déménagement à Zürich, qu'elle

⁵⁰ A titre de rappel, elle tient un stand d'artisanat et de nourriture sénégalaise sur un marché de Genève.

a le sentiment d'être plus regardée dans cette ville en raison de sa couleur de peau. Dans le cas d'Emina les gens pensent souvent qu'elle est russe et orthodoxe. En réponse à cela, elle dit que *la religion ne se reflète pas à l'extérieur et qu'il faut aller au-delà de l'apparence*⁵¹. Il est intéressant de souligner qu'Emina, en tant que « sujet d'identification », rejette la relation entre indices et critères, alors qu'elle l'avait mise en œuvre concernant la femme marocaine.

Les propos et remarques de ces cinq femmes traduisent bien le caractère ambigu de toute identification qui tient à ce que la caractéristique principale des indices perceptifs au moyen desquels on l'infère, est précisément qu'ils sont équivoques. En effet, dans le cas des mes interlocutrices une identification commune fondée sur un ensemble déterminé d'indices s'avère non pertinente. Toutefois, il est à nouveau important de souligner qu'elles sont conscientes des indices et critères relatifs aux « musulmans » et qu'elles construisent leur propos en référence à cela. En d'autres termes, c'est dans un rapport dialectique entre définitions exogènes et endogènes que se construisent les discours de ces cinq femmes.

Je me propose à présent d'exposer les réponses formulées suite à la question provocatrice concernant une éventuelle conversion au protestantisme :

*« Si on vous avait dit que pour pouvoir venir habiter à Genève, vous deviez apprendre le français et vous convertir au protestantisme, auriez-vous accepté ? »*⁵²

Cumba : *« Je crois que j'ai déjà quelque chose à moi, je suis née avec quelque chose, alors je ne peux pas laisser cette chose : ça va être difficile pour moi. Je suis en phase avec moi-même, ça serait une trahison pour moi, parce que j'y crois à ma religion. »*

⁵¹ Notes prises à la suite d'une discussion non enregistrée.

⁵² Comme je l'ai mentionné dans la première partie en ce qui concerne l'apprentissage du français, toutes mes interlocutrices ont rapidement répondu qu'elles y étaient favorables avant de s'attarder plus longuement sur la question de la conversion.

Emina : « *Je ne pense pas que quelqu'un va me demander ça ici, c'est vraiment quelque chose qui est en moi et puis si ça te dérange, je ne vois pas de raison que ça te dérange : je n'ai rien de différent des autres, je ne mange pas de porc, c'est seulement ça ! Mais il faut croire, avoir quelqu'un, un dieu, importe comment tu l'appelles. »*

Amal : « *Ah, certainement pas, non, non, je ne serais pas venue habiter à Genève comme ça, jamais, sous aucune condition. (...) Non, ça ne s'est jamais vu une musulmane qui se convertit au christianisme. (...) Pour rien au monde, j'aurais changé ma religion : je suis née comme ça et je mourrai comme ça, c'est peut-être par hérédité. La question ne se pose même pas ! »*

Nadia : « *Je ne viens pas, alors moi l'islam je laisse..même pas pour venir en Suisse, même si je deviens milliardaire, non ! Jamais, l'islam c'est quelque chose, chaque fois que je me lève, je remercie mon dieu d'être musulmane. Comme je vous l'ai dit toute à l'heure, je respecte les religions des autres, mais d'être musulman c'est vraiment un cadeau de dieu. (...) Si on renie ses origines, sa religion, c'est mieux de ne pas vivre.»*

Hilmat : « *Alors ça je ne le ferais pas parce que je suis fière d'être musulmane et je suis élevée par ça, j'ai grandi avec ça, ma mère, mon père, ma famille, tout le monde a la même religion. Je ne changerai pas ma religion, non pas du tout. (...) parce que chez nous ça ne se fait pas. Je sais pas, mais j'ai jamais entendu de toute ma vie. On a ça dans le sang. Je crois pas que quelqu'un serait capable de le faire. »*

Toutes ces réponses montrent clairement qu'elles ne renonceraient pour aucune raison à leur religion. Outre cela, contrairement aux précédents discours qui se construisaient pour la plupart en référence aux définitions exogènes, ceux-ci

laissent apparaître les différents points de vue de ces cinq femmes quant à leur identité « musulmane ». Nous constatons qu'elles utilisent chacune leurs propres arguments qui parfois se rejoignent. Par exemple, elles mentionnent toutes que leur religion est comme « un héritage » par des expressions aussi diverses que « *je suis née avec quelque chose* », « *c'est quelque chose qui est en moi* », « *je suis née comme ça, je mourrai comme ça* » ou encore « *on a ça dans le sang* ». A la lumière de ces propos, la « religion » peut être comprise comme un élément biologiquement inhérent à chacune d'elles. Cependant quelques-unes abordent le sujet en situant à nouveau leurs propos en rapport avec les définitions exogènes : « *si ça te dérange, je ne vois pas de raison que ça te dérange : je n'ai rien de différent des autres, je ne mange pas de porc, c'est seulement ça.* » et « *Comme je vous l'ai dit toute à l'heure, je respecte les religions des autres...* » Ces extraits de discours traduisent un rapport réflexif à leur religion qui s'exprime à nouveau par une volonté de se distancer des définitions exogènes des « musulmans ».

Nous remarquons également qu'Amal et Hilmat utilisent le même argument pour exprimer leur opposition à toute conversion religieuse : elles évoquent le fait qu'elles n'ont jamais entendu parler de « musulmans » se convertissant au christianisme.

Cet argument peut paraître surprenant venant de personnes établies dans une société où elles peuvent avoir accès à des ouvrages sur ce sujet, chose plus délicate dans leur pays d'origine. Il faut plutôt comprendre ces propos comme un argument commode, socialement répandu et donc disponible (Kaufmann, 2007 : 96) et qui reflètent une des définitions endogènes de mes interlocutrices quant aux « musulmans ».

Il est également intéressant de relever le vocabulaire employé pour parler de leur identité « musulmane » : certaines utilisent des termes très abstraits tels que « *quelque chose* » ou « *ça* », tandis que d'autres parlent plus précisément de « *islam* », « *religion* », ou « *musulman* ». Parfois aussi, ces deux types de termes sont employés par la même personne. La variété du vocabulaire utilisé est à la lumière

du caractère complexe de la « religion » qui fait l'objet depuis fort longtemps de nombreuses tentatives de définitions auprès des chercheurs. A cet égard, les propos de mes interlocutrices traduisent bien toute la difficulté à nommer cette « abstraction » qu'est la « religion ».

En résumé, les discours issus du premier entretien traduisent un mouvement de va-et-vient entre définitions exogènes et endogènes des « musulmans » : en effet, mes interlocutrices construisent leurs propos en référence à ces deux types de définitions. Baumann(1997) explique les raisons de ce mouvement entre « demotic discourse »⁵³ et « dominant discourse », en ces termes : « There are, at any rate, good reasons why people should reify the culture that, in other contexts, they are aware of re-making, reshaping, and re-forming. Culture-making, after all, is not an *ex tempore* improvisations but a project of social continuity placed within, and contending with, moments of social change » (Baumann, 1997 : 214) Nous comprenons donc que les acteurs sociaux, selon le contexte dans lequel ils se trouvent ou encore les buts qu'ils se sont fixés, doivent régulièrement définir et redéfinir leur identité en référence aux définitions qu'ils disposent. C'est pourquoi : « They engage the dominant discourse as well as the demotic one » (Baumann, 1997 : 214).

Afin de saisir encore davantage les processus identitaires à travers lesquels, elles activent, utilisent ou encore se réapproprient la catégorie, « musulmans », il nous faut analyser les discours issus des deux autres entretiens ainsi que les éléments relevant des différentes observations.

III.3.2 La notion de frontières ethniques

Comme j'ai pu l'expliquer précédemment, après avoir retranscrit les premiers entretiens, il s'est avéré que le meilleur moyen pour questionner la catégorie identitaire « musulmans » était de les interroger sur une pratique

⁵³ Baumann (1997) utilise cette expression pour qualifier le discours des acteurs sociaux qui s'oppose à la vision réifiante et essentialiste du « dominant discourse », mais qui, en même temps se construit aussi en référence à ce dernier.

religieuse. Mon choix s'est alors porté sur le jeûne du ramadan car cette pratique influence directement le quotidien dans un milieu non « musulman » par une réorganisation de la vie de tous les jours. En outre, les interroger sur une pratique présente l'avantage de produire un type de discours descriptif et moins réflexif dans lequel s'articulent davantage les définitions endogènes qu'exogènes.

Dans le cadre de l'analyse des données, la notion de frontières ethniques⁵⁴ s'avère utile car elle met en lumière comment mes interlocutrices mobilisent leur identité « musulmane » lors d'interactions avec des « musulmans » ou non. Elle permet aussi de soulever toute l'importance liée au contexte migratoire qui pousse ces femmes à redéfinir cette identité.

Afin de rendre compte de cela, j'analyserai, à la lumière de la notion de frontières ethniques et dans une perspective comparative, d'une part, les discours portant sur le ramadan⁵⁵, ainsi que les éléments issus des observations relatifs à ce sujet. Et, d'autre part, je compléterai cela par une analyse d'éléments qui n'ont pas pour sujet le ramadan, mais qui mettent également en œuvre la notion de frontières ethniques. J'ai choisi de regrouper l'analyse des discours par problématiques.

a.) *Dichotomie « Nous/Eux »*

Comme l'expliquent Poutignat et Streiff-Fenart (2005), la notion d'*ethnic boundaries* revient à souligner à un premier niveau que l'appartenance ethnique ne peut se déterminer que par rapport à une ligne de démarcation entre les membres et les non-membres. Dans le cadre de ce travail, il s'agit donc de relever dans les discours si mes interlocutrices marquent des frontières entre elles en tant que « musulmanes » et les non « musulmans ».

Ce mécanisme s'est manifesté dans des propos tenus par Nadia lors d'une discussion sur son lieu de travail pendant sa pause. J'avais remarqué qu'elle avait

⁵⁴ Notion que Barth définit comme une orientation théorique générale qui consiste à analyser les conditions d'établissement, de maintien et de transformation des frontières entre les groupes.

⁵⁵ L'objectif n'est pas ici de montrer comment elles pratiquent ce rite, mais plutôt, comment à partir de ce dernier elles mobilisent leur identité « musulmane ».

deux badges munis chacun d'une photo. La première la représentait portant un voile, la seconde sans⁵⁶. Elle m'a expliqué à ce sujet :

« Oui, on m'a dit qu'il ne fallait pas avoir le voile ! Je m'en fiche ! J'ai essayé de demander, c'est pas mon pays, ils ne sont pas musulmans, ils ne comprennent pas, ils ignorent ce qu'est le voile. L'important c'est ce qu'il y a à l'intérieur. »

Nadia établit clairement ici une frontière avec les non « musulmans » fondée sur l'ignorance de sa hiérarchie au sujet du voile qui constitue un des marqueurs de son identité « musulmane ». En d'autres termes, elle exprime son identité « musulmane » en référence à une altérité qui ne comprend pas le sens du voile. Au contraire, dans d'autres situations, cette interlocutrice n'adopte pas le même mécanisme dans l'établissement des frontières avec les non « musulmans ». Cela s'est produit lors de l'entretien sur le ramadan. Elle m'a expliqué qu'à l'époque où elle n'était pas encore mariée et diabétique⁵⁷, elle ne prenait pas de vacances lors du ramadan, donc elle jeûnait pendant son travail:

« (...) tu vois j'étais en bonne santé, ma chef était toujours très gentille, elle me dit : « Ecoute, tu choisis les horaires qui te vont bien ! », parce qu'elle comprenait bien, elle connaît bien, maintenant tout le monde connaît le ramadan. Elle m'a dit : « Tu regardes les heures qui te vont bien, soit tu travailles la matinée, soit tu veux le soir ? » Mais je regarde un petit peu et puis ça se passait très bien, ça se passait toujours très bien, aucun problème ! »

Dans ce discours, Nadia n'exprime pas de frontière avec sa chef qui n'est pourtant pas « musulmane ». Afin de comprendre cette différence dans l'établissement des frontières, il faut analyser ces propos à la lumière de la première situation en accordant une attention particulière au vocabulaire utilisé. En effet, dans les deux situations, elle emploie le verbe « comprendre » pour qualifier le comportement des personnes non « musulmanes » à son égard. Dans le premier cas, comme « *ils ne comprennent pas* », Nadia les qualifie de non « musulmans », tandis que dans le deuxième cas, comme sa chef « *comprendait bien* », aucune mention n'est faite au

⁵⁶ Il faut préciser que Nadia ne peut pas porter le voile sur son lieu de travail.

⁵⁷ Nadia est diabétique depuis quatre ans, ce qui l'a contrainte à ne plus faire le ramadan.

sujet de son appartenance religieuse. A la lumière de ces deux exemples, nous constatons que cette interlocutrice construit ses frontières en référence au degré de compréhension des personnes non « musulmanes » à l'égard des marqueurs (le voile) et des pratiques (le ramadan) liés à son appartenance religieuse.

Dans une autre perspective, ce mécanisme de démarcation entre « musulmans » et non « musulmans » s'est aussi retrouvé dans le discours d'Amal :

« *C'est mon projet, faire ma vie avec un musulman, exclu que se soit avec autre que musulman. Mais ça ne pose pas de problème qu'il ne soit pas musulman de naissance.* » (entretien « récit de vie »).

Ces propos s'inscrivent dans des explications concernant les conditions dans lesquelles elle a rencontré son futur mari français à Genève. Pendant le premier entretien, elle parlait de « *toutes les barrières du monde* » qu'il y avait avec cet homme et qu'elle n'imaginait pas une relation possible. Afin de mieux comprendre les propos de mon interlocutrice, je suis revenue sur ce sujet lors de l'entretien vérificateur en insistant sur le sens de « *toutes les barrières du monde* », c'est ainsi qu'elle m'a expliqué :

« *Et ben, c'est normal ! Je viens quand même d'un pays arabo-musulman. Il est, il vient d'un pays franco-chrétien, alors voilà : C'est deux mondes différents qu'on le veuille ou pas ! Je sors complètement d'un monde différent du sien, totalement à tous points de vue, voilà !* »

Dans ces différents propos, Amal établit une frontière avec son futur mari fondée sur le fait qu'il n'est pas « musulman ». Cela constitue pour elle un obstacle majeur à une future union, à moins que ce dernier « franchisse la frontière » en se convertissant à l'islam comme elle le laisse supposer par « *Mais ça ne pose pas de problème qu'il ne soit pas musulman de naissance.* »⁵⁸ Par la suite, elle m'a également

⁵⁸ Son mari s'est donc converti à l'islam. Cela consiste par aller à la mosquée avec deux témoins et y dire qu'il n'y a qu'un Dieu et que Mohammed est son envoyé. Puis, l'imam signe un papier qui atteste de la conversion. (Explication fournie par Amal à ma demande).

raconté lors d'une discussion que le fait de ne pas être mariée avec un « Nadir⁵⁹ » poussent les gens à croire qu'elle n'a plus de valeurs. Elle poursuit en m'expliquant que c'est en effet mal vu pour une femme arabo-musulmane d'être mariée avec un étranger.

A la lumière de ces propos, nous comprenons que l'affirmation de l'identité « musulmane » d'Amal s'exprime par la pratique de l'endogamie : en tant que « musulmane », elle doit épouser un « musulman ». Toutefois, il importe de souligner qu'elle peut se marier avec une personne qui devient « musulmane »⁶⁰ et qui ne l'est pas de naissance, sans que cela implique de cette dernière une participation active aux proscriptions et prescriptions religieuses. Le respect de cette endogamie permet donc à Amal de maintenir son identité musulmane et d'être reconnue comme membre auprès du groupe « musulmans ».

En comparant les discours de Nadia et Amal, nous constatons que l'articulation des frontières peut être à l'œuvre dans différents domaines de la vie : le domaine professionnel dans le cas de Nadia et le domaine privé pour Amal. Cela joue un rôle important dans le choix des traits à partir desquels elles organisent des dichotomies entre « *Nous/Eux* ». Chez Nadia, c'est la compréhension qui lui permet d'établir des groupements dichotomiques *Nous/Eux*, tandis que chez Amal c'est l'appartenance religieuse.

Ces données empiriques corroborent la démarche de Barth qui souligne que ce sont les frontières ethniques, et non pas le contenu culturel interne, qui définissent le groupe ethnique. A ce titre, Nadia par exemple montre bien dans son discours que la distinction entre elle et les non « musulmans » ne se définit pas par le partage de pratiques et valeurs communes, mais plutôt par la compréhension de ces dernières.

Une citation de Weber (1995) est à ce sujet très éclairante : « Indépendamment du caractère inaccoutumé d'habitudes divergentes en tant que telles, l'élément souvent décisif, c'est le fait que le « sens » subjectif de la « coutume » [*Sitte*]

⁵⁹ C'est un prénom arabe.

⁶⁰ En franchissant la frontière entre « musulmans » et « non musulmans ».

divergente n'est pas pénétré parce que l'on ne possède pas la clé qui le permettrait. Mais toutes les répulsions ne peuvent être attribuées à l'absence d'une communauté de « compréhension » (Weber, 1995 :127). En d'autres termes, ce n'est pas parce que la chef de Nadia ne partage pas les mêmes « coutumes » et croyances qu'elle, que cela l'empêche de saisir le sens que mon interlocutrice attribue au ramadan. Dans cette perspective, nous pourrions dire que cette dernière partage la même « communauté de compréhension » que Nadia en ce qui concerne l'importance attribuée à la pratique du ramadan.

La mise en parallèle de ces discours souligne donc déjà le caractère mouvant et perméable des frontières et par conséquent, l'importance d'analyser comme l'explique Barth les conditions d'établissement, de maintien et de transformation des frontières.

b.) Le maintien et l'élargissement des frontières lors du ramadan : la question des interactions

En interrogeant mes interlocutrices sur le ramadan, j'avais dans l'idée de voir si elles exprimaient dans leur propos un rattachement de quelque nature qu'il soit, aux autres « musulmans » pendant cette période particulière. S'intéresser à cet aspect avait pour origine première, de questionner la pertinence du discours médiatique qui parle du ramadan en termes d'événement partagée par toute la « communauté musulmane »⁶¹. Cet intérêt premier m'a conduit à focaliser mon attention sur un sujet essentiel : les interactions. En effet, à l'analyse comparative des discours, il est apparu que le ramadan génère un ensemble d'interactions durant lesquelles s'expriment à nouveau l'articulation des frontières ethniques :

Hilmat : « (...) et puis ce qui change, c'est que je reçois du monde parce que j'aime bien partager. Si moi, je ne mange pas à la mosquée, j'invite des amis, des

⁶¹ Cette appréhension du ramadan peut être mise en parallèle avec une des définitions de l'« identité » formulée par Brubaker (2004) : « Understood as a specifically *collective* phenomenon, “identity” denotes a fundamental and consequential “*sameness*” among members of a group or category. This sameness is expected to manifest itself in solidarity, in shared dispositions or consciousness, or in collective action. »

amis musulmans, en fait. Ils viennent manger ici, pendant presque tout le mois du ramadan, tous les samedis et les vendredis. »

Nadia : « (...) quand on finit la prière, c'est la mosquée qui organise une petite fête. Ils ramènent des gâteaux, boissons, tout le monde embrasse tout le monde, salue parce qu'on est tous des frères et sœurs et puis chacun dit « bonne fête ». »

Dans ces deux exemples, Hilmata et Nadia marquent leur appartenance aux « musulmans » par le partage d'une pratique commune : le ramadan qui implique certains comportements à l'égard des membres. Dans cette perspective, l'identité « musulmane » de ces deux femmes acquiert une dimension collective car elle définit la nature des interactions et le statut des personnes avec lesquelles elles en ont : dans le cas d'Hilmata, il est question d'inviter « des amis musulmans » et pour Nadia d'embrasser ou de saluer tout le monde « parce qu'on est tous des frères et sœurs ». Afin de mieux saisir la nature de ces interactions, j'ai demandé des précisions à Hilmata et Nadia quant au sens des expressions « amis musulmans » et « frères et sœurs » dans l'entretien vérificateur :

Hilmata : « Ce sont pas vraiment des amis en fait, ce sont les gens qui fréquentent la mosquée. »

Nadia : « Donc dans l'islam, on est tous des frères et sœurs, on est tous des musulmans. Même si je ne connais pas les gens dehors à l'extérieur, par exemple quand je suis dans la rue et que je vois une autre femme avec le voile, je lui dis toujours : « salam alaykoum », ça veut dire bonjour. »

Noura : « Même ici, alors ? »

« Ah oui, (...) Donc même si je ne la connais pas ou..ou si je la connais pas comme ça, à la mosquée, parfois tu vois les gens comme ça. Mais je la connais pas vraiment, je la connais. Mais seulement, elle, elle sait que je suis musulmane, moi je sais que je suis musulmane, donc elle sait qu'elle doit me dire bonjour et moi aussi, donc on se salue juste comme ça, en passant...(elle m'explique que les femmes ne peuvent pas embrasser les hommes, mais les saluer oui) C'est pas comme ici : ici si tu connais pas la personne, tu oses jamais aller vers elle et puis

faire comme ça, par exemple la bise et tout. Par contre nous les musulmans même la personne tu ne l'as jamais vue (...) »

De manière générale, nous constatons qu'il n'est pas facile pour mes interlocutrices de définir clairement qui sont ces « amis » et « frères et sœurs ». Toutefois à la lumière de leurs discours, nous comprenons bien qu'il s'agit de personnes identifiées comme « musulmanes », en d'autres termes elles sont membres au même titre qu'Hilmat et Nadia du même « groupe » : les « musulmans ». Brubaker (2004) parle de « groupness » pour qualifier ce type de mécanisme. Il propose d'abandonner le terme de « group » qui par son caractère réifiant est problématique, au profit de celui de « groupness » que nous pourrions traduire par « groupalité ». Il explique que: « Shifting attention from groups to groupness, allows us to take account of -and, potentially, to account for- phases of extraordinary cohesion, and moments of intensely felt collective solidarity, without implicitly treating high levels of groupness as constant, enduring, or definitionally present. It allows us to treat groupness as an event, as something that "happens" (...) » (Brubaker, 2004 : 38). A la lumière de ces propos, le ramadan peut être analysé chez Nadia et Hilmat, comme un événement qui produit un fort sentiment de « groupalité » reposant sur une appartenance religieuse commune. Il en découle la formation d'amitiés et de liens « éphémères » tels que des « amis » ou des « frères et sœurs » qu'elles ne reverront peut-être pas lorsque le ramadan terminera.

C'est dans cette perspective qu'Hilmat, consciente que le terme d'« amis » implique dans le sens commun une relation d'amitié, précise qu'il s'agit avant tout de personnes fréquentant la mosquée. Ce lieu de culte apparaît donc dans sa dimension collective comme un endroit propice à l'organisation des relations intra-groupe.

Nadia, quant à elle, mentionne également la mosquée comme lieu générateur de relations entre « musulmans », mais insiste davantage sur la nature de ses relations. Cela se manifeste par l'emploi à plusieurs reprises du verbe

« connaître » auquel elle essaie d'apporter sa propre définition à partir de situations vécues. C'est ainsi qu'elle parle du voile qui lui permet de reconnaître une « musulmane » et, par conséquent, de la saluer. Il est intéressant de soulever le caractère ambivalent de ce « marqueur culturel » : dans cette situation, il permet la socialisation entre les « musulmans », tandis que dans d'autres, il donne lieu à des attitudes racistes comme je l'ai mentionné ultérieurement. Autrement dit, le voile prend une signification différente dans les relations inter et intra-groupes. A ce sujet, Weber (1995) explique que les différences qui sautent aux yeux, telles que la nourriture, l'habillement ou encore la façon de porter les cheveux, peuvent être des motifs de répulsion. Dans notre cas, cela correspond aux attitudes racistes à l'égard du voile. Mais, il dit également qu'elles peuvent avoir un aspect positif en donnant à des individus la conscience d'une vie en commun qui peut facilement devenir ensuite l'agent d'une communalisation, de la même façon que le fait d'ordinaire toute espèce de communauté (Weber, 1995 : 128) :

En résumé, la comparaison des éléments présents dans les discours d'Hilmat et de Nadia peuvent être analysés en partie à la lumière de la conception barthienne au sujet de l'entretien des frontières. Selon celle-ci, l'entretien des frontières nécessite l'organisation des échanges entre les groupes et la mise en œuvre d'une série de proscriptions et prescriptions réglementant leurs interactions. Dans le cas d'Hilmat et Nadia, nous pouvons parler d'entretien des frontières dans le sens où : mes interlocutrices partagent les mêmes prescriptions quant à leurs interactions et, elles échangent des biens et services par la préparation et le partage de repas durant le ramadan.

Il faut également souligner que la pratique du ramadan en contexte migratoire fournit à mes interlocutrices un ensemble d'éléments qui dépassent le cadre de la « religion ». A ce titre, Peek explique que: « In addition to meeting spiritual needs, membership in a religious organization offers many non-religious material, psychological, and social benefits, including community networks,

economic opportunities, educational resources, and peer trust and support » (Peek, 2005: 219).

Mais l'entretien sur le ramadan a également suscité une autre articulation des frontières ethniques :

Emina : « *Tu peux inviter des gens qui sont d'autres religions aussi. Le but est de donner à manger à quelqu'un qui a faim.* »

C'est en m'expliquant comment elle pratiquait le ramadan à Sarajevo, qu'Emina a formulé ces propos. Cette interlocutrice attribue une dimension collective à la rupture du jeûne, mais qui dépasse les frontières du groupe : l'emphase est mise sur le partage d'un repas, plutôt que sur l'observance du jeûne. Elle marque toutefois son identité « musulmane » par la pratique d'un rite propre à son « groupe » et en se distinguant « *des gens qui sont d'autres religions* ». Cependant, cela ne l'empêche pas d'élargir les frontières avec les non-membres en les intégrant à cette pratique, par le partage d'un repas. C'est dans une perspective comparable que nous pouvons aussi situer le discours de Nadia :

« (...) *il y a du monde, tu vois, après 16 heures, là non, ben c'est la vie normale quoi ! C'est normal les gens, ils ne connaissent pas, ben.. ils connaissent, mais ils ne le font pas, c'est pas leur truc et puis au travail par contre, au travail c'est vrai que mes collègues, ils me respectent, ils savent que c'est le ramadan, ils me disent : « bon ramadan » :* »

C'est en comparant l'ambiance lors du ramadan au Maroc avec celle à Genève que Nadia a tenu ses propos. Il est intéressant d'analyser comment elle distingue « *les gens* » de ses collègues dans leur appréhension du ramadan : à l'égard des premiers, elle exprime une distance de leur part pour cette pratique, tandis que pour les seconds, elle montre qu'ils y participent à leur manière. Cela traduit une certaine perméabilité des frontières qui peut se manifester : « (...) comme le notent Lyman et Douglass, à travers le statut de « membre honoraire » que peuvent parfois acquérir ceux qui, tout en étant manifestement des *outsiders* en vertu de leur origine ou de leur héritage culturel, sont néanmoins admis à partager

l'expérience du groupe⁶² » (Poutignat, Streiff-Fenart, 2005 : 169). Les collègues de Nadia deviennent des « membres honoraires » par le fait qu'ils savent quand le ramadan a lieu et qu'ils disent « *bon ramadan* » comme chaque « musulman » le fait durant cette période. De cette manière, ils y participent sans pour autant être « musulmans ». C'est pourquoi Nadia ne marque pas de frontières avec eux.

Tous ces exemples qui mettent en lumière les interactions de mes interlocutrices avec des « musulmans » ou non lors du ramadan, montrent que l'articulation de leur identité « musulmane » ne peut être comprise qu'en lien avec leur environnement. Effectivement, mes interlocutrices sont conduites en contexte migratoire à produire et reproduire leur identité « musulmane » au cours des interactions. Comme nous l'avons vu, dans le cas des interactions intra-groupe, c'est-à-dire entre « musulmans », elles disposent d'un ensemble de « marqueurs culturels » qui leur permettent de s'identifier et d'adopter par conséquent certaines attitudes. À l'inverse, dans le cas des relations inter-groupe dans lesquelles, elles sont en contact avec des non « musulmans », elles définissent elles-mêmes la pertinence d'une frontière fondée sur leur appartenance religieuse.

Dans les extraits cités précédemment, c'est le ramadan en tant que pratique génératrice d'un ensemble de règles qui leur permet d'articuler les frontières fondées sur leur appartenance religieuse. Au contraire, dans d'autres situations, elles peuvent définir ces frontières selon leurs propres critères.

Par exemple, Hilmat qui a très peu de contacts avec sa famille comorienne de Genève, a établi des liens avec de nouvelles personnes, en référence à son appartenance religieuse. C'est ainsi qu'elle a des « amis » à la mosquée et, que chaque dimanche, elle va écouter des hadiths⁶³ dans un groupe de femmes « musulmanes » afin de mieux comprendre le Coran. Dans ce contexte migratoire, l'identité « musulmane » d'Hilmat s'avère donc être une source importante de socialisation.

⁶² Cela est à comprendre dans la même perspective que Weber (1995), lorsqu'il parle de « communauté de compréhension ».

⁶³ « Recueil des actes et des paroles du prophète Mahomet et de ses compagnons à propos de commentaires du Coran ou de règles de conduite » (Définition du Petit Larousse illustré, édition 2006).

Quant à Nadia, c'est en revenant sur des propos concernant une discrimination dont elle avait fait l'objet à ses débuts, sur son lieu de travail, qu'un nouveau type de frontière s'est révélé :

« Alors ça oui, vous savez quand on vient dans un pays européen, on n'est pas loupé ! » (entretien « récit de vie »).

A la suite de ces propos, j'ai demandé à Nadia, qui elle désignait par le pronom « on » :

« Nous les étrangers quoi ! Tu vois ce que je veux dire. Je parle pas de tout le monde, je ne, je ne généralise pas. C'est pas tout le monde qui est méchant, hein ! Je peux te dire aussi nous les étrangers, parmi nous, il y en a aussi qui sont racistes. »

A la lumière de la notion de frontières ethniques, ces extraits se distinguent nettement des précédents qui avaient pour sujet le ramadan. Effectivement, dans ceux-ci, Nadia n'établit pas de frontières en référence à son appartenance religieuse, mais en référence à son statut « d'étranger » à Genève, défini par sa nationalité. Cette situation illustre comment « (...) une personne discriminée sur la base d'une perception externe globalisante peut être conduite à élargir ses limites pour y inclure tous ceux visés par ce même processus de discrimination » (Poutignat, Streiff-Fenart, 2005 : 175). D'autre part, en poursuivant sur ce sujet, j'ai pu relever chez cette interlocutrice un autre mécanisme relatif aux frontières :

« Pour moi, les gens sont tous la même chose surtout l'endroit où je bosse, c'est, c'est vraiment un endroit, je te dis pas ! C'est très humain ce que je vis. C'est comme ma famille, je les soigne, je suis là jusqu'à la fin. »

Dans ses propos, Nadia ne marque aucune frontière avec les gens dont elle s'occupe car, ce qui prédomine ici, c'est le statut d'être humain.

En ce qui concerne Emina, elle emploie également différentes définitions des frontières en fonction du contexte :

« Je suis allée avec mon mari à l'école PEG, j'étais contente. Là-bas j'ai connu des gens au même niveau que moi : ils ne parlent pas français. J'ai compris que je ne suis pas toute seule ! » (entretien « récit de vie »).⁶⁴

Nous pouvons relever dans ce discours, que c'est en référence au contexte migratoire dans lequel elle évolue, qu'Emina marque une appartenance aux « étrangers » dans le sens de personnes ne parlant pas français. Mais, dans une situation différente, elle a établi un autre type de frontières : lors d'un dîner chez elle, cette dernière s'est excusée de ne pas avoir cuisiné bosniaque. Elle m'a expliqué que « ça prend du temps et que les femmes bosniaques n'ont pas la même vie qu'ici ». En d'autres termes, face à moi, cette interlocutrice s'est définie en référence à son identité nationale.

Nous constatons donc, que la pertinence n'est pas toujours accordée à la catégorie identitaire « musulmans » dans l'établissement des frontières. Celles-ci sont employées par les acteurs sociaux qui, selon les circonstances, peuvent par exemple, se réclamer d'une identité nationale en opposition aux « Suisses » ou, dans d'autres situations, se différencier selon la dichotomie « musulmans »/non « musulmans »⁶⁵. Au début du terrain, ce processus que je n'avais pas encore identifié m'a d'ailleurs beaucoup déstabilisée.

Tous ces exemples soulignent l'importance qu'il faut accorder au contexte migratoire qui place mes interlocutrices dans une situation particulièrement favorable à l'articulation de leur appartenance religieuse en tant que catégorie identitaire. Dans cette perspective, il est intéressant d'analyser comment elles sont conduites, en contexte migratoire, à adapter les proscriptions inhérentes à leur identité « musulmane » et, si cela a un effet sur le maintien des frontières. C'est ce que je me propose de faire à présent.

⁶⁴ C'est en relatant ses premiers mois à Genève qu'Emina a tenu ses propos.

⁶⁵ Dans cette perspective, j'aurais pu également m'intéresser aux processus à travers lesquels elles établissent une dichotomie femme/homme, mais cela n'était pas un élément central dans ma réflexion.

c.) Le ramadan en contexte migratoire ou l'expression du maintien des frontières

Comme nous l'avons vu précédemment, le ramadan comme pratique propre aux « musulmans » génère un ensemble de prescriptions qui structurent les relations inter- et intra-groupes. Afin de compléter cette analyse, je me propose dans cette partie d'étudier le ramadan d'un autre point de vue. Dans un premier temps, j'étudierai si mes interlocutrices continuent ou non de pratiquer ce rite en contexte migratoire, en me focalisant sur l'analyse des interactions. Puis, je présenterai les conséquences de ces éventuels changements sur la construction de leur identité « musulmane ».

Mais avant cela, je me dois de préciser que toutes mes interlocutrices faisaient le ramadan dans leur pays d'origine :

Hilmat : « *Même aux Comores je le faisais comme je le fais ici, en fait, j'ai jamais dit aujourd'hui je ne fais pas le ramadan ! C'est quelque chose vraiment...je ne sais pas comment t'expliquer... ça dépend des parents, je sais pas, comment on t'a éduqué, on t'a expliqué, comment les parents le faisaient parce qu'il y a certains enfants qui ne le faisaient pas, donc ça dépend.* »

Amal: « *Moi j'ai été élevé dans un contexte où j'ai toujours vu mes parents le faire. Et c'est quelque chose, pour moi...c'est le pilier de mon éducation : je ne peux pas me dire un jour : « Ah cette année je ne le fais pas, parce que j'ai décidé de ne pas le faire, je fais la fête, je mange, personne ne me surveille ! » Je veux dire non.* »

Dans ces propos, nous remarquons que la question de l'éducation est à nouveau mentionnée⁶⁶ pour justifier la pratique d'un rite propre à leur appartenance religieuse.

Pour tenter de comprendre la pratique du ramadan en contexte migratoire, il s'avère intéressant de l'analyser à la lumière des processus de maintien des frontières ethniques. Comme le souligne Barth, ces derniers se produisent par

⁶⁶ L'éducation est un sujet qui a aussi été mentionné dans les réponses concernant une éventuelle conversion.

exemple dans des situations de contact social entre des individus de cultures différentes (Barth, 2005 : 214).

Amal : *« C'était l'été, c'était en plein mois d'août, c'était le ramadan et puis le coucher du soleil était tard : tu vois 9 heures 30. On nageait, on faisait tout comme nos copains. (...) Et puis il y avait la grand-mère d'un de nos copains qui nous disait : « Venez boire et mangez chez moi, ne vous inquiétez pas je dis à personne et personne ne vous voit ! » Et puis une fois on lui a dit : « Mais si personne nous voit, dieu nous voit ! » Et là, on l'a estomaquée, elle nous regardait comme ça et nous a dit : « C'est à ce point important pour vous ? » On lui a dit : « oui ! » . »⁶⁷*

Ces propos relatent des vacances passées en Espagne avec sa famille, lorsqu'elle était adolescente. Elle exprime bien le fait que l'environnement non « musulman » dans lequel elle évoluait à ce moment, n'a en rien changé sa pratique du ramadan, bien que les conditions étaient assez « difficiles » : *« C'était l'été, c'était en plein mois d'août, c'était le ramadan et puis le coucher du soleil était tard tu vois 9 heures 30. »* Elle insiste également sur le fait que cela ne constituait pas un obstacle à ses activités sociales. Nous pouvons mettre en parallèle ce comportement avec l'analyse de Barth qui formule que : *« (...) les groupes ethniques ne persistent comme unités significatives que s'ils impliquent des différences de comportement marquées, c'est-à-dire des différences culturelles persistantes »* (Barth, 2005 : 214). En effet, Amal par son observance du ramadan marque « sa différence musulmane » ou plutôt le maintien d'un trait significatif de son identité « musulmane » :

« (...) pour moi c'est identitaire, je ne me vois pas ne pas le faire, c'est impossible. C'est quelque chose qui est ancrée en moi, c'est un événement extraordinaire, j'ai un respect extraordinaire par rapport à ça. Cela ne veut pas dire que j'emmerde mon monde. Je le fais c'est très personnel, point ! » (Amal, entretien « récit de vie »).

⁶⁷ Bien que cette anecdote relate l'enfance de mon interlocutrice et non un événement à Genève (lieu de mon étude), j'ai quand même choisi de la citer car elle illustre comment mon interlocutrice « gère » le ramadan en contexte non « musulman ».

Puis, dans l'entretien vérificateur, je lui ai demandé des précisions quant au terme « identitaire » :

« Parce que, euh, pour moi c'est identitaire parce que c'est moi, ça me représente totalement. C'est une chose à laquelle je ne pourrais jamais renoncer. (...) En plus, je trouve aussi que c'est un respect par rapport à moi-même, dans le sens où on ne change pas une personne, les lieux ne veulent rien dire. Ça veut rien dire : je peux vivre aux Etats-Unis, je peux vivre, je sais pas au Canada, je peux vivre en Algérie comme en Arabie Saoudite, ça n'a absolument rien à voir : on se déplace avec ce qu'on est, c'est comme ça, je ne sais pas si j'ai répondu à ta question ?! »

Nous comprenons à la lumière de ces paroles que dans le cas d'Amal, c'est la pratique du ramadan en tant qu'expression majeure de son identité « musulmane » qui prédomine sur le contexte. Cependant, là où des individus de cultures différentes sont en interaction, on pourrait s'attendre à ce que ces différences s'amenuisent, puisque l'interaction tout à la fois exige et engendre une certaine conformité de codes et de valeurs (Barth, 2005 : 214). A ce sujet, le discours d'Emina à propos d'un séjour effectué à Paris dans le cadre de ses études, lors du ramadan, est fort intéressant :

« Quand j'étais avec les autres à Paris, je sors normalement car je ne veux pas être quelqu'un qui est extrême. Mais ils m'ont demandé, pourquoi tu ne bois pas, tu n'aimes pas l'alcool ?! : « Ah oui, tu es musulmane, tu fais le ramadan ». J'ai dit normalement je le fais. « Mais tu as mangé aujourd'hui, mais tu ne bois pas ? » J'ai dit, je ne bois pas parce que je respecte, je ne peux pas rester toute la journée avec la faim, mais quand même je ne bois pas. »

Contrairement à Amal, dans le cas d'Emina, c'est le contexte qui détermine sa pratique du ramadan. Aujourd'hui, en raison, en partie, du fait qu'elle habite dans un pays « non musulman », elle doit redéfinir sa pratique du ramadan. Comme l'explique Weber(1995) : « (...) de simples habitudes traditionnelles changent d'ordinaire, d'un lieu à un autre, par transitions graduelles » (Weber, 1995 :128) :

Emina : « Tu sais à Sarajevo, je le fais normalement parce que c'est une situation qui te donne l'opportunité de le faire. (...) Là-bas, tu as plus de temps qui est libre pendant le mois du ramadan, tu peux demander au prof à l'école pour sortir. Tu peux dire, je fais le ramadan, je ne peux pas me concentrer beaucoup. Ici, tu imagines si je fais le ramadan ici : j'ai moins d'attention! »

Dans le cas de cette interlocutrice, nous constatons que le ramadan ne génère pas systématiquement un sentiment de « groupalité » relatif à l'appartenance religieuse. Brubaker parle à ce propos de: « (...) the possibility that groupness may not happen, that high levels of groupness may fail to crystallize » (Brubaker, 2004:38). Dans ce contexte, Emina favorise sa relation avec ses camarades. Nous comprenons par son expression « *je ne veux pas être quelqu'un qui est extrême* » que, la pratique du ramadan dans ce contexte scolaire pourrait être mal comprise et, avoir une incidence sur ses relations avec ses camarades. Néanmoins, bien que le contexte ne lui permette pas de faire le ramadan, elle y participe en ne buvant pas d'alcool. A ce sujet, elle m'explique dans l'entretien vérificateur :

« Si je ne peux pas rester toute la journée avec la faim, au moins je peux, je peux respecter ça que c'est interdit, tu vois. C'est interdit de toute façon, mais, euh.. je ne sais pas, je..jamais..je ne pourrais jamais boire d'alcool pendant le.. le.. ça s'est interdit. Je sais pas, je peux pas t'expliquer ça. C'est hors de question ! »

Nous comprenons par ces paroles que si elle ne respectait pas l'interdit de l'alcool, proscription liée à son appartenance religieuse, c'est son identité « musulmane » qui pourrait être remise en cause. Cet interdit concernant l'alcool pourrait être analysé comme un « boundary-expressing symbol » formulé par Brouwer dans une étude portant sur les jeunes filles marocaines et turques aux Pays-Bas⁶⁸. Selon cet auteur, les symboles en tant que « things standing for other things » ne sont pas uniquement des expressions visuelles telles que les vêtements, mais

⁶⁸Brouwer, Lenie (1998). « Good Girls, Bad Girls: Moroccan and Turkish Runaway Girls in the Netherlands », in: Steven, VERTOVEC, Rogers ALISDAIR (éd.), *Muslim European Youth: reproducing ethnicity, religion, culture*, p.133-145. Aldershot: Ashgate. 215 p.

représentent aussi des idées dont le sens varie selon les individus. Dans le cas d'Emina, cet interdit symbolise son identité « musulmane ».

Quant à Cumba, elle articule son rapport à la pratique du ramadan sur différents niveaux. J'ai effectivement constaté que son discours à l'égard de ce rite a évolué au cours des entretiens. Ce sujet a été abordé pour la première fois, lors de l'entretien sur la fête sénégalaise. C'est à la suite d'une question portant sur son éducation religieuse au Sénégal, qu'elle a dit

« Je me sens vraiment musulmane au fond de moi, mon cœur c'est le mois du ramadan. C'est plus fort que moi, je jeûne. »

Puis, dans le même entretien, je lui ai demandé si elle savait quand avait lieu le prochain ramadan :

« J'aime bien la religion, mais il faut que je gagne ma vie, alors je dois faire comment !? Est-ce que je dois faire le ramadan et ne pas voir si mon gingembre est bon ? Je dois aussi vendre aux gens ! »

En comparant ces deux extraits, nous voyons déjà que même si le ramadan, comme l'explique Cumba dans le premier extrait, constitue un trait essentiel de son identité « musulmane », elle ne peut ignorer les conséquences de sa pratique dans son quotidien à Genève. Dans le cas de cette interlocutrice, le ramadan ne peut se faire que s'il ne perturbe pas son activité professionnelle qui exige qu'elle goûte ses jus. Au-delà de cette explication pratique, Cumba a également exprimé un raisonnement plus réflexif quant au ramadan :

« Ca dépend du pays d'où on vient, mais aussi du milieu, des parents. Ca dépend aussi du degré de croyance qu'on a. » (entretien sur le ramadan)

A la suite de ces propos, j'ai demandé dans l'entretien vérificateur des précisions quant à l'expression « degré de croyance » :

« Ben, tu peux être musulmane sans être obligée de, tu peux avoir la foi sans être obligée de faire obligatoirement ce que le Coran dit ou ce qu'on te dit. Tu as ta liberté, t'as la foi, voilà t'es musulmane et puis voilà, c'est ça ! Ca s'arrête là ! »

Cette interlocutrice adopte un rapport réflexif à l'égard de sa pratique du ramadan. Elle exprime le fait que l'affirmation de son identité « musulmane » ne passe pas nécessairement par l'observance des prescriptions propres aux « musulmans », comme le ramadan. Pour Cumba, l'identité « musulmane » s'exprime, en premier lieu, par la croyance. Pourtant, comme nous le verrons dans la partie consacrée à la notion de saillance, cette interlocutrice exprime aussi son identité « musulmane » par les actes.

En comparant ces discours, nous constatons que la persistance de l'identité « musulmane » à travers le ramadan, en contexte migratoire, implique : non seulement des critères et des marques ostensibles d'identification, mais aussi une structuration de l'interaction. Pour qualifier cela, Barth parle de « trait organisationnel » qui, selon lui, doit se trouver dans toute relation inter-ethnique. Il le définit comme un ensemble systématique de règles régissant les contacts sociaux inter-ethnique ayant pour but « d'isoler certaines parties des cultures, les protégeant de toute confrontation ou modification » (Barth, 1995 : 214). Dans le cadre des précédents discours, nous pouvons parler de « trait organisationnel » mais, dans une certaine mesure. En effet, comme nous avons pu le constater, mes interlocutrices sont conduites à organiser l'expression de leur identité « musulmane », par exemple, par la pratique du ramadan lors d'interactions avec des non « musulmans ». Cependant, contrairement aux propos de Barth, nous ne sommes pas en présence de discours qui traduisent un ensemble systématique de règles ayant pour but de protéger de toute confrontation ou modification l'identité « musulmane » de ces femmes. Il faut plutôt analyser leurs discours, comme la manifestation d'articulations personnelles de leur appartenance religieuse, qui traduit le sens qu'elles accordent à leurs différents domaines d'activité.

Par exemple, Amal dit à propos du ramadan : « *C'est le pilier de mon éducation* » ou encore, « *C'est ma charpente au fond* »⁶⁹. Quant à Cumba, elle dit de son travail sur le marché que : « *Ca me fait du bien. Je vois des gens. Je pense que c'est*

⁶⁹ La première expression est issue de l'entretien sur le ramadan, tandis que la deuxième de l'entretien « récit de vie ».

ça qui m'a donné la force de tenir en Suisse. »⁷⁰ Cela s'est clairement manifesté sur son lieu de travail par la présence régulière de nombreux amis. Son cadre professionnel est effectivement un important lieu de socialisation.

En résumé, ces discours mettent en lumière le fait que l'articulation de l'identité « musulmane » lors d'interactions dépend des histoires personnelles de chacune de ces femmes qui conditionnent le sens qu'elles attribuent à leurs diverses activités.

d.) Le ramadan comme moyen d'exprimer son appartenance aux « musulmans »

Dans cette partie, je me propose de conclure l'analyse des discours relatifs au ramadan en mettant en lumière un nouveau mécanisme : l'expression de l'appartenance aux « musulmans » sans pratiquer ce rite. Certaines de mes interlocutrices m'ont en effet expliqué comment elles participent à ce rite sans le pratiquer :

Nadia: *« Même si je ne fais pas le ramadan, je ne mange pas comme d'habitude. Je mange seulement.. parce que je fais l'insuline donc je mange des fruits ou quelque chose comme ça pour, euh, pour le besoin, mais c'est vrai que c'est pas comme les autres jours, c'est différent. Et puis le soir, je prépare la table, je prépare à manger pour mon mari et voilà. Après on mange, on va à la mosquée et puis, tu sais la mosquée pendant le ramadan c'est toujours plein le soir. Il y a du monde et tout, c'est sympa ! »*

Cumba: *« Si tu fais pas le ramadan, tu peux le rattraper un mois plus tard ou tu sors 10 francs par jour qui peut faire manger une personne. »* Je lui demande donc ce qu'elle fait, elle me répond : *« Je jeûne pas et je vais sortir les 300 francs. Un mois plus tard ça sera pas la même chose ! »*

⁷⁰ Propos tenus lors de l'entretien « récit de vie ».

Chacune à son niveau participe au ramadan : dans le cas de Nadia, cela s'exprime par le fait de changer son alimentation pendant la journée et d'aller à la mosquée le soir, tandis que pour Cumba, cela se manifeste par le fait de verser une compensation⁷¹. La comparaison de ces discours souligne à nouveau que toute attitude relative à l'expression de l'identité « musulmane », s'inscrit dans la convergence de différents éléments : les interactions, l'activité professionnelle ou encore les histoires personnelles.

Dans le cas de Nadia, c'est sa maladie qui la contraint à renoncer au ramadan. Elle comble donc cela, par une approche collective de cette pratique, en se rendant à la mosquée⁷². Pour Cumba, c'est son activité professionnelle qui ne lui permet pas de pratiquer ce rite. C'est pourquoi, elle compense cela en donnant 300 francs.

Dans les deux cas, nous constatons que ces interlocutrices appréhendent le ramadan au-delà de sa primo dimension individuelle d'abstinence, en privilégiant une approche plus collective qui marque leur appartenance aux « musulmans ».

III.3.3 La notion de saillance

Après avoir analysé le rapport dialectique entre définitions exogènes et endogènes dans lequel s'inscrivent les discours de mes interlocutrices, puis, de s'être intéresser à l'articulation des frontières, c'est à la lumière de la notion de saillance que je me propose d'étudier maintenant certains discours⁷³. La notion de saillance ou mise en relief (*saliency*) proposée par le courant situationniste⁷⁴ exprime l'idée que l'ethnicité⁷⁵ est un mode d'identification parmi d'autres possibles : elle ne renvoie pas à une essence qu'on possède, mais à un ensemble de ressources disponibles pour l'action sociale (Poutignat, Streiff-Fenart, 2005 : 182). En d'autres termes, dans notre cas, il s'agit d'analyser comment mes

⁷¹ Des dispositions sont en effet prévues pour ceux qui sont empêchés de s'acquitter du jeûne du ramadan comme par exemple le versement d'une compensation. A ce titre, voir Mervin (2000), p.232-33.

⁷² A noter aussi que Nadia comme Cumba donne 300 francs. Les deux femmes envoient cet argent dans leur pays.

⁷³ Quelques éléments issus des observations seront également analysés à la lumière de cette notion.

⁷⁴ Ce courant considère que l'ethnicité est entièrement liée aux circonstances.

⁷⁵ Dans notre cas, le fait de se définir comme « musulmane ».

interlocutrices mobilisent leur identité « musulmane » en situation, par l'expression de certains « marqueurs ». Ce mécanisme s'est particulièrement manifesté lors des observations qui m'ont permis, contrairement aux entretiens, de voir ces femmes « en action ».

a.) La mise en relief dépend des situations d'interactions

Comme le soulignent Poutignat et Streiff-Fenart (2005 :182), un individu pourra, selon les situations dans lesquelles il se trouve placé et les gens avec qui il interagit, assumer l'une ou l'autre des identités qui lui sont disponibles.

J'ai pu observer cela lors d'un repas avec Emina à son école. C'est en allant choisir notre repas que j'ai constaté qu'elle entretenait des rapports cordiaux avec un employé de la cafétéria d'origine africaine⁷⁶. Elle m'a expliqué par la suite qu'elle avait sympathisé avec ce monsieur, le jour où elle avait demandé un repas sans porc. Dans cette situation, le fait de ne pas manger de porc a joué un rôle de « marqueur musulman » qu'Emina a mobilisé et, qui lui a permis de nouer une relation amicale avec cet homme, lui-même « musulman ». Afin de comprendre le choix de cette mise en relief, je suis revenue sur ce sujet lors de l'entretien vérificateur par l'intermédiaire d'une question provocatrice : « *Etre musulmane c'est ta vie privée, tu aurais pu dire que tu es végétarienne ?!* »

Emina : « *Parce que j'ai pas pensé à ça ! Je n'ai rien à cacher, oui c'est mon intimité, mais aussi si je suis végétarienne, vraiment ça aussi c'est mon intimité, quelle différence ?! Je vais dire je ne mange pas de porc parce que « tatatata ». Tu vois je suis musulmane et voilà !* »

Nous pouvons comprendre par l'expression « *Je n'ai rien à cacher* » que pour cette interlocutrice le fait de manifester son identité « musulmane » dans cette situation, apparaît comme une évidence. Pourtant comme nous l'avons vu précédemment, dans d'autres situations, ce n'était pas toujours le cas. Le contexte particulier dans

⁷⁶ A noter que c'est par commodité que j'emploie l'adjectif « africain ».

lequel se trouve un individu, est donc déterminant dans le choix « des marqueurs identitaires ».

Une interaction entre Cumba et un client sur son lieu de travail constitue un autre exemple significatif de ce mécanisme. Lors de cette interaction, j'ai remarqué que Cumba en parlant à ce monsieur traduisait l'expression « *inchallah* » par « *si tout va bien* ». Cette traduction n'a pas été comprise par le client qui a longuement insisté sur cela. Après quelques tentatives d'explications, elle l'a enfin traduite. Cette scène constitue un exemple dans lequel l'identité « musulmane » n'est pas choisie comme « un marqueur » pertinent. En effet, la traduction de Cumba privilégie une interaction fondée sur son statut de commerçante plutôt que sur son identité « musulmane ». Au contraire, j'ai pu remarquer que lorsqu'elle parlait avec ses amis marocains qui tiennent le stand voisin, elle utilisait souvent l'expression « *inchallah* ». L'exemple de Cumba montre comment elle peut articuler son identité « musulmane » au gré des situations. Poutignat et Streiff Fenart parlent dans ce cas de « type de jeu interactionnel ». Ils expliquent que la mise en relief plus ou moins accentuée de « marqueurs culturels » dépend du type de jeu interactionnel autorisé dans une situation donnée et, non pas des proximités ou des différences culturelles objectivement repérables.

L'importance du type d'interactions dans la mise en relief s'est également manifestée dans le discours d'Amal. C'est en allant à un spectacle de danse avec cette dernière, qu'elle m'a fait part d'une réunion de professeurs ayant eu lieu le jour même. Elle m'a dit que lors de cette rencontre, une collègue a expliqué que l'organe qui fonctionne tout le temps est le ventre. A ce sujet, Amal avait envie de dire que le ramadan permet à cet organe de se reposer. Mais elle n'a rien dit, car elle ne voulait « *pas imposer cette réflexion aux gens* », pour reprendre ses termes. Lors de l'entretien vérificateur, je l'ai interrogée sur son silence :

« Je, euh, je pensais au ramadan en disant effectivement c'est, c'est une période où le corps fonctionne au ralenti. Donc on met au repos quelques organes vitaux et donc.. euh parce que ça ne s'apprêtait pas c'est tout ! C'est pas parce que je me

cache de quoique ce soit, pas du tout ! Tout le monde sait que je m'appelle Amal et que je suis musulmane (elle rit en le disant) ! C'est pas quelque chose que je cache, mais ça s'apprêtait pas du tout. »

Dans cette situation, Amal a choisi de ne pas mettre en relief son identité « musulmane ». Comme le laisse sous-entendre l'expression « *ça s'apprêtait pas du tout* », la mise en avant de son identité « musulmane » lors de cette interaction ne présentait aucun intérêt. Cependant, ce choix lié au type d'interaction ne remet pas en cause son appartenance religieuse : elle exprime cela en disant qu'elle n'a rien à cacher, et que ses collègues savent qu'elle est « musulmane ».

Ces trois exemples montrent bien que les « marqueurs identitaires » ne sont jamais choisis au hasard, mais qu'ils sont articulables par les acteurs au cours des interactions sociales. Pogliani Milet (2000) analyse cela en termes de « stratégies identitaires » dont elle donne la définition de Dubar : « Le processus que l'individu adopte pour diminuer l'écart entre l'identité pour autrui et l'identité pour soi (...). La construction des identités se joue donc bien dans l'articulation entre les systèmes d'actions proposant des identités virtuelles (attribuées) et les « trajectoires vécues » au sein desquelles se forment les identités « réelles » auxquelles adhèrent les individus » (Dubar, 1991 :115). En d'autres termes, chacune de mes interlocutrices peut adopter en fonction de la situation donnée une attitude qui fait référence à l'une ou l'autre des identités qui lui sont disponibles par l'expression d'un « marqueur ».

b.) La mise en relief exprimée par des signes vestimentaires

Comme nous l'avons vu dans les précédents exemples, mes interlocutrices peuvent selon les situations dans lesquelles elles se trouvent, mettre ou ne pas mettre en relief leur identité « musulmane ». Cela peut aussi se faire par le biais d'un signe visible. C'est le sujet que je me propose d'aborder ici, par l'analyse d'une discussion avec Hilmat portant, pour reprendre ses termes, sur la difficulté de pratiquer l'islam en Europe. A ce propos, elle explique, par exemple, que pour

un entretien professionnel, elle va mettre une jupe, pour paraître ainsi « normale », mais que dans la vie quotidienne, elle préfère s'habiller avec des vêtements longs. En d'autres termes, elle souhaite souligner qu'en Europe, on ne peut pas s'habiller « traditionnel » car il faut bien travailler. Afin de mieux saisir ses propos, je lui ai demandé des précisions quant à cette difficulté de pratiquer l'islam en Europe :

« J'avais dit ça ? Ah bon ! Je ne me rappelle pas avoir dit ça ! C'est vrai ? Pas de pratiquer, moi j'avais dit pour le travail, pour trouver du travail. Quand tu affiches ta religion, que tu la pratiques comme il faut, c'est dur de trouver du travail, c'est ce que je voulais dire. »

Cet exemple relatif au choix d'une mise en relief, met en jeu la question de l'attribution catégorielle étudiée précédemment. Dans ses propos, Hilmát est consciente du fait que si elle décide de s'habiller en conformité avec sa croyance religieuse dans le contexte professionnel, cela pourrait lui porter préjudice dans une recherche d'emploi. Dans cette perspective, le domaine de saillance de son identité « musulmane » est donc délimité par les sources multiples des stéréotypes à travers lesquels les membres de la société dans laquelle elle a migré définissent « les musulmans ». Dans le cas d'Hilmát, elle connaît l'existence et le contenu des stéréotypes présent en Suisse sur les « musulmans ». C'est pourquoi, elle choisit dans le cadre professionnel de ne pas opter pour une mise en saillance « vestimentaire » car celle-ci est porteuse de stéréotypes négatifs.

Il est également intéressant de soulever l'étonnement d'Hilmát quant aux termes qu'elle avait employés dans ses propos. Elle y remédie en établissant une distinction entre « pratiquer » et « afficher » sa religion. A sa manière, cette interlocutrice met l'accent sur la nature du mécanisme de mise en relief : celui-ci renvoie toujours à des pratiques communicatives et interactionnelles dont est faite la vie sociale (Poutignat, Streiff-Fenart, 1997 : 231). Tandis que la « pratique », renvoie davantage à la sphère privée de l'individu dans laquelle ce dernier s'adonne à des pratiques religieuses, comme la prière dans le cas d'Hilmát.

c.) Le sens d'une situation dépend de la mise en relief choisie

Le récit d'une scène familiale vécue par Hilmat est un exemple significatif du sens que peut revêtir une action en fonction de la mise en relief choisie. C'est dans le cadre de l'entretien « récit de vie », que cette interlocutrice m'a raconté qu'elle avait dû quitter l'appartement de sa sœur en raison de différends. A ce propos, elle a dit : « *Elle a pris mes affaires, elle les a jetés dehors en plein ramadan.* » Puis, lors de l'entretien vérificateur, elle a souligné toute l'importance liée au moment où cet événement a eu lieu :

« Oui, pour moi c'était plus choquant en plein ramadan car le mois du ramadan, c'est le moment où les gens sont unis. (...) Si ça avait été à un autre moment, peut-être.. oui, ça aurait passé. Pour moi c'est une question de religion, en fait : ce mois-là, c'est le mois où on doit faire du bien, en fait, quoi. De jeter des habits par la fenêtre le soir en plein ramadan, c'était choquant, c'était surtout le mois du ramadan. »

Dans cette situation, contrairement à la recherche de travail, Hilmat met en relief son identité « musulmane ». C'est en référence à cette identité, que l'événement est compris : cela s'exprime, d'une part, par l'importance accordée à la période durant laquelle cela s'est produit, à savoir le ramadan et, d'autre part, par l'attitude de sa sœur, elle-même « musulmane ». Ce dernier élément renvoie à la notion de frontières ethniques : sa sœur en tant que « musulmane » n'a pas respecté les prescriptions inhérentes à cette catégorie et se situe ainsi en « rupture » avec Hilmat. De par cette mise en relief, c'est le contexte qui prime sur l'action.

d.) La prière comme signe visible de mise en relief de l'identité « musulmane »

J'ai choisi pour cette dernière partie consacrée à la notion de saillance, de mettre en parallèle trois situations vécues avec des interlocutrices différentes dans lesquelles il est question de la prière.

La première situation concerne Nadia : c'est en arrivant un peu en avance chez elle, que cette dernière s'excuse car elle n'a pas fini son ménage et m'explique qu'elle n'a pas eu le temps de faire sa prière. C'est pourquoi, elle m'invite à m'installer dans le salon en attendant qu'elle fasse sa prière car « *c'est important* ». C'est dans une situation quasi similaire qu'Hilmat m'a reçue une fois en s'excusant, car elle venait de rentrer. Elle m'a donc demandé de patienter en attendant qu'elle fasse sa prière sinon « *après ça serait trop tard* ».

La dernière situation concerne une discussion que j'ai eue avec Amal, alors que nous nous rendions à un spectacle. Elle m'a expliqué que lorsqu'elle m'avait dit chez elle, devoir encore se préparer, c'était en réalité pour faire sa prière. A la suite de cette « déclaration », elle a précisé que « *ce n'est pas de l'extrémisme* », mais qu'elle est bien maintenant et qu'elle peut sortir tranquille. Je suis revenue sur cela dans l'entretien vérificateur en tentant de comprendre ce choix de ne pas parler de cet acte puis de me le révéler ensuite.

« C'était, c'est vrai je devais me préparer et entre, en même temps faire ma prière. C'était pas pour faire ma prière : ça m'a pris deux secondes, réellement je me préparais ! Et,..ouais. En l'occurrence, la prière est venue plus tard parce que, euh, normalement je dois pas le dire : c'est un acte qui..entre..moi.. et le créateur, j'ai pas besoin de le dire à quelqu'un : « je vais faire ma prière » ! Je le dis seulement à ma fille, la seule pourquoi : parce que quand le téléphone sonne, elle m'appelle : « Maman, maman, ton téléphone ! » Et puis là je lui dis : « Je vais deux secondes juste faire ma prière, si jamais ça sonne ne crie pas à tutête, j'arrive quoi ! » Sinon, c'est..un acte très personnel, je, je, je sais pas pourquoi en fait je te l'ai dit parce que.. il y avait quelque chose, je sais pas, mais..oui je me préparais parce que j'étais pas tout à fait prête. »

A l'analyse de ces trois situations, nous constatons que dans le cas de Nadia et Hilmat, la prière apparaît comme un élément du quotidien dont elles vont parler sans autres. Cependant, le fait de me demander de patienter en attendant qu'elles accomplissent cette pratique relative à leur appartenance religieuse, peut être

analysé à différents niveaux. Dans le cadre d'une interaction liée à une recherche académique, en mettant en relief cette pratique, elles rendent visible face à moi, en tant qu'ethnologue, leur identité « musulmane ». Cela pourrait être également analysé dans la perspective d'une interaction fondée sur notre appartenance religieuse commune : étant moi-même « musulmane », je devrais être apte à comprendre l'importance accordée à l'heure de la prière.

L'exemple d'Amal quant à lui apporte un autre éclairage. Dans le cas de cette interlocutrice, c'est le statut personnel qu'elle accorde à cette pratique qui justifie la non nécessité de la mentionner. Pourtant, c'est elle qui décide par la suite de m'en faire part. Est-ce peut-être une conséquence liée à la recherche académique dans laquelle s'inscrit cette interaction ?

Dans l'entretien vérificateur, j'ai encore une fois insisté sur cela :

« Pour moi, c'est un rituel qui rentre complètement dans mes..mes comment dire : dans mon quotidien. Je peux pas m'en passer, c'est comme prendre un café le matin.(...) Mais.. euh.. encore une fois c'est très personnel, je veux dire, je ne porte pas ça comme (arrêt) (elle réfléchit) comme une euh une discrimination, je sais pas, c'est un mode de vie. »

A la lumière de ces propos, nous comprenons que la prière, au même titre que « prendre un café », fait partie intégrante du quotidien d'Amal. A ce titre, elle choisit de ne pas distinguer cette activité quotidienne des autres. Par mes questions, je l'ai poussée à avoir un rapport réflexif quant à cette habitude relative à son inimité.

III.3.4 Conclusion intermédiaire : « C'est quoi pour toi une bonne musulmane ? »

J'ai choisi de clore l'analyse des données en présentant les réponses formulées par chacune de mes interlocutrices ⁷⁷ suite à une question spécifique, posée lors du dernier entretien: « *C'est quoi pour toi une bonne*

⁷⁷ Malheureusement, suite à un problème technique, les propos d'Emina n'ont pas été enregistrés.

musulmane ? ». Nous pouvons mettre en parallèle ces réponses avec celles énoncées suite à la question concernant une éventuelle conversion : elles traduisent le fait qu'elles se définissent toutes comme « musulmanes », mais chacune à leur manière.

Cumba : « *C'est d'abord respecter les gens, se respecter soi-même et respecter les autres et accepter la tolérance et accepter les autres. Ce que sont les autres : ça, je crois c'est déjà important. (...) Le vrai musulman c'est quelqu'un déjà qui.. ah, qui, qui a vraiment confiance en lui-même et puis qui est.., je sais pas, je sais pas comment t'expliquer qui a déjà la foi en lui-même, avant, avant de le montrer car les prières c'est une démonstration...* »

Amal : « *(Elle réfléchit un peu) Une bonne musulmane, ça serait pour moi : quelqu'un d'ouvert, de tolérant, de gentil, d'aimable et de.. et plein d'amour. C'est ça une vraie musulmane pour moi. Aucune discrimination pour personne et puis que chacun est libre. Il faut partir du principe que toute personne est libre : on n'est pas là pour régenter les gens. »*

Nadia : « *Une bonne musulmane ne doit pas travailler les cheveux.. sans voile déjà, juste pour te dire. Une bonne musulmane, il ne faut pas qu'elle mente, il ne faut pas qu'elle parle des autres, il ne faut pas, tu vois qu'elle fasse des choses qui, qui sont mauvaises. Pour être une bonne musulmane, c'est pas facile ! »*

Hilmat : « *Pour moi une bonne musulmane : c'est de porter le voile déjà, de faire les cinq piliers de l'islam et de.. de quoi, de quoi, de quoi [silence]. Enseigner la religion, euh.. pratiquer tout ce qui est dit en fait dans la religion, faire tout ce qui est dit dans la religion.»*

Comme nous avons pu le voir à travers les extraits et éléments d'observation cités précédemment, l'identité « musulmane » de ces cinq femmes se manifeste et s'articule différemment selon l'usage qu'elles en font et, le sens qu'elles leur attribuent. La dimension individuelle joue donc un rôle essentiel dans l'articulation de cette catégorie identitaire qui se construit en référence à un ensemble de facteurs:

l'expérience personnelle qui englobe des domaines aussi variés que l'éducation, la famille ou encore l'activité professionnelle ; le contexte comme la migration ; les représentations endogènes et exogènes, ainsi que les interactions⁷⁸. Par exemple, dans le cas des réponses formulées ici, nous constatons qu'elles font référence à la représentation que chacune d'elle se fait « d'une bonne musulmane » construite principalement en rapport à leur expérience personnelle. A ce titre, d'ailleurs, nous remarquons des éléments qui font écho à des extraits cités précédemment.

A cet égard, le concept d'ethnicité constitue un instrument d'analyse important car il permet de rompre avec les définitions substantialistes des groupes ethniques, et de poser qu'une identité collective n'est jamais réductible à la possession d'un héritage, fût-il réduit à un "noyau dur", mais se construit comme un système d'écarts et de différences par rapport à des "autres significatifs" dans un contexte historique et social déterminé (Poutignat, Streiff-Fenart, 2005 : 192).

La « religion » au même titre que n'importe quelle autre catégorie identitaire telle que la nationalité ou le genre, doit être comprise comme un aspect complexe de l'identité s'articulant et se manifestant en rapport avec un ensemble de facteurs. Baumann dit au sujet de la « religion »: « As all the evidence shows, religion is thus not some cultural baggage that is taken along on migration wrapped, tied, and tagged ; even when it is, it cannot be unpacked unchanged at the other end » (Baumann: 1999 : 78). Mais, au-delà des mécanismes individuels relevés, le caractère mouvant de la « religion » tient aussi à sa définition polyphonique. Comme j'ai pu le souligner, il est difficile de définir ce qu'est la

⁷⁸ Cette liste ne se veut pas exhaustive, mais elle présente les éléments principaux qui sont ressortis à l'analyse des données.

« religion », pourtant je me propose de présenter ici la définition de Lincoln (2003) qui me semble être assez pertinente au vu des données récoltées.

1. A discourse whose concerns transcend the human, temporal, and contingent, and that claims for itself a similiary transcendant status [...].
2. A set of practices whoses goal is to produce a proper world and/or proper human subject, as defined by a religious discourse to which these practices are connected[...].
3. A community whose members construct their identity with reference to a religious discourse and its attendant practices [...].
4. An institution that regulates religious discourse, practice, and community, reproducing them over time and modifying them necessary, while asserting their eternal validity and transcendant value [...]. All four domains are necessary parts of anything that can properly be called a "religion" (Lincoln, 2003 : 5-7).

A la lumière de cette définition, nous comprenons que « la religion » ne cessera de susciter de nombreux débats, recherches et réflexions parmi les scientifiques.

Conclusion

A l'analyse des discours et pratiques de mes cinq interlocutrices, nous constatons que l'analyse des « musulmans » en tant qu'unité d'observation évidente, n'est pas pertinente. Dans ce travail, j'ai tenté de démontrer que cette catégorie migratoire ne doit pas être étudiée comme un groupe homogène, tel que les discours des médias, des politiques et du sens commun la dépeignent. Cette perspective réifiante et essentialiste des identités devrait être abandonnée au profit d'autres approches. C'est là tout le défi de la réflexion contemporaine sur l'ethnicité : elle incite à redéfinir le domaine des investigations empiriques pertinentes pour la théorie anthropologique, tout en s'effectuant dans ce même monde où se donnent à reconnaître les identités contraintes, choisies, affirmées ou déniées (Poutignat, 2005 : 196).

A cet égard, il me semble intéressant, de privilégier une approche émique des phénomènes sociaux dans les investigations empiriques. Abu-Lughod (1991) parle de "ethnographies of the particular" qui évitent les généralisations qu'elle qualifie en ces termes: « the characteristic mode of operation and style of writing of the social sciences (...) It has often been pointed out that the generalizing mode of social scientific discourse facilitates abstraction and reification" » (Abu-Lughod, 1991: 148-149).

Cependant, comme j'ai pu l'expérimenter, même en adoptant une approche émique dans l'étude d'un phénomène social, il est difficile d'« échapper » aux catégories essentialistes et réifiantes, présentes par exemple dans le langage. En effet, je me suis constamment retrouvée dans ce balancement entre devoir de nommer et volonté de déconstruire des dénominations problématiques. Est-ce que le terme de « carte d'identité », était-il approprié de par son caractère « rigide » ? Les expressions d'« identité musulmane », de « catégorie identitaire », ou d'« appartenance religieuse » traduisaient-elle bien ce que ces cinq femmes exprimaient ? Les guillemets suffisaient-ils à rendre toute l'ambiguïté liée à ces

termes ? Ces questions soulignent le défi qui se profile aujourd'hui au sein des sciences sociales : celui de trouver les outils adéquats pour analyser la pertinence sociale des désignations ethniques, tout en étant vigilant quant aux nomenclatures qu'elle produit ou reprend. En d'autres termes, il nous faut non plus considérer les catégories comme explicatives, mais nominatives. Comme ce fut le cas dans ce travail, il ne s'agit plus de déconstruire les catégories, mais plutôt de les reconstruire ; c'est en tant que domaine d'investigation, d'analyse et de réflexion qu'elles doivent être appréhendées.

Après analyse des données empiriques, je pense que la catégorie identitaire « musulmans », devrait être appréhendée dans la perspective de Brubaker (2004) qui propose parmi ses définitions de l'« identité », la suivante : « Understood as the evanescent product of multiple and competing discourses, « identity » is invoked to highlight the *unstable, multiple, fluctuating, and fragmented* nature of the contemporary self » (Brubaker, 2004 : 35). A la lumière de cela, je me propose de parler de « performing identity » : « performing » qui traduit le dynamisme propre à chaque individu dans l'articulation des catégories identitaires, et « identity » pour rendre compte du fait que chacun possède « un noyau dur » religieux, ou autre susceptible d'être modifié. Cette expression me semble appropriée car, par la juxtaposition de ces deux termes, elle traduit les nombreux rapports dialectiques⁷⁹ qu'implique pour l'individu la définition d'une identité.

Je terminerai donc en revenant sur la signification de l'image en page titre. Elle se veut l'illustration du dynamisme des acteurs sociaux quant à l'articulation de leurs identités. A l'intérieur du drapeau suisse, évoluent cinq croissants tous différents les uns des autres. Je laisse le soin au lecteur avisé de trouver qui ils représentent.

⁷⁹ Par exemple, le rapport dialectique entre définitions exogène et endogène ou celui entre la mise en saillance et les interactions, etc...

Bibliographie

ABU-LUGHOD, Lila

1991. « Writing against Culture », in: Richard G., FOX (éd.), *Recapturing anthropology: working in the present*, p.137-162. Santa Fe: School of American Research Press. 248p.

ALILI Rochdy

2000. *Qu'est-ce que l'islam?*, Paris: Ed. La Découverte et Syros. 373 p.

ARFAOUI, Hassan

2004. « L'immigration, métaphore de la diversité culturelle », in : Anissa, BARRAK (éd.) [et al.], *Diversité culturelle et mondialisation*, p. 264-280. Paris: Autrement. 360 p.

BAUMANN, Gerd

1996. *Contesting culture: discourses of identity in multi-ethnic. London, Cambridge: Cambridge University Press. 215 p.*

1997. « Dominant and demotic discourses of culture: their relevance to multi-ethnic-alliances », in: Pnina, WERBNER, Tariq MODOOD (éd.), *Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism*, p.209-225. London and New Jersey: Zed Books. 294 p.

1999. « Religion: Baggage or Sextant? », in: Gerd, BAUMANN, *The Multicultural Riddle: rethinking national, ethnic and religious identities*, p.69-81. New York: Routledge. 177 p.

BECKER, Howard S.

2005. *Les ficelles du métier : comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris : La Découverte. 352 p.

BERTAUX, Daniel

2001. *Les récits de vie : perspective ethnosociologique*. Paris : Nathan. 127 p.

BERTHIER, Nicole

2006. « Les entretiens », in : Nicole, BERTHIER (éd.), *Les techniques d'enquête en sciences sociales : méthodes et exercices corrigés*, p.69-81. Paris: Armand Collin. 352 p.

BROUWER, Lenie

1998. « Good Girls, Bad Girls: Moroccan and Turkish Runaway Girls in the Netherlands », in: Steven, VERTOVEC, Rogers ALISDAIR (éd.), *Muslim European Youth: reproducing ethnicity, religion, culture*, p.133-145. Aldershot: Ashgate. 215 p.

BRUBAKER, Rogers

2004. « Ethnicity without Groups », in: Andreas, WIMMER (éd.) [et al.], *Facing ethnic conflicts : toward a new realism*, p.9-38. Oxford : Rowmann & Unwin. 384 p.

2004. «Beyond "identity" », in: Rogers, BRUBAKER, *Ethnicity without groups*, p.64-88. Cambridge : Harvard University Press, 283 p.

CAMILLERI, Carmel [et.al.]

2002. *Les stratégies identitaires*. Paris : Presses universitaires de France. 232 p. [4e éd.]

CAMPICHE, Roland J.

2004. *Les deux visages de la religion : Fascination et désenchantement*, Genève: Labor et Fides. 408 p.

CATTACIN, Sandro [et al.]

2003. *Etat et religion en Suisse*, Berne : Commission fédérale contre le racisme. 113 p.

CHARMAZ, Kathy

2001. « Qualitative interviewing and grounded theory analysis » in: Jaber F., GUBRIUM, James A., HOLSTEIN (éd.), *Handbook of interview research: context and method*, p.675-694. London: Thousand Oaks. 981 p.

COSTEY, Paul

2006. « Les catégories ethniques selon F.Barth », *Tracés.Revue de Sciences humaines*, no 10, *Genre et Catégories*, [en ligne], le 11 février 2008.

<http://traces.revues.org/index155.html>.

[article consulté le 20 juin 2008]

COULON, Alain

2002. *L'ethnométhodologie*. Paris : Presses universitaires de France (Que sais-je?). 127p.

De RUDDER, Véronique

1997. « Quelques problèmes épistémologiques liés aux définitions des populations immigrantes et de leur descendance », in : France, AUBERT, Maryse, TRIPIER, François, VOURC'H, *Jeunes issus de l'immigration, de l'école à l'emploi*, p.17-45. Paris : L'Harmattan. 272 p.

DEWITTE, Philippe

1999. « L'immigration, sujet de rhétorique et objet de polémique », in : Philippe, DEWITTE, *Immigration et intégration, l'état des savoirs*, p. 5-12 , Paris : Ed. La Découverte. 442 p.

DUBUISSON, Daniel

1998. « Religions ou phénomènes religieux ? », in Daniel, DUBUISSON, *L'Occident et la religion : mythes, science et idéologie*, p. 65-82. Bruxelles : Ed. Complexe. 332 p.

ELLER, Jack, David

2002. « La culture au coeur du conflit : l'anthropologie, la différence culturelle et l'argument "ethnique" », in : Isabelle, SCHULTE-TENCKHOFF, *Altérité et droit : contributions à l'étude du rapport entre droit et culture*, p.51-87. Bruxelles : Bruylant. 416 p.

FONTANA, Andrea, H.FREY, James

2005. « The Interview: From Neutral Stance to Political Involvement », in: Denzin, NORMAN K., Yvonna, S. LINCOLN (éd.), *The Sage Handbook of Qualitative Research. Third Edition*, p.695-728. London: Sage Publications.1210 p.

GANS, Herbert J.

1979. « Symbolic ethnicity : the future of ethnic groups and cultures in America ». *Ethnic and Racial Studies* 2, no 1, p.1-19.

GERAUD, Marie-Odile, LESERVOISIER, Olivier, POTTIER, Richard

2007. *Les notions clés de l'ethnologie. Analyses et textes*. Paris : Armand Colin [3^{ème} édition]

GLASER, Barney G., STRAUSS, Anselm, L.

1995. « La production de la théorie à partir des données », *Enquête*, p.183-195 (extrait du chapitre 2, trad. par J.-L Fabiani) [en ligne], le 13 mars 2007. URL

<http://enquete.revues.org/document282.html>

[article consulté le 6 juin 2008]

GRILLO, Ralph

2003. « Cultural essentialism and cultural anxiety », *Anthropological Theory* (London) Vol.3 (2), p.157-173.

GRIGNON, Claude, PASSERON, Jean-Claude

1989. *Le savant et le populaire*. Paris : Ed. du Seuil. 260 p.

KAUFMANN, Jean-Claude

2001. *L'entretien compréhensif*. Paris: Armand Colin, 126 p. (Série « L'enquête et ses méthodes) [Première édition 1996, Paris :Nathan]

KILANI, Mondher

1998. *Islam et changement social*. Lausanne : Ed. Payot. 348 p.

LALLEMENT, Michel

1993. « L'ethnométhodologie : une sociologie de la vie quotidienne », *Sciences humaines* (Auxerre), no 27, p. 36-38

LINCOLN, Bruce

2003. *Holy Terrors*, Chicago: The University Press Chicago UP. 142 p.

MAITRE, Jacques

1997. « Le « religieux » : réglage des concepts et dérégulation du champ », in : Yves, LAMBERT, Guy, MICHELAT, Albert, PIETTE, *Le religieux des sociologues : trajectoires personnelles et débats scientifiques*, p.127-133. Paris : L'Harmattan. 254 p. [Publication issue d'un colloque de l'Association française de sociologie religieuse, Paris, 3-4 février 1997]

MERVIN, Sabrina

2000. *Histoire de l'islam*. Paris : Flammarion.311p.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre

1995. « Populisme développementiste et populisme en sciences sociales : idéologie, action, connaissance », in Pierre, OLIVIER DE SARDAN, *Anthropologie et développement*, p. 97-112. Paris : Ed. Karthala. 221 p.

2003. « Observation et description », in Jean-Pierre, OLIVIER DE SARDAN, Giorgio, BLUNDO, p.13-39. Paris : Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales. 223 p.

PEEK, Lori

2005. « Becoming Muslim : The Development of a Religious Identity ». *Sociology of Religion* (Washington), vol. 66, no 3, p.215-242.

PFAFF-CZARNECKA, Joanna

2002. « Migration et flexibilité. La recherche de solutions aux revendications des minorités religieuses en Suisse. ». *Ethnologie française*, XXXII, p.263-269.

PIETTE, Albert

2003. « Et si la religion était un jeu de négations ! », *ethnographiques.org*, Numéro 4 [en ligne], novembre 2003.

<http://ethnographiques.org/2003/Piette.html>

[article consulté le 27 août 2008]

POGLIA MILETI, Francesca

2000. « Les catégories de la migration : enjeu social ou référent identitaire ? », *Revue suisse de sociologie*, vol.26, no1, p. 3-35.

POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne

1997. « Etre un étudiant africain. Production et mise en saillance de l'identité ethnique dans un contexte universitaire », in : France AUBERT, Maryse TRIPIER, François VOURC'H, *Jeunes issus de l'immigration, de l'école à l'emploi*, p.219-233. Paris : L'Harmattan. 272 p.

2005. *Théories de l'ethnicité / Suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières / de Fredrik Barth ; trad. par Jacqueline Bardolph*. Paris : Presses universitaires de France. 288 p.

RAPLEY, Tim

2007. « Interviews », in SEALE, Clive (éd.) [et al.], *Qualitative Research Practice*, p.15-33. London : Sage. 620 p.

ROSENTHAL, Gabriele

2007. « Biographical research », in SEALE, Clive (éd.) [et al.], *Qualitative Research Practice*, p.48-64. London : Sage. 620 p.

RUQUOY, Danielle

1995. « Situation d'entretien et stratégie de l'interviewer », in : Luc, ALBARELLO (éd.) [et al.] *Pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales*, p.59-82. Paris: Armand Colin. 179 p.

SCHNEUWLY PURDIE, Mallory

2006. *Etre musulman en Suisse romande : une enquête qualitative sur le rôle du référent religieux dans la construction identitaire*. Thèse de doctorat de l'Université Fribourg 345 p.

SUNIER, Thijl

1995. « Disconnecting religion and ethnicity: young turkish muslims in the Netherlands », in: Gerd, BAUMANN, Thijl, SUNNIER (éd.), *Post-migration ethnicity: cohesion, commitments, comparison*, p.58-77. Amsterdam: HET Spinhuis. 187 p.

VERMEULEN, Hans, COVERS, Cora

1994. *The anthropology of ethnicity: beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*, Amsterdam: Spinhuis ; Hague Netherlands. 104 p.

VERTOVEC, Steven, WESSENDORF Susanne

2006. « Cultural, Religious and Linguistic Diversity in Europe: An overview of Issues and Trends. » in : Rinus, PENNIX [et al.], *The dynamics of international migration and settlement in Europe*, p.171-200. Amsterdam: Amsterdam University Press. 318 p.

WARREN, Carol A.B

2001. « Qualitative Interviewing », in: Jaber F., GUBRIUM, James A., HOLSTEIN (éd.), *Handbook of interview research: context and method*, p.83-101. London: Thousand Oaks. 981 p.

WATERS, Mary

1990. *Ethnic options: choosing identities in America*, Berkley and Los Angeles: University of California Press. 197 p.

WEBER, Max

1995 « Les relations communautaires ethniques », in : Max, WEBER, *Economie et société*, t.2, p.124-145. Paris : Pocket. 424 p.

WIMMER, Andreas

2003. « Etrangers établis et outsiders indigènes. Formation des catégories sociales et réseaux de relations dans trois quartiers d'immigrants », in : Hans-Rudolf, WICKER, Rosita FIBBI, HAUG, Werner, *Les migrations et la Suisse*, p.197-226. Zürich : Seismo. 566 p.

2008. « The making and unmaking of ethnic boundaries: a multilevel process theory », *American Journal of Sociology*, p.970-1022.

Annexes

Grilles d'entretiens⁸⁰

Ces grilles d'entretiens constituent principalement des fils conducteurs thématiques adaptés au gré des propos des interlocutrices.

Numéro 1 : « le récit de vie »

D'où viens-tu ?

Pourquoi es-tu venue en Suisse ?

Quels sont tes liens avec ton pays d'origine ?

Peux-tu m'expliquer ton parcours depuis ton arrivée en Suisse ?

As-tu rencontré des difficultés ?

Si on t'avait dit que pour pouvoir venir habiter à Genève, tu devais apprendre le français et te convertir au protestantisme, aurais-tu accepté ?

Numéro 2 : le ramadan

Est-ce que tu as pu faire le ramadan l'année dernière ?

(Si non) Tu peux m'expliquer pourquoi ?

(Si oui) Comment ça s'est passé ?

Tu peux m'expliquer le déroulement d'une journée type lors du ramadan ici ?

Comment tu t'organises ?

Et ta famille, elle le fait ?

Dans ton pays tu le faisais ?

Explique-moi comment ça se passait ?

Qu'est-ce que c'est pour toi le ramadan ?

Numéro 3 : l'entretien vérificateur

Dans le cadre de ce dernier entretien, il ne s'agissait pas de poser de nouvelles questions, mais de leur demander des précisions ou explications supplémentaires relatives à certaines réponses ou comportements observés.

⁸⁰ Chaque entretien a duré en moyenne 45 minutes, à l'exception du « récit de vie » qui a souvent donné lieu à une discussion d'une heure ou plus.

Articles de journaux

Les articles de journaux présentés ici sont une illustration des nombreux débats que suscitent les migrants « musulmans » dans les médias suisses romands principalement. Ils donnent un aperçu des problématiques récurrentes liées à ces derniers, comme le port du foulard islamique ou la question des cimetières.

Islam, des valeurs à défendre

DÉBAT *Port du voile, laïcité ou place de la femme dans la société, deux journalistes de «L'Hebdo» défendent leur point de vue.*

CHANTAL TAUXE

ISLAMO-AGACÉE

Lorsque j'ai visité la Mosquée bleue d'Istanbul, j'ai été subjuguée par tant de beauté et de sérénité. Une religion qui pousse les hommes à édifier pareille merveille pour honorer leur foi ne peut être considérée comme moins bien que la nôtre. Par respect pour ses lieux saints qui ne sont pas les miens, j'ai trouvé normal de porter un foulard. Je n'accepterai donc pas que l'on me fasse le procès de l'ignorance et du mépris pour les propos qui vont suivre.

La dernière fois que les Suisses se sont déchirés dans une guerre civile, c'était pour des motifs religieux. Je m'honore, que depuis cette époque, nous ayons appris, catholiques et protestants, à vivre ensemble sans prosélytisme ostentatoire.

Je ne peux ignorer, de même, que le principe de l'égalité entre hommes et femmes n'a été inscrit dans notre Constitution qu'en 1981, à l'issue d'un très long combat mené par des générations de militantes.

Je m'honore aussi du fait que l'immigration a enrichi la Suisse. Au propre comme au figuré. Nous sommes devenus prospères mais aussi plus ouverts, plus chaleureux grâce aux immigrés du Sud. En retour, les femmes immigrées ont gagné ici une liberté économique et personnelle, dont elles ne disposaient pas dans leurs pays d'origine.

Dès lors, je ne vois pas pourquoi, il faudrait, pour ces valeurs forgées ensemble, accepter des régressions, sous prétexte que nous sommes les champions de la tolérance. Comment la négation de ce que nous sommes devenus pourrait-elle aider qui que ce soit à s'intégrer chez nous?

Si j'ai bien compris, l'islam voile les femmes pour les soustraire au regard concupiscent des hommes. Autrefois aussi, chez nous, une jeune fille pudique devait baisser les yeux. Je ne vois pas au nom de quoi je devrais m'accommoder de cela recommence. Je n'ai rien à objecter au port du voile par de vieilles femmes ou des hôtes de passage. Mais celles et ceux qui veulent s'établir en Suisse doivent respecter les valeurs forgées par nos débats démocratiques. Sinon, pourquoi choisir la Suisse? Je ne crois pas à la supériorité occidentale, mais je ne vois pas la nécessité non plus d'une humiliation et d'un reniement. Notre époque est ainsi faite que l'on peut se clamer anti-américain sans être taxé de raciste, mais que l'on ne peut critiquer le port du voile sans susciter la consternation. Ras le bol.

Je suis profondément islamo-agacée. Je refuse que le port du voile soit imposé aux filles qui grandissent ici. Par respect pour celles qui m'ont précédée, et qui ont relevé la tête quand on prétendait qu'elles n'avaient rien à dire et qu'elles devaient rester cloîtrées dans leur foyer. I



SERGE MICHEL

ISLAMO-RELAXÉ

L'une des surprises, durant mes années à Téhéran, fut de découvrir que, si le foulard cessait d'être obligatoire en République islamique, 15 ou 20% des femmes seulement l'enlèveraient. Pourquoi? Une petite partie parce qu'elles subissent la contrainte directe d'un père, d'un frère, d'un mari. D'autres trouvent que ce n'est pas une question essentielle et paient avec un foulard souvent coquet le prix de la bonne réputation dans leur quartier. L'apparence a une telle importance dans les religions! Une allure pieuse et soumise ouvre toutes les portes. Il y a désormais 60% de filles à l'université: béni soit le jour où elle prendront le pouvoir.

Les plus nombreuses, enfin, sont tout simplement convaincues que Dieu leur a demandé de se voiler par les phrases qu'il aurait dictées à Mahomet et qui sont inscrites dans le Coran. Parmi les musulmanes de Suisse, il est impossible de distinguer entre celles qu'une interdiction du foulard réjouirait secrètement et celles qui auraient alors le sentiment de commettre un péché. De fait, le meilleur moyen de favoriser le voile est de l'interdire. Dans les années 1920, Reza shah, en Iran, avait ordonné à ses gendarmes d'arracher les voiles des femmes. Celles-ci disparaissaient alors rouges de honte, comme les femmes tondues de la Libération. Un demi-siècle plus tard, l'immense majorité des Iraniens se joignaient à la révolution dans une quête identitaire et religieuse.

Quelle erreur que de céder à l'agacement et au sentiment de supériorité de vouloir rendre l'autre pareil à soi! «Il n'ont qu'à faire comme nous, à la fin», entend-on par ici. Autant demander à un végétarien de manger de la viande, à un homosexuel de coucher avec une femme, «comme tout le monde».

Les religions sont affaire de paraître, mais aussi de contraintes. L'islam a la réputation d'offrir le beau rôle aux hommes et d'opprimer les femmes. C'est évidemment faux, même si cette idée reçue mériterait un numéro de *L'Hebdo* pour être démontée. L'islam est contraignant pour tout le monde. Qui dira un jour les mille et une obligations des hommes, et leur frustration devant des femmes que les préceptes du Coran, la tradition et les familles érigent en véritables forteresses?

L'Iran, pour y revenir, est le premier pays du monde à avoir adopté le tout-islam. Vingt-cinq ans plus tard, il en est revenu. Les jeunes, même s'ils restent croyants, estiment désormais que la religion est une affaire intime et souhaitent voir les religieux quitter le pouvoir. Un jour ou l'autre, ils auront gain de cause. Un miracle? Non, juste la preuve qu'il faut se garder d'intervenir dans la pensée et les pratiques de l'autre. L'islam traverse une période de grande crispation. Ne le soyons pas nous-mêmes. Restons fidèles aux valeurs qui ont fondé nos sociétés: la liberté et l'esprit d'ouverture. I



Le respect des valeurs forgées par nos débats démocratiques

Se garder d'intervenir dans les pratiques des autres

philosophie

philosophie

M A G A Z I N E

OCTOBRE-NOVEMBRE 2006

N°4

ISLAM ET OCCIDENT

Le choc
des représentations

ENTRETIEN

Un détour
par la Chine
avec
François
Jullien

DÉBAT

Le défi
européen
Jean-Marc Ferry
Pierre Manent

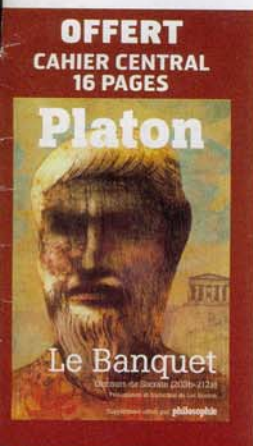
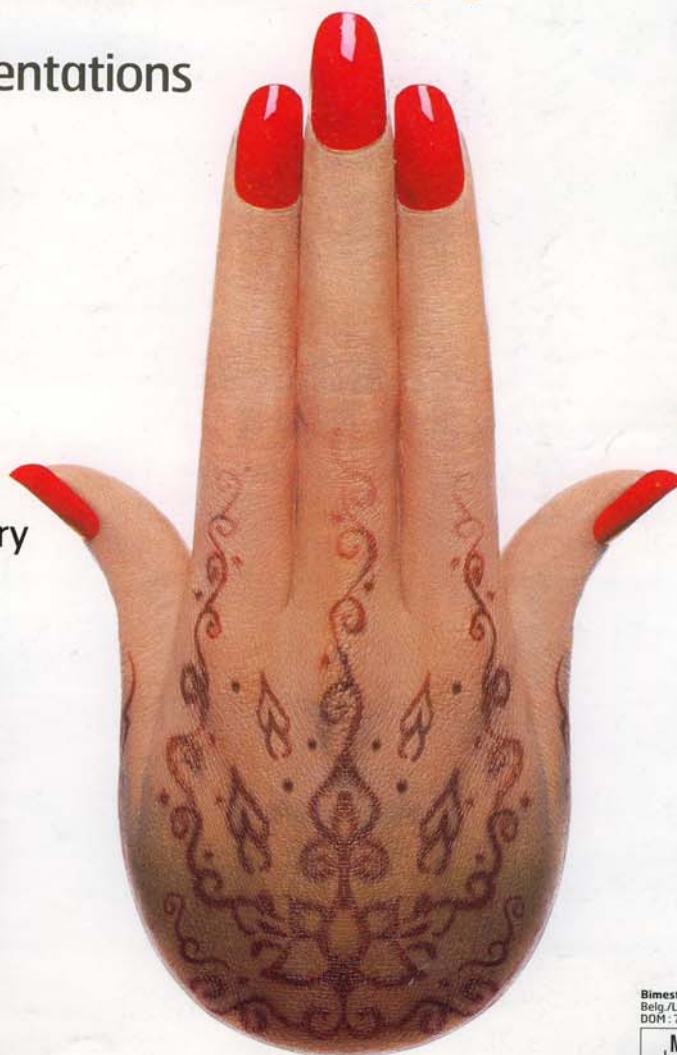
REPORTAGE
Penseurs russes
dans le chaos

MYTHE

Antigone
et le deuil
Philippe Forest
Jean-Bertrand
Pontalis

GASTRONOMIE
Qu'est-ce
qu'un repas
réussi ?

PORTRAIT
Platon
roi des
philosophes



Bimestriel / France : 4,90 €
Belg./Lux : 5,90 € / Suisse : 10 FS Canada : 10,50 \$
DDM : 7 € / COM : 9,00 XPF Deutschland : 7 € / Port. Cont. : 7 €

M 09521 - 4 - F : 4,90 € - RD



La valse des préjugés

C'est à coup sûr l'un des chapitres les plus odieux des *Mémoires d'outre-tombe*. Au Livre XVIII, François de Chateaubriand – précurseur de la vague orientaliste – retrace l'itinéraire qu'il a emprunté, entre 1805 et 1806, en Méditerranée. Il use d'un procédé ironique : il entrecroise ses propres impressions avec des extraits du journal de son serviteur, Julien. De cette façon, Chateaubriand entend montrer à quel point l'attention des gens du peuple reste rivée aux détails matériels, tandis que son esprit aristocratique s'envole vers les nuées. De Constantinople, Julien retient que « *les Turcs font beaucoup plus usage de chevaux de selle que les autres nations* ». Chateaubriand : « *Ce qu'on voit n'est pas un peuple, mais un troupeau qu'un imam conduit et qu'un janissaire égorge*. » Les sables du désert sont pour le littérateur l'occasion d'une rêverie métaphysique : en Judée, « *chaque nom renferme un mystère ; chaque grotte déclare l'avenir ; chaque sommet retentit des accents d'un prophète. Dieu même a parlé sur ces bords*. » Quant au serviteur, il préfère penser à son estomac : « *Nous sommes descendus de cheval pour les laisser reposer et manger, ainsi que nous, qui avons une assez bonne cantine*. »

Dans son œuvre maîtresse, *L'Orientalisme* (Seuil), Edward Saïd, professeur de littérature comparée à l'université de Columbia, se livre à une relecture impitoyable du texte de Chateaubriand. Il raille cet écrivain français, tellement préoccupé par son moi qu'il traverse les paysages sans rien voir. « *Ce qui importe à propos de l'Orient, c'est les événements qu'il produit dans la vie de Chateaubriand, ce qu'il permet à son esprit de faire, ce qu'il le rend capable de révéler sur lui-même, ses idées, ses espérances*. » Chateaubriand ne rencontre jamais l'autre ; à ses yeux, l'Arabe est tout au plus « *l'homme civilisé retombé dans l'état sauvage* ». Stendhal l'avait déjà remarqué, qui déclarait à propos de ce récit : « *Je n'ai jamais rien trouvé de si puant d'égotisme, d'égoïsme*. » À la lumière de ces critiques, on est tenté de réévaluer le journal de Julien : qui, du serviteur ou du littérateur, a le plus de probité intellectuelle ? Chateaubriand dévoile-t-il autre chose que ses préjugés de classe et son arrogance d'Occidental ?

Edward Saïd est mort en 2003. Cette même année, il signe une ultime préface à *L'Orientalisme*. Revenant sur les attentats du 11 septembre 2001 et leurs suites – les guerres en Afghanistan et en Irak –, il s'interroge sur la portée de son travail. À quoi bon s'être employé pendant des années à déconstruire l'image que les Occidentaux se font de l'Orient et de l'Islam en général ? La situation internationale est plus détériorée que jamais. Loin de céder au pessimisme, Edward Saïd n'en réaffirme pas moins la nécessité de la tâche qu'il s'est fixée, celle de la « *critique humaniste* ». Le rôle d'un intellectuel indépendant est, selon lui, « *d'élaborer des modèles de rechange aux dogmes étroits et simplificateurs fondés sur l'hostilité mutuelle qui prévalent au Proche-Orient et ailleurs* ». Son message a quelque chose d'émouvant. Sans se faire d'illusions sur son pouvoir réel, le philosophe, nous dit-il, doit s'efforcer de lutter contre la force des préjugés et les manipulations idéologiques. C'est en s'inspirant d'une telle position, à la fois modeste et courageuse, que nous avons décidé, dans ce dossier de *Philosophie magazine*, d'exercer notre liberté de critique à l'égard de ces fausses représentations qui biaisent aujourd'hui les relations entre l'Occident et l'Islam ■

ALEXANDRE LACROIX



MICAËL

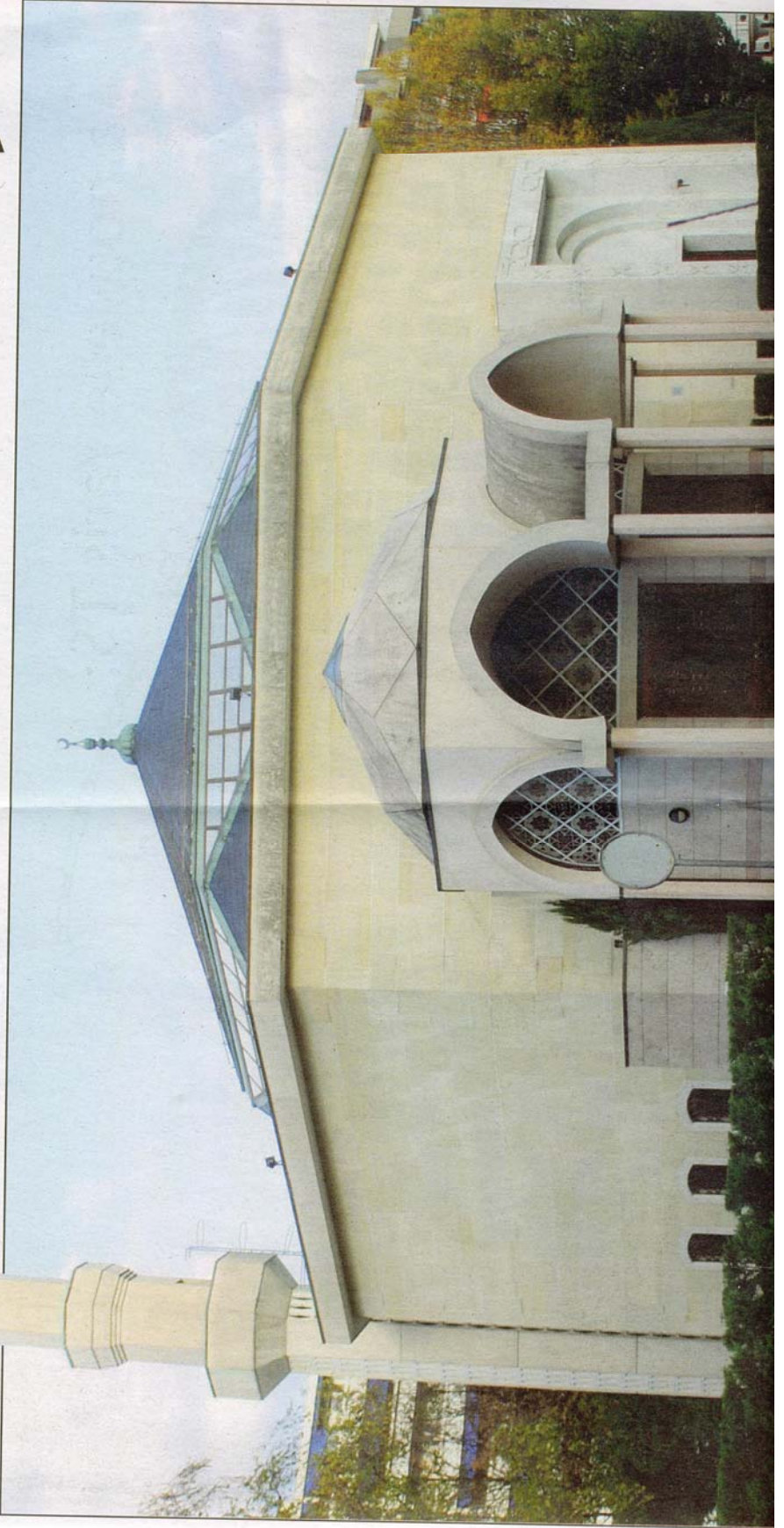
Le Matin dimanche 15.4.2007

DOSSIER 27

GROPLAN Ce que l'affaire de la Mosquée de Genève révèle sur les pratiquants de l'Islam en Suisse

Musulmans de Suisse: un archipel

Eric Aldag



ISLAM MULTIPLES La tourmente qui frappe la Grande Mosquée de Genève fait beaucoup parler d'elle. Mais il serait très exagéré d'évoquer un traumatisme au sein des communautés musulmanes.

POUR COMPRENDRE La Suisse compte 320 000 musulmans. Aucune instance, aujourd'hui, ne les représente à l'échelle nationale. Tour d'horizon

Textes: Ian Hamel

En envoyant quatre lettres de licenciement le 28 mars 2007, la Ligue islamique mondiale a simplement rappelé que la plus grande mosquée de Suisse était financée par l'Arabie Saoudite. Et qu'il existait une loi non écrite s'appliquant dans le monde entier: c'est celui qui pave qui commande.

Ce coup de force Saoudien démontre-t-il que les musulmans de Suisse, qui représentent près de 5% de la population, dépendent davantage de Riyad, d'Ankara ou de Sarajevo que de Berné? La réponse est complexe.

La tourmente qui frappe la Grande Mosquée de Genève fait beaucoup

parler d'elle, en raison de la personnalité de son ex-porte-parole, Hafid Ouardiri. Mais il serait très exagéré d'évoquer un traumatisme au sein des multiples communautés musulmanes. Surtout lorsque l'on s'éloigne du lac Léman. Il n'y a pas un islam en Suisse, mais un archipel.

Un islam financé par l'étranger

Toutes les tentatives pour regrouper les musulmans ont échoué. L'association «Musulmans, Musulmanes de Suisse», lancée en 1994 par Tariq Ramadan, n'a jamais rassemblé qu'une minorité d'Arabes. Les musulmans de Suisse se regroupent d'abord selon le pays de leurs ancêtres, la Bosnie (25 000), la Turquie (65 000), ou leur origine albanaise, qu'ils soient Albanais, Macédo-niens (45 000) ou Kosovars.

Autre distinction de taille: pendant longtemps, Berné a joué la carte de l'islam officiel - cautionné par les régimes étrangers -, croyant pouvoir se

mettre ainsi à l'abri des précheurs contestataires. A Genève, elle a favorisé les Saoudiens, qui obtenaient les yeux fermés des autorisations de séjour. Ailleurs, on a recruté 22 imams envoyés par le Ministère intérieur turc des Affaires religieuses. 7 imams ont aussi été envoyés par le régime de Sarajevo en Bosnie. Le mois dernier, Christoph Blocher a invité les principales organisations musulmanes, mais pas la Mosquée de Genève. Souhaitait-il montrer que Berné, dorénavant, se méfie de l'islam financé par l'étranger? Entend-t-il favoriser un islam suisse?

La moitié des musulmans ont moins de 25 ans

13% des musulmans possèdent un passeport à croix blanche. Quant aux autres, s'ils ne sont pas suisses, ils sont nés et (ou) ont grandi dans la Confédération. Près de la moitié des musulmans ont moins de 25 ans. Gardons-nous toutefois de tout manichéisme.

D'où viennent les musulmans en Suisse?

Balkans 180 000
(Macédoine 45 000, Bosnie 25 000, Kosovo-Albanie 110 000)

Turquie 65 000
Suisse 36 000
Maghreb - Moyen-Orient 15 000
Africains 8 000
Iranais 3 000
Asiatiques 4 000



Il y a plus de 300 000 Musulmans en Suisse



Une association musulmane liée à un pays étranger n'est pas forcément rétrogradé. Et une structure indépen-

dante, comme le Centre islamique de Genève, n'est pas forcément gage pour autant d'ouverture d'esprit.

Lune de miel avec la Ligue islamique mondiale



Saïd Ramadan, le fondateur du Centre islamique de Genève, et père d'Hani et Tariq Ramadan, a participé à la création de la Ligue islamique mondiale en 1962. A cette époque, les Saoudiens finançaient le Centre islamique genevois. Cette ONG est le bras religieux du wahhabisme, et œuvre pour faire connaître la Charria. Souvent considéré comme une secte par les autres musulmans, le wahhabisme représente une interprétation de l'islam résolument fondamentaliste. Des la fin des années 60, la Ligue islamique mondiale a rompu avec Saïd Ramadan et a favorisé la création de la Fondation culturelle islami-

Les diverses tendances et leur influence



Hafid Ouardiri (61 ans)
Depuis 1978, ce Français d'origine algéro-marocaine, avant son éviction, symbolisait un islam, certes rattaché à l'Arabie saoudite, mais capable d'ouverture vis-à-vis d'autres communautés. Quelle sera la stratégie de son successeur?

L'INTRANSIGEANTE
Influence: 6000 à 7000 croyants



Hani Ramadan (48 ans)
Ardent défenseur d'un islam indépendant de l'étranger, mais très rigoureux, et proche des Frères musulmans, organisation fondée par son grand-père, Hassan Al-Banna en 1928. Il dirige le Centre islamique de Genève.

LE CONSENSUEL
Influence: 500 personnes



Nadia Karmous (38 ans)
Présidente de Femmes musulmanes de Suisse et directrice de l'Institut culturel musulman de Suisse, cette scientifique défend un islam très rigoureux. Mais elle ne dérape pas comme Hani Ramadan. Quelle est son indépendance vis-à-vis de l'étranger?

LE MODÉRÉ
Influence: indéterminée



Mouwafac El-Rifai (40 ans)
Les adversaires du Centre islamique de Lausanne parlent de «secte», et lui attribuent des liens avec le Liban et la Syrie. L'imam dément. Il ne se reconnaît qu'un ennemi dans le monde musulman: le wahhabisme.

LE LAÏC
Influence: 1000 personnes



Salah Al-Khatib
Ce chiite irakien donne des cours à l'association Salah Al-Khatib, installée à Genève depuis 15 ans. Le docteur Salah Al-Khatib a plaidé la tolérance pour l'Afghanistan menacé de la peine de mort pour avoir abjuré l'islam. Il donne une image apaisée du chiisme.

LE MODÉRÉ
Influence: 350 personnes



Ali Benouari (54 ans)
Cet ancien ministre algérien du Trésor, aujourd'hui financier et membre du Parti radical suisse, a fait le pari de fédérer les musulmans laïcs. Sur le papier, ils sont majoritaires, mais vont-ils pour autant rejoindre une organisation?

LE MODÉRÉ
Influence: indéterminée