

25/10/2021

Entre Sécularisation et Rupture. Jeunes musulmans bruxellois : pratiques, identités et croyances

Rapport de recherche (Innoviris, Programme
Anticipate)

Nawal Bensaïd
Corinne Torrekens
Dimokritos Kavadias

Table des matières

1. Introduction	3
2. Méthodologie de la recherche.....	5
2.1 Enquête qualitative	5
2.2.1 Contacts.....	6
2.2.2 Aspects pratiques et enjeux de la récolte des données qualitatives	7
2.2 La méthode quantitative	13
2.3 Ethique et confidentialité.....	17
2.4 Réaction des jeunes par rapport à la recherche.....	17
3. Description des jeunes ayant participé à l'enquête	19
3.1 Répartition des jeunes par sexe	20
3.2 Répartition des jeunes par âge.....	20
3.3 Ecoles fréquentées :.....	21
3.4 Communes de résidence.....	23
3.5 Nationalité	24
3.6 Métier des parents	26
3.7 Génération	27
4. Que dit la recherche scientifique sur les jeunes musulmans ?.....	27
5. Comment les jeunes se définissent-ils ?	31
5.1 Type 1 : Musulman.e.s avant tout	34
5.2 Type 2 : Marocains, Turcs,... avant tout :.....	41
5.3 Type 3 : Identification en souffrance :.....	44
5.4 Type 4 : Multitude d'appartenances :.....	45
6. La question de la discrimination	48
7. Liens à la ville et au quartier	56
8. Liens avec le pays d'origine des parents.....	63
9. Pratiques religieuses.....	69
10. Sexualité	88
11. Conclusion.....	94

1. Introduction

Choisir de travailler sur la jeunesse musulmane bruxelloise répond au constat de sa survisibilité dans l'espace public et médiatique souvent posée comme étant problématique ainsi que des débats récents sur le sexisme ou les violences de rue l'ont encore démontré. Car depuis 1989 et les premières affaires du port du foulard à l'école, il existe un débat public presque incessant sur la place de l'islam et des musulmans dans la société belge. Cependant, il s'agit souvent d'un débat d'experts dans le cadre duquel le public visé, à savoir les musulmans, participe relativement peu et prend rarement la parole. Lorsque celui-ci s'exprime, c'est souvent via le médium de représentants de structures institutionnelles dont le nombre reste par ailleurs assez faible. Le même constat peut être établi – et de manière sans doute encore plus affirmée – pour les jeunes musulmans étant donné que ceux-ci cumulent deux handicaps de poids dans le cadre de la (sous)représentation dans les médias, à savoir le fait d'être jeunes¹ et d'être perçus comme étant d'origine étrangère². Cette invisibilité médiatique en tant qu'acteurs des représentations qu'on leur impute contrebalance paradoxalement leur survisibilité en tant que groupe dont l'identité est problématisée dans l'espace public.

Or, la Région bruxelloise détient plusieurs caractéristiques fondamentales concernant ce public cible. D'abord, depuis les années 1970, la population bruxelloise a rajeuni, faisant de la Région de Bruxelles-Capitale la région la plus jeune de Belgique³. En 2015, les jeunes âgés de 12 à 24 ans étaient au nombre de 177 722 en RBC, soit 15 % de la population⁴. Au sein de ceux-ci, nombreux sont d'origine étrangère puisqu'au 1er janvier 2015, plus d'un tiers de la population bruxelloise était de nationalité étrangère. Si on tient compte cette fois de la variable de l'origine et non plus seulement de celle de la nationalité, le nombre de personnes d'origine étrangère – nées avec une nationalité étrangère ou encore dont un des parents est né avec une nationalité étrangère – représente deux tiers de la population régionale totale au 31 décembre 2013⁵. Au sein de cette population d'origine

¹ CSA, Young People and Media: Good Practices and Barometer, 2015, <http://www.csa.be/documents/2433>.

² CSA, Baromètre diversité & égalité 2013, 2014, http://www.csa.be/system/documents_files/2006/original/Barom%C3%A8tre%202013.pdf?1363332910.

³ SACCO M., SMITS W., KAVADIAS D., SPRUYT B. et D'ANDRIMONT C., « Jeunesses bruxelloises : entre diversité et précarité. Note de synthèse », Brussels Studies, n°98, 2016. REA A., NAGELS C., CHRISTIAENS J.,

« Les jeunes bruxelloises : inégalité sociale et diversité culturelle. Note de synthèse », Brussels Studies, n°9, 2009.

⁴ Ibid.

⁵ Observatoire de la Santé et du Social de Bruxelles-Capitale. Baromètre social 2015. Bruxelles : Commission communautaire commune, 2015.

étrangère, de nombreux jeunes sont musulmans, dans la pluralité de la signification de cette étiquette (fait de croyance, pratiques religieuses, référence culturelle, etc.) puisque le nombre de musulmans à Bruxelles en ferait « l'une des villes les plus musulmanes du monde occidental »⁶. D'autres recherches confirment une structure des âges particulièrement favorable à une population jeune au sein des groupes de population immigrée et de confession musulmane (voir par exemple Schoonvaere⁷). Enfin, une recherche récente a montré que pour les Belgo-Marocains et Belgo-Turcs, l'islam était investi en tant qu'identité fière et que les jeunes générations n'étaient pas moins croyantes et pratiquantes que les premières⁸. Même s'il reste impossible d'avancer des chiffres précis – les différents exercices du recensement ne permettant pas d'enregistrer l'affiliation religieuse des personnes sondées – ces différents éléments indiquent qu'il existe en région bruxelloise un public cible important dont l'identité est sur-problématisée dans l'espace public et médiatique mais que l'on connaît pourtant peu car son portrait reste le fruit de recherches éparses et incomplètes⁹.

Concrètement, l'objectif de notre projet¹⁰ consiste à significativement accroître et améliorer la connaissance des jeunes (15-25 ans) musulmans bruxellois afin d'affiner les politiques publiques bruxelloises mises en place et qui les concernent. Pour ce faire, nous détaillerons en premier lieu la méthodologie que nous avons appliquée (**point 2**), qui croise tant des données qualitatives recueillies au cours d'entretiens collectifs et individuels, que des données quantitatives construites dans le cadre de l'enquête DEBEST. Nous établissons ensuite un descriptif des jeunes ayant participé à l'enquête (**point 3**), en exposant un certain nombre de données socio-économiques destinées à fournir un aperçu de notre échantillon. Nous établissons également un état de la

⁶ MANCO U., KANMAZ M., « Intégration des musulmans et reconnaissance du culte islamique : un essai de bilan », dans Ural Manço (sous la direction de), *Reconnaissance et discrimination. Présence de l'islam en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 85-115.

⁷ SCHOONVAERE Q. « Belgique – Maroc, 50 années de migration. Etude démographique de la population d'origine marocaine en Belgique », Centre de recherche en démographie et sociétés (UCL) et Centre fédéral pour l'analyse des flux migratoires, la protection des droits fondamentaux des étrangers et la lutte contre la traite des êtres humains, 2014 et SCHOONVAERE Q., « Etude démographique de la population d'origine turque en Belgique », Centre de recherche en démographie et sociétés (Demo, UCL) et Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme, 2013.

⁸ TORREKENS C., ADAM I., « Belgo-Marocains, Belgo-Turcs : (auto)portrait de nos concitoyens », Fondation Roi Baudouin, 2015.

⁹ LANDSHEERE, C. & KAVADIAS, D. (2017) "Brusselse jongeren tussen hoop en angst", *Res Publica* 59(4), 513-518.

¹⁰ L'équipe de recherche remercie Jean-Luc Rwogera qui a participé à certains des entretiens collectifs utilisés dans l'analyse du présent rapport et qui ont été menés conjointement avec Nawal Bensaïd et Corinne Torrekens.

littérature relative à la jeunesse musulmane **(point 4)** en rappelant notamment les diverses recherches déjà effectuées sur le sujet. Dans les chapitres qui suivent, nous nous intéressons au contenu du discours de ces jeunes au travers des thématiques qui sont apparues au fil des rencontres. Nous nous pencherons ainsi sur la manière dont ils construisent pour eux-mêmes leur identité mais également l'image qui leur est renvoyée par le reste de la société quant à leur profil de jeunes musulmans majoritairement issus de l'immigration **(point 5)**. Un chapitre sera par ailleurs spécifiquement dédié à la question de la discrimination **(point 6)** dont on sait qu'elle concerne ce groupe particulier. Nous aborderons ensuite le lien spécifique qu'ils développent avec Bruxelles, leur ville de naissance et dans laquelle ils évoluent. Les aspects liés à leurs lieux de circulations, leur attachement à leur quartier de résidence et la comparaison qu'ils font avec d'autres villes du pays y seront notamment abordés **(point 7)**. Le rapport entretenu avec le pays de leurs parents sera ensuite exploré tant dans le lien affectif qu'ils peuvent entretenir à son égard que dans la perception de l'altérité qu'ils peuvent ressentir lorsqu'ils y séjournent **(point 8)**. Un point spécifique sera ensuite dévolu à la question de la religion et à la manière dont celle-ci est et a été apprise ainsi que sur les référents religieux qui les animent **(point 9)**. Enfin, une partie sera consacrée à la sexualité, et notamment à la virginité au mariage et à l'homosexualité dans la manière avec laquelle ils mettent ces sujets en tension avec les prescrits religieux **(point 10)**.

2. Méthodologie de la recherche

2.1 . Enquête qualitative

Cette recherche s'est fixé pour objectif de développer une double approche de récolte de données. Elle s'axe d'une part autour d'un volet qualitatif et d'autre part autour d'un volet quantitatif. Concernant le volet qualitatif, c'est principalement par le biais d'entretien collectifs (Focus Group), complétés par des entretiens individuels que la récolte des données s'est organisée.

Nous présentons ici les aspects méthodologiques de la récolte des données qualitatives, telle qu'elle s'est organisée tout au long du projet. Dans un premier temps nous expliquons comment, avec qui et suivant quels critères, les contacts ont été pris pour permettre l'organisation des Focus Group et des entretiens individuels. Nous abordons ensuite les aspects pratiques et les enjeux de l'organisation de ceux-ci et nous concluons avec un point relatif aux aspects éthiques et de

confidentialité d'une telle démarche auprès des jeunes en général, notamment lorsque certains d'entre eux sont encore mineurs.

2.2.1 Contacts

Au début de l'enquête, l'équipe de recherche a pris contact d'une part avec les partenaires qui avaient émis un accord de principe quant à leur participation lors de la construction du projet, et d'autre part avec les associations partenaires du DGDE susceptibles de montrer un intérêt pour le projet. Nous avons ensuite fonctionné suivant la technique de la « boule de neige » pour rencontrer d'autres institutions, c'est-à-dire sur base d'une recommandation émanant des premières institutions rencontrées. De cette manière, nous avons réalisé 16 Focus Group.

Nous avons également procédé à des entretiens exploratoires avec différentes associations ou personnes-ressources, dans le but non pas d'organiser des Focus Group mais en vue de mieux connaître le terrain et les acteurs de celui-ci (les jeunes donc). Nous avons enfin mené des entretiens individuels avec des jeunes en vue de compléter la vision plus générale offerte par les Focus Group et afin de questionner des points précis qui nous semblaient particulièrement pertinents. Au total, 20 entretiens individuels ont été menés.

Il faut noter que tant dans le cadre des Focus Group que des entretiens, nous avons tâché d'obtenir une certaine forme de représentativité des publics rencontrés. Cette représentativité reste relative dans la mesure où nous organisons ici une enquête qualitative. Celle-ci, contrairement à une approche quantitative, n'obéit en effet qu'à des impératifs de représentativité limités. En effet, le recours aux focus group ne vise aucune représentativité statistique, ni l'effet de « saturation » qui caractérise la méthode des entretiens individuels. Il s'agit plutôt de mettre au jour des dynamiques collectives de construction et de partage de sens, dans une démarche qui se veut exploratoire¹¹. Les entretiens collectifs trouvent dans la comparaison le sens sociologique que les méthodes quantitatives obtiennent via leur représentativité¹². Nous avons néanmoins veillé à avoir parmi nos participants des variétés en terme :

¹¹ ROUX G., ROCHÉ S., « Police et phénomènes identitaires dans les banlieues : entre ethnicité et territoire. Une étude par focus groups », *Revue française de science politique*, 2016/5 (Vol. 66), p. 729-750.

¹² Ibid.

- d'âge des participants : en effet, l'intervalle d'âge défini dans le projet s'étale de 16 à 25 ans ce qui offre une grande diversité de profils suivant que les participants sont toujours élèves en école secondaire, inscrits en études supérieures ou débutant leur vie active. Les perceptions étant extrêmement variables et différentes à ces âges synonymes de grands changements dans les vies personnelles, il était important de balayer l'ensemble du spectre.
- de genre des participants : nous avons été attentifs à ce que tant au sein des différents Focus Group que dans les entretiens individuels, les garçons et les filles soient représentés de façon relativement équivalente. Ceci notamment afin de créer une dynamique mixte dans les espaces de discussion collective et plus généralement de rendre compte que les enjeux et perceptions des unes et des autres pouvaient, en fonction des thématiques discutées, se révéler particulièrement différents suivant les sexes.
- des lieux et espaces de rencontres : nous les avons en effet multipliés en rencontrant les jeunes tant dans des associations que dans des mosquées, des écoles, des lieux de discussion plus informels (cafés, initiative Parlons Jeunes¹³, etc.). Il faut également spécifier que les choix d'associations eux-mêmes ont été diversifiés. Nous avons ainsi effectué des rencontres dans des structures « communautaires » (au sens de liées à des groupes ethniques), mais également dans des structures plus axées sur le soutien scolaire ou encore sur l'accompagnement d'adolescents. Néanmoins, certains jeunes sont restés inaccessibles. L'on peut ainsi citer par exemple les jeunes qui ne fréquentent pas les structures associatives, ceux qui ont quitté l'école prématurément, ou encore les musulman.es issus de pays dont la communauté est numériquement faible à Bruxelles comme les Algériens ou les Pakistanais par exemple et pour qui le tissu associatif est de facto très limité.

2.2.2 Aspects pratiques et enjeux de la récolte des données qualitatives

2.2.2.1 Les Focus Groups

L'objectif principal de l'organisation de Focus Group était de réunir des jeunes partageant la même expérience (le fait d'être musulman.e) au sein d'un espace commun qui se crée pour permettre et faciliter l'échange des points de vue. Il faut noter que l'intérêt de cette démarche est notamment de réduire le contrôle exercé par les chercheurs et de permettre un transfert de pouvoir vers le groupe

¹³ Menée avec l'appui de l'équipe de Comme un lundi ASBL.

réuni¹⁴. L'axe principal de cette recherche étant de permettre à un groupe déterminé de prendre la parole sur les sujets qui le concernent au premier chef, le Focus Group est donc apparu comme une démarche particulièrement fertile, si pas indispensable à la mise en œuvre de ce transfert de pouvoir. Comme son nom l'indique, l'entretien collectif est avant tout un entretien, « *c'est-à-dire une méthode qui consiste à solliciter et recueillir du discours pour rendre compte des raisons, justifications, perceptions et raisonnements des acteurs* »¹⁵. Mais l'entretien collectif est aussi une interaction, une configuration d'acteurs¹⁶. Ce n'est pas seulement une rencontre en face à face entre un chercheur et son témoin (comme dans le cadre d'un entretien semi-directif) mais une condition de coprésence entre enquêtés¹⁷. Cela signifie que l'unité d'observation et d'analyse est au moins en partie constituée par la dynamique du groupe et non uniquement par les différentes caractéristiques des individus qui le composent¹⁸. Les entretiens collectifs permettent, en effet, soit de saisir un sens partagé commun à l'ensemble des membres du groupe voire des groupes étudiés (régularités/différences), soit d'analyser en tant que telle la dynamique des interactions entre les participants d'un groupe¹⁹. Avec l'entretien collectif, l'objectif est donc d'appréhender des logiques collectives in situ de manière plus approfondie qu'à partir d'une série d'entretiens individuels²⁰. Ivana Obradovic et Christophe Palle relèvent, dans leur article, plusieurs avantages de la méthode par entretiens collectifs. Le premier est qu'ils ont une capacité à collecter un grand nombre d'informations précises sur un sujet ciblé²¹. Ensuite, les entretiens collectifs se distinguent d'autres méthodes d'enquête par leur faculté à rendre compte de la variété des opinions sur un sujet donné et à mettre en évidence les différences de perspective entre différents types de participants²². Enfin, lorsqu'ils impliquent des participants aux profils variés, les entretiens collectifs donnent

¹⁴ HAEGEL F., « Réflexion sur les usages de l'entretien collectif », *Recherche en soins infirmier*, n°83, p. 23 à 27, 2005/4

¹⁵ LEFÉBURE, P., « Les apports des entretiens collectifs à l'analyse des raisonnements politiques. Composition des groupes et dynamiques discursives », *Revue française de science politique*, vol. 61, no. 3, 2011, p. 402.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ LECRIQUE, J.-M., LASCOUMES P., BEZES P., « Classer et juger les transgressions politiques. L'apport d'une démarche par focus group et d'une méthode quantitative d'analyse des données qualitatives », *Revue française de science politique*, vol. 61, no. 3, 2011, p. 447-482.

²⁰ ROUX G., ROCHE S., Op Cit.

²¹ OBRADOVIC, I., PALLE, C., « Comment améliorer l'attractivité d'un dispositif ciblant de jeunes consommateurs de drogues ? L'apport d'une démarche par focus groups », *Psychotropes*, vol. 18, no. 2, 2012, pp. 77-100.

²² Ibid

l'opportunité d'objectiver les facteurs associés aux opinions et aux pratiques des différents groupes d'intervenants²³.

L'idée sous-jacente à cette méthode est que la perception d'une pluralité de points de vue, voire d'oppositions, incite les participants à développer leur point de vue et plus précisément l'articulation entre expression des préférences (opinions) et explicitation de leurs justifications (normes), ce qui peut aboutir à l'identification de la complexité voire de l'ambivalence des raisonnements²⁴. Cette situation collective suscite une délibération au sens d'échanges d'arguments explicitant une décision, l'entretien collectif laissant aux interviewés le temps de développer leur point de vue²⁵ et de s'adapter voire de réagir aux points de vue des autres participants. En effet, l'entretien collectif permet d'éprouver la solidité des situations d'accords ou de désaccords et de tester la résistance aux effets de la discussion. Puisque nous sommes ici à la recherche de phénomènes sociaux complexes, nous avons besoin d'un contexte supplémentaire pour comprendre comment les identités sont construites. Les discussions de groupe, plus que d'autres méthodes de recherche, permettent d'aborder ce contexte. En outre, les arguments utilisés pour justifier les raisons pour lesquelles une personne adopte une certaine position sont également pertinents dans ce contexte²⁶. Il rend aussi possible des évolutions dans les jugements : « *confrontés à des positions différentes mais aussi à leurs propres contradictions survenues dans la discussion, ils cherchent à donner des formes de cohérence à leurs modalités d'argumentation* »²⁷.

Les FG se sont organisés soit avec des groupes déjà constitués (ex : une classe ou un groupe de jeunes qui se fréquentent au sein d'une association) soit avec des groupes institués *ad hoc*²⁸ pour les besoins de la recherche (ex : semaine « Parlons Jeunes »). Ces deux situations présentent toutes deux autant d'avantages que d'inconvénients. En effet, dans le premier cas, les participants se connaissent déjà avant l'entretien collectif et partagent un certain degré d'interconnaissance voire de complicité. Les enquêtés peuvent alors être plus en confiance et la conversation prendre un tour

²³ Ibid

²⁴ LEFÉBURE, P., op cit.

²⁵ LECRIQUE, J.-M., LASCOUMES P., BEZES P., op cit.

²⁶ CYR, J., *Focus Groups for the Social Science Researchers*, Cambridge University Press, 2019, p. 20.

²⁷ Ibid, p. 453.

²⁸ OLIVIER DE SARDAN J.P., *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Academia-Bruylant, 2016, p. 65.

plus naturel. Cependant, le risque est que toute une série d'implicites, à savoir des éléments évidents pour les participants ne soient pas explicitement mentionnées alors qu'elles seraient intéressantes pour l'enquête, soient non repérables pour le chercheur²⁹. Cependant, pour certains chercheurs le cas des groupes homogènes se rapprochent plus spécifiquement à « l'expérience ordinaire du monde vécu »³⁰. Pour les groupes hétérogènes, la composition des groupes doit répondre à une double exigence : respecter le principe d'une certaine homogénéité sociale des intervenants tout en tendant vers la diversification des profils³¹. Comme nous l'avons précisé précédemment, nous avons tenté de maintenir autant que possible cette double exigence pour ce type de Focus Group et pensons y être parvenus.

L'organisation de ces Focus Group s'est donc faite le plus souvent dans les structures où les jeunes ont leurs habitudes (classe, salles de discussion dans les associations, siège du DGDE, etc.). Plus occasionnellement ils ont pris place dans des lieux de sociabilité à proximité de l'institution que les jeunes fréquentent (ex : un café). Le choix a été fait de ne pas organiser les Focus Group à l'ULB ou à la VUB car la situation géographique de ces universités est éloignée des quartiers fréquentés par la majorité des jeunes de l'enquête, ce qui les rend donc plus difficile d'accès. Par ailleurs, la « solennité » des lieux aurait pu induire une gêne pour les jeunes et influencer sur la parole recueillie. Le parti pris était donc d'organiser les Focus Group dans le « milieu naturel » des jeunes. Par ailleurs, la participation à ces Focus Group s'est toujours faite sur base volontaire même si parfois le public était « captif », comme par exemple dans les écoles où les FG ont eu lieu pendant les heures de cours. L'une des difficultés des Focus Groups relève de l'existence de relations de domination qui peuvent s'instaurer dans le cadre de la conversation de groupe, à savoir la plus grande capacité de certains interlocuteurs à prendre la parole en public et donc leur tendance à monopoliser le « crachoir ». Il existe donc un risque d'effet domination de certains participants au sein du groupe³².

Les FG ont toujours débuté par une présentation du projet en insistant sur la volonté de donner la parole aux jeunes et de ne pas s'exprimer en leur nom. Lorsque cela a été possible, ils ont également

²⁹ SUREL, Yves, *La science politique et ses méthodes*, Paris, Armand Colin, 2015.

³⁰ LEFÉBURE, P., op cit.

³¹ OBRADOVIC, I., PALLE, C., op cit.

³² Ibid.

eu le choix des thématiques abordées. Nous avons dans ce contexte adopté deux optiques distinctes dans la manière de donner la parole aux jeunes et ceci en fonction des possibilités qui s'offraient à nous :

1. Lors des Focus Group organisés avec le concours des associations, nous avons donc établi un contact préalable avec le(s) responsables en vue de l'organisation de la rencontre avec les jeunes. Une fois ce contact établi et le groupe de jeunes sélectionnés (toujours sur base volontaire mais à l'instigation des responsables d'associations) le Focus Group était organisé. Celui-ci s'étalait généralement sur une durée de 3h environ, temps au-delà duquel la participation et la concentration des jeunes devenaient difficile. Cet espace-temps débutait par un travail de présentation du ou des chercheurs présent(s), du projet, de l'aspect confidentiel et éthique de la rencontre, de l'organisation pratique de cette rencontre et bien entendu des jeunes eux-mêmes. Nous avons également réservé un moment aux questions éventuelles qui nous étaient soumises à ce moment-là et qui pouvaient porter par exemple sur le bien-fondé du projet, sa finalité, nos parcours respectifs de chercheurs etc. Outre la dimension explicative de cette étape introductive, il s'agissait également de mettre les jeunes à l'aise et en confiance par rapport à l'exercice et organiser ainsi les conditions d'échange les plus productives. Seulement alors pouvait débiter le Focus Group. En raison du temps imparti relativement limité de chaque Focus Group, il n'était cependant pas possible dans cette configuration, d'explorer avec eux tous les sujets spécifiques qu'ils voulaient traiter dans le cadre de la thématique donnée. Ce sont donc les chercheurs qui en amont de la rencontre ont élaboré les sujets sur lesquels ils souhaitaient entendre les jeunes. Néanmoins, il est arrivé de façon systématique que le fil de la discussion dévie vers des sujets qui n'avaient pas initialement été prévus par l'équipe de recherche. Celle-ci s'y est bien entendu adaptée de bon gré dans la mesure où cela fait partie de la réussite et de la pertinence d'un Focus Group et que cela témoigne par ailleurs de la confiance et de l'intérêt que les jeunes pouvaient avoir à s'exprimer et à être entendus.

Il faut noter ici concernant ces Focus Group que l'idéal aurait été de mettre sur pied une première rencontre qui aurait permis de faire les présentations de chacun ainsi que du projet et d'explorer préalablement avec eux les grandes thématiques qu'ils souhaitaient aborder, avant d'organiser une seconde rencontre permettant cette fois de les traiter effectivement au sein d'un Focus Group. Néanmoins, au vu des emplois du temps des jeunes jalonnés par leurs impératifs scolaires et leurs

activités extra-scolaires (loisirs, jobs étudiants etc.) ainsi que de la volatilité de l'engagement propre à leur âge, il était extrêmement difficile, voire impossible, de s'assurer de la participation de l'ensemble du groupe à deux moments distincts. C'est ce qui explique qu'une seule rencontre par association a été organisée et que dans ces cas-là, nous n'avons pas pu tout à fait leur laisser la possibilité de choisir les thématiques sur lesquelles ils souhaitaient s'exprimer.

2. Nous avons organisé comme mentionné plus haut des rencontres dans une école et également dans le cadre de l'initiative Parlons Jeunes. Les rencontres dans l'école ont eu lieu dans 2 classes distinctes (de 5^e et de 6^e secondaires). Pour ces rencontres, nous avons préalablement rencontré les jeunes en présence de leurs professeurs pour les présentations et explications préliminaires et également pour discuter avec eux des thématiques qu'ils souhaitaient aborder dans le cadre du projet. Les Focus Group destinés à exploiter les thèmes choisis ont donc eu lieu dans un second temps, généralement la semaine suivant la première rencontre, en lieu et place d'une période de cours de 2h. Quant au projet « Parlons Jeunes », nous avons passé une semaine complète (la semaine des vacances d'automne soit 5 jours du lundi au vendredi) dans les locaux du DGDE, avec un groupe de jeunes. Nous avons donc pu consacrer une demi-journée complète, au début de cette semaine-là, à écouter les souhaits des jeunes quant aux thèmes qu'ils voulaient aborder. Le reste de la semaine a consisté à aborder effectivement les thèmes choisis par le biais de différents médias : Focus Group, bande-dessinée, vidéos, enregistrements audio, entretiens individuels, etc. Cette configuration s'est révélée idéale dans la mesure où le temps imparti, extrêmement long, a permis à chacun de s'exprimer avec toutes les nuances souhaitées, à différents moments et grâce à différents canaux. C'est également durant cette semaine d'échanges que les thématiques les plus sensibles, comme l'homosexualité en islam ou le sexe avant le mariage ont été les plus exploitées³³.

2.2.2.2 Les entretiens individuels

Les entretiens individuels se sont organisés en parallèle des Focus Group et avaient pour objectif d'approfondir les parcours et la compréhension des représentations de certains jeunes. 20 entretiens

³³ Pour consulter les récits en son, vidéos et illustrations de l'atelier « Parlons clichés, parlons jeunes musulmans » : <http://parlonsjeunes.be/thematique/parlons-cliches-parlons-jeunes-musulmans/>.

semi-directifs et individuels ont ainsi été effectués. Un certain nombre d'entre eux sont des entretiens menés avec quelques jeunes ayant participé à l'initiative Parlons Jeunes et qui ont souhaité s'exprimer individuellement en plus de leur participation à l'initiative collective. Ces entretiens ont servi de trame exploratoire à la mise en exergue des thématiques soumises au débat dans le cadre des Focus Groups. Ces entretiens individuels, en plus de compléter les données récoltées dans le cadre des Focus Group, ont également permis d'approfondir certaines trajectoires individuelles, plus difficiles à appréhender dans le cadre d'une discussion collective. L'échange entre l'enquêté et l'enquêteur qui s'organise lors d'un entretien individuel permet en effet d'aborder des aspects spécifiques liés aux cheminements individuels et familiaux qui restent relativement inaccessibles lorsque l'audience est plus élargie. La technique de l'entretien individuel ne représentait pas ici le cœur de la méthodologie que nous avons mise en œuvre dans le cadre de ce projet dont l'approche se voulait plus collective. Néanmoins, ces contrepoints individuels ont permis d'éclairer de façon plus précise les pratiques et les représentations qui avaient été mises en exergue lors des Focus Group.

Au total, 124 jeunes ont participé à l'une des phases de l'enquête qualitative, que ce soit via les Focus Group ou les entretiens individuels.

2.2 La méthode quantitative

L'approche qualitative nous a permis de nous faire une idée du cadre de vie des jeunes que nous avons interrogés. Ils ont été considérés comme des co-participants à un dialogue sur l'identité. Toutefois, nous voulions également dresser la liste d'un certain nombre de pratiques, de points de vue et d'attitudes. Pour cela nous avons donc développé une procédure pour organiser une enquête quantitative après les groupes de discussion et les entretiens semi-structurés. Notre intention était ici de travailler en deux étapes. Pour les groupes les plus jeunes, nous avons travaillé avec les données collectées dans le cadre du programme DEBEST de la Vrije Universiteit Brussel. En effet, le programme DEBEST (Democratic Empowerment for Brussels Education, Schools and Teachers) est un programme de recherche qui vise à cartographier les jeunes scolarisés à Bruxelles dont l'âge est compris entre 15-17 ans.

L'enquête est ainsi centrée sur la polarisation et la cohésion sociale dans les écoles secondaires. De plus, elle ne se limite pas aux jeunes issus de l'immigration mais a ciblé tous les jeunes scolarisés. Nous nous sommes appuyés sur ces données pour mieux comprendre les "sous-groupes intersectoriels" des jeunes bruxellois, à savoir les groupes formés par les croisements de catégories comme le genre, l'ethnicité/nationalité, la religion, le niveau d'éducation/classe, et si possible également, l'orientation sexuelle.

Cette enquête a permis de produire des résultats sur les variables qui nous intéressaient pour produire une large cartographie des divers sous-groupes des jeunes bruxellois mettant en lumière les groupes pour lesquels nous disposions d'informations, ainsi que les groupes qui disparaissaient du champ de nos recherches. Le développement des questionnaires DEBEST pour les Jeunes Bruxellois a été un processus co-créatif impliquant des chercheurs de la Vrije Universiteit Brussel, de la Erasmus Hogeschool Brussel et de l'Université Libre De Bruxelles. La sélection des concepts couvre essentiellement les éléments suivants : caractéristiques sociodémographiques (sexe, origine ethnique, auto-identification religieuse, ...), informations (historiques) sur le parcours scolaire des élèves et idéologies sociopolitiques des répondants (cynisme politique, orientation vers la domination sociale, ethnocentrisme, disposition à la violence, ...). L'échantillon de l'enquête a été constitué par les collaborateurs de DEBEST à partir de la base de données de toutes les écoles secondaires de la communauté néerlandophone dans les 19 communes de la Région de Bruxelles-Capitale (c'est-à-dire la "moitié" néerlandophone de la population des écoles bruxelloises). L'échantillonnage était basé sur le réseau éducatif et l'offre éducative sur base desquels la stratification devait avoir lieu. L'enseignement officiel et l'enseignement libre (subventionné) ont formé des strates distinctes ainsi que le type d'enseignement, (enseignement Générale, technique et professionnel). Sur base de ces critères, 12 écoles néerlandophones ont été sélectionnées au hasard et nous avons "apparié" 12 écoles francophones dans le voisinage immédiat de ces écoles néerlandophones. Cette méthode a permis de constituer un groupe de 1883 jeunes. Tous n'ont pas répondu à l'entièreté des questions de manière cohérente. Nous avons conservé 1873 répondants pour les analyses (tableau 1)³⁴.

³⁴ HUYGHE, E., KAVADIAS, D., SPRUYT, B., CONSUEGRA, E., ENGELS, N., DE RAEDEMAER, G., GÖREGEN, S., MANSOURY, E. & STRIJBOOS, J. « Democratic Empowerment of Brussels Education, Students and Teachers (DEBEST). Technisch Rapport. » Brussel, Vrije Universiteit, 2019.

Tableau 1. Nombre de répondants à l'enquête DEBEST selon le réseau, la langue et le genre³⁵.

	Enseignement officiel			Enseignement libre			Total
	Femme	Homme	Autre	Femme	Homme	Autre	
NL	159	151	8	174	122	2	616
FR	286	233	4	295	432	7	1257
	445	384	12	469	554	9	1873

Source : DEBEST2019

Cet échantillon donne une bonne image de la population des jeunes scolarisés à Bruxelles. Pour l'enseignement néerlandophone, nous savons que moins de 20 % d'entre eux vivent dans la périphérie de Bruxelles, alors que la grande majorité vient de Bruxelles. Toutefois, il nous semble inutile de maintenir la distinction entre Bruxelles et la périphérie flamande dans l'analyse puisque tous les jeunes de cet échantillon font partie de la réalité journalière de Bruxelles et y vivent au quotidien. Bien entendu, ce qui est pertinent pour l'étude actuelle est de vérifier si l'échantillon compte suffisamment de jeunes qui ont un lien avec l'islam. Et c'est effectivement le cas. Le tableau ci-dessous donne un aperçu de la proportion de jeunes musulmans selon le pays/la région géographique d'origine dans l'échantillon DEBEST. Le tableau montre qu'avec 905 répondants, nous disposons d'un bon échantillon, assez important, de jeunes de la région bruxelloise issus d'un pays où l'islam est la religion dominante.

Tableau 2. Répondants à l'enquête DEBEST selon l'origine des (grands)parents et la religion³⁶ (en %).

Origine ³⁷	1 Musulman	2 Chrétien	3 Non-croyant	4 Autre	Total
1 Belgique	8.4%	26.3%	35.3%	24.7%	19.5%
2 Maroc	57.6%	0.2%	4.0%	1.2%	28.9%
3 Turquie	15.1%	2.1%	1.5%	2.4%	8.3%
4 Afrique	7.0%	24.4%	6.4%	17.6%	11.7%
5 Europe 15	1.3%	18.2%	30.6%	17.6%	12.7%
6 Europe autre	4.5%	15.4%	11.1%	18.8%	9.4%
7 Autre	6.1%	13.3%	11.1%	17.6%	9.5%

³⁵ Sur les 1883 répondants, 21 jeunes se sont décrits comme « X ». En outre, 10 jeunes ont laissé de grandes parties du questionnaire sans réponses. Ce groupe a été retiré de l'échantillon.

³⁶ L'origine a été sondée en demandant le pays de naissance de l'un des grands-parents. En raison de réponses manquantes à l'une de ces questions, le total final est de 1862 répondants.

³⁷ La catégorie "Afrique" comprend les populations des pays africains, à l'exception du Maroc. La catégorie Europe15 comprend les membres de l'UE jusqu'à l'élargissement de 1995, c'est-à-dire l'Autriche, le Danemark, la Finlande, la France, l'Allemagne, la Grèce, l'Irlande, l'Italie, le Portugal, l'Espagne, la Suède et le Royaume-Uni.

	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%
(n)	(905)	(467)	(405)	(85)	(1862)

Source : DEBEST2019

L'objectif était de décliner les résultats de l'enquête DEBEST pour les groupes d'âges supérieurs, notre projet se focalisant sur la variable des 16-25 ans, et de ne pas nous limiter au cadre scolaire en organisant une enquête en ligne ayant comme objectif de toucher les sous-groupes difficilement atteignables par une enquête quantitative traditionnelle. Notre intention était de diffuser cette nouvelle enquête via les pages des réseaux sociaux des jeunes, du Délégué Général aux Droits de l'Enfant et des structures associatives impliquées dans le projet afin de toucher des jeunes qui ne seraient pas ou plus dans le cadre scolaire. La recherche et la sélection des participants auraient dû se réaliser principalement au départ de ces réseaux puis via la méthode de la « boule de neige ». Cependant, cette planification a été contrecarrée par la crise sanitaire résultant du COVID-19 et l'élaboration et l'administration du questionnaire ont été retardées. Alors que le questionnaire était censé être élaboré en mars-avril 2020, il ne l'a été qu'en mai-juin. L'administration de celui-ci a été lancée après les vacances d'été, à partir de septembre 2020.

De plus, les sources de diffusion de l'enquête citées plus haut ont, en raison de la crise sanitaire, été plus lourdement accaparés par leurs activités régulières, ce qui les a empêchés d'assurer le suivi des réponses et d'encourager la participation. De plus, le choix de travailler par le biais des médias sociaux et des rappels par le biais des associations a échoué en raison d'une sursaturation des enquêtes en ligne pendant la période COVID ainsi que des problèmes spécifiques auxquels les organisations sociales et culturelles ont elles-mêmes été confrontées pendant cette période. Alors que nous avions prévu un total de 1 200 répondants, nous n'avons pas pu aller au-delà de 136 répondants. Dans ce total, seuls 56 répondants ont rempli le questionnaire dans sa totalité. Le manque d'encouragement et de suivi dû aux circonstances particulières a conduit à l'échec d'une partie de cette composante quantitative. Nous n'utiliserons donc ces données qu'à des fins d'illustration et nous nous appuierons principalement sur les données DEBEST. En procédant ainsi, nous continuerons essentiellement à travailler avec l'échantillon des 905 jeunes musulmans et ne ferons de comparaisons avec les autres groupes que lorsque cela sera pertinent.

Tableau 3. Nombre de jeunes musulmans, par sexe et par langue d'enseignement

	Femmes	Hommes	Autre	Total
Elève d'établissement Néerlandophone	179	223	5	407
Elève d'établissement Francophone	250	246	2	498
	429	469	7	905

Source : DEBEST2019

2.3 Ethique et confidentialité

Certains des jeunes que nous souhaitions rencontrer étant mineurs, des critères éthiques propres à leur statut s'appliquaient strictement³⁸. Pour ce qui concerne la confidentialité des échanges, un point important de toute recherche universitaire qui implique un partage d'information, nous avons été vigilants à la rappeler systématiquement. Ceci afin de garantir le respect de la vie privée et la confiance des jeunes qui nous témoignaient de leurs expériences. Dans la rédaction de ce rapport final nous modifions donc l'entière des prénoms des participants et veillons à ne pas dévoiler d'informations qui permettraient de les identifier.

2.4 Réaction des jeunes par rapport à la recherche

Dans le cadre de nos rencontres avec les jeunes, nous les avons interrogés sur la perception qu'ils avaient de la démarche qui était entreprise avec eux, de mettre en discussion leur réalité de jeunes musulmans bruxellois. Nous souhaitions par-là, et même s'ils étaient disposés à participer à la recherche, savoir s'ils considéraient que cette initiative était tant justifiée qu'utile. Dans l'ensemble les réactions se sont avérées très positives. Les jeunes se réjouissaient en effet à la fois de voir leur parole entendue mais également de pouvoir la mettre en perspective avec celle d'autres jeunes. Ce que le format de Focus Group permettait particulièrement bien, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut.

Selma, Belgo-Marocaine (18 ans) : « *J'aime bien entendre les avis des gens et puis avoir mon avis et débattre* »

³⁸ AMSELLEM-MAINGUY Y. et VUATTOUX A., "Enquêter sur la jeunesse. Outils, pratiques d'enquêtes, analyses », Ed. Armand Colin, p.36, 2018

Yousra, Belgo-Marocaine (18 ans) : « *C'est super-intéressant de nous laisser la parole à nous pour une fois et nous laisser exprimer notre ressenti.* »

Karima, Belgo-Marocaine (26 ans) : « *C'est très intéressant. Surtout dans le contexte actuel on parle beaucoup des femmes musulmanes et des femmes qui portent le voile et je voulais vraiment apporter mon vécu à moi.* »

Safae, Belgo-Marocaine (19 ans) : « *Je trouve intéressant qu'on nous demande notre avis et notre parole. Et pas qu'on fasse une étude comme en général dans les médias où les gens se font une idée générale de la façon dont on se comporte etc. et du coup là, je trouve intéressant qu'on en discute vraiment, qu'on voie la réalité.* »

Quelques réactions plus négatives, voire virulentes sont toutefois à retenir. Quelques jeunes ont ainsi eu le sentiment qu'entreprendre une telle recherche les assimilait à des « rats de laboratoire » ou des « bêtes de foire » selon leurs termes, ce qui leur donnait l'impression que la recherche revêtait un caractère stigmatisant. D'autres, plus fatalistes, ont eu l'impression que l'entreprise était inutile.

Hind : « *Cette étude ça va pas changer grand-chose* »

Ali, Belgo-Marocain (17 ans) : « *Genre on est dans un laboratoire, on est des chiffres* »

Yousra, Belgo-Marocaine (18 ans) : « *Le terme 'faire une étude' je trouve ça un peu péjoratif parce qu'on est un peu vus comme des bêtes de foire, dans le sens où comme on est musulmans, parce qu'il se passe tant de choses avec les musulmans en général dans le monde, on devrait nous stigmatiser.* »

Parmi les critiques plus modérées qui sont apparues, il faut noter que quelques jeunes nous ont également fait part du fait que la recherche ne portait que sur les musulmans et que dans l'idée de ne pas stigmatiser une tranche particulière de la population, il aurait été intéressant d'entreprendre la même démarche avec des jeunes d'autre confession religieuse.

Selma, Belgo-Marocaine (18 ans) : « *Ça aurait été bien de faire une étude sur les jeunes en général, de demander l'avis de tout le monde. Même quand on est pas de la même religion, parfois les idées se ressemblent.* »

Amine, Belgo-Marocaine : « *Moi ça me dérange pas qu'on fasse une étude comme ça parce qu'on a souvent tendance à stigmatiser ce qu'on ne connaît pas. Une étude c'est pour mieux connaître. C'est comme si j'allais voir le mode de vie d'un Bouddhiste ou d'un Chrétien, donc c'est rien de tabou* »

Face à ces remarques nous avons bien entendu discuté avec eux de la portée de la recherche et du fait que celle-ci n'avait pas pour objectif de les voir porter une cause ou de devoir se justifier, en tant que musulman, des stigmatisations dont ils se sentaient parfois l'objet. Nous leur avons rappelé que nous nous intéressions à leur parole en tant qu'individus et que nous avions conscience qu'il n'était pas toujours aisé pour eux de porter une identité. Nous avons également insisté sur le fait que nous cherchions à comprendre ce que cela pouvait représenter comme aspirations mais aussi comme difficultés d'être un jeune aujourd'hui à Bruxelles de confession musulmane. Sur la question de la participation à la recherche d'autres jeunes de confessions différentes, nous leur avons rappelé que l'identité chrétienne par exemple était quasiment inexistante dans la jeunesse d'aujourd'hui et que l'identité juive, si elle existait certainement ne représentait pas une réalité numérique conséquente à Bruxelles. Nous pouvions par contre considérer qu'être jeune musulman évoquait par contre une réalité démographique effective qui justifiait d'autant mieux que leur parole soit entendue et recueillie et ce, indépendamment de toute considération politique ou médiatique. Ainsi, malgré ces critiques spécifiques qui avaient été émises et suite aux explications complémentaires que nous leur avons données, les jeunes ont tous participé activement aux rencontres.

3. Description des jeunes ayant participé à l'enquête

Lorsque cela a été possible, nous avons demandé aux jeunes de nous fournir un maximum de données concernant leur « carte d'identité ». Par cela nous entendions principalement, leur âge, l'école qu'ils fréquentent, leur commune de résidence, leur(s) nationalité(s), le métier de leurs

parents et la génération à laquelle ils appartiennent³⁹. Ces informations ont été recueillies lors des Focus Group où les jeunes étaient peu nombreux et dans des espaces relativement intimes (comme les salles de détente ou de réunion dans les associations où nous nous sommes rendus). Dans les Focus Group qui ont lieu au Collège des Etoiles par exemple, les rencontres avaient lieu en classe et les groupes étaient étendus, ce qui n'a pas permis de récolter autant d'informations d'ordre socio-économiques. Ceci explique pourquoi dans les tableaux ci-dessous, nous ne pouvons présenter des données complètes.

3.1 Répartition des jeunes par sexe

Ce tableau présente la ventilation des jeunes par sexe. L'entièreté de l'effectif des jeunes rencontrés y est reprise. Ainsi que nous y avons veillé, la répartition entre les filles et les garçons est égale.

Tableau 4. Caractéristiques des jeunes interrogés : sexe

Sexe	Effectif	Part
Garçons	62	50%
Filles	62	50%
TOTAL	124	100%

3.2 Répartition des jeunes par âge

Ce tableau présente la répartition des données relatives à l'âge des jeunes, lorsque celles-ci ont pu être collectées lors des entretiens menés. Sur les 101 jeunes qui ont mentionné leur âge, la majorité, soit 61,3%, est d'un âge compris entre 16 et 19 ans. Le reste de l'échantillon se répartit entre les moins de 16 ans (9%) et ceux âgés de 20 ans ou plus (29,7%).

³⁹ Nous nous intéressons ici aux générations nées en Belgique d'ascendants ayant migré, c'est-à-dire ayant connu une trajectoire de migration entre un pays tiers et la Belgique. Si ce sont les parents du jeune qui ont migré, ils incarnent la 1^{ère} génération et leur enfant la 2^e. Si ce sont les grands-parents qui ont migré, alors ceux-ci représentent la 1^{ère} génération, les parents la 2^e et leur enfant, la 3^e.

Tableau 5. Caractéristiques des jeunes interrogés : Age

Age	Effectifs	Part
12	1	1,0%
13	1	1,0%
14	4	4,0%
15	3	3,0%
16	17	16,8%
17	21	20,8%
18	16	15,8%
19	8	7,9%
20	5	4,9%
21	10	9,9%
22	6	5,9%
23	3	3,0%
24	3	3,0%
25	2	2,0%
26	1	1,0%
TOTAL	101	100%

3.3 Ecoles fréquentées :

Nous avons également interrogé les jeunes sur les écoles qu'ils fréquentaient. Le tableau ci-dessous reprend les réponses que nous avons pu récolter. Il est ventilé suivant que les jeunes fréquentent une école secondaire ou sont inscrits dans l'enseignement supérieur, qu'il s'agisse d'une formation universitaire ou non-universitaire. Il est à noter que tous les jeunes que nous avons rencontrés, y compris ceux qui ne sont pas repris dans ce tableau, étaient scolarisés. Cela signifie que nous n'avons pas rencontré de jeunes en rupture scolaire ni de jeunes déjà engagés dans la vie professionnelle. Par ailleurs il faut également mentionner que figurent ici les établissements fréquentés par les jeunes au moment de la rencontre. Certains ont néanmoins connu dans leur trajectoire scolaire différents changements d'établissements qui ne sont donc pas repris.

Pour leurs études secondaires, les jeunes fréquentent systématiquement des écoles situées dans un périmètre relativement proche de leur commune de résidence. Ainsi toutes les écoles recensées sont implantées dans les communes du Nord de Bruxelles, dans le croissant pauvre et par ailleurs proches des domiciles des jeunes (cf. point 3.4). A titre d'exemple et pour ce qui concerne

spécifiquement la population marocaine en Belgique, elle se concentre selon Lausberg⁴⁰, pour 45% d'entre elle dans les sept communes bruxelloises de Molenbeek-Saint-Jean, Schaerbeek, Anderlecht, Saint-Gilles, Forest, Saint-Josse-ten-Noode et Bruxelles-ville. Or, Rea et Tripier⁴¹ notent que ces quartiers de Bruxelles sont des espaces urbains socialement dégradés dénommés « croissant de pauvreté » où les opportunités d'échapper au cycle de la précarité sont particulièrement réduites, du fait notamment de la concentration de diverses formes de précarité. C'est ainsi que suivant le rapport élaboré par le CERSS-FRB et analysé par Bousetta⁴², les personnes d'origine marocaine se caractérisent par une position socio-économique très désavantageuse, conséquence d'un taux de chômage de 32% des actifs, d'une surreprésentation dans les emplois de statuts subalternes et faiblement rémunérés. Le rapport avance ainsi un chiffre de 53% d'effectifs de cette population qui vivraient sous le seuil de pauvreté. Le corollaire immédiat d'une inscription dans un établissement situé dans les communes pauvres de la capitale se situe dans le fait que la scolarité se déroule dans un entre-soi c'est-à-dire dans un univers social limité, entre enfants d'origine immigrée, le manque d'hétérogénéité des relations sociales étant donc l'élément marquant de la scolarité. Ce raisonnement d'une scolarité secondaire effectuée dans le périmètre ou à proximité de la commune de résidence s'il est réel, n'est pas transposable pour l'enseignement supérieur. L'offre étant dans ce cas concentrée sur un plus petit nombre d'établissements, qui eux, se situent en majorité dans des communes socio-économiquement mieux dotées que les communes de résidence des jeunes. Nous verrons cependant –mais nous y reviendrons plus loin⁴³– que les jeunes issus de l'immigration, y compris ceux qui ne sont pas encore inscrits en études supérieures, circulent pourtant en fonction de leurs besoins, dans les communes plus aisées de Bruxelles. Enfin, une remarque sur le type d'enseignement suivi par les jeunes inscrits en école secondaire, peut également être formulée. Un certain nombre de jeunes repris ici sont inscrits dans des écoles de confession catholique, ce qui peut sembler à première vue interpellant dans la mesure où ces jeunes sont de confession musulmane. Lorsque la question de ce type de choix a été soulevée en entretien, les jeunes ont avancé la proximité géographique entre leur lieu de résidence et l'école, pour

⁴⁰ LAUSBERG S., « L'immigration marocaine a plus de 50 ans. », in *L'immigration marocaine en Belgique. Mémoires et destinées*, sous la dir. de MEDHOUNE A. et al., Editions Couleur livres asbl, 2015.

⁴¹ REA A., TRIPIER M., *Sociologie de l'immigration*, 2008, Paris, La Découverte.

⁴² BOUSETTA H., « Belgo-Marocains des deux rives : un pas plus loin » - Fondation Roi Baudouin.

⁴³ Nous consacrons plus loin dans le rapport, un point spécifique à l'appropriation de la ville par les jeunes.

l'expliquer. L'orientation religieuse des écoles (catholiques) ne semble donc pas être un critère discriminant d'inscription scolaire pour les jeunes musulman.e.s et leurs familles.

3.4 Communes de résidence

Pour pouvoir notamment mettre en lien le point précédent concernant les écoles avec le lieu de résidence des jeunes, voici un tableau qui reprend leurs communes d'habitation.

Tableau 6. Caractéristiques des jeunes interrogés : Commune de résidence

Commune de résidence	Nombre	Part
Anderlecht	13	15%
Auderghem	1	1%
Berchem-Sainte-Agathe	1	1%
Bruxelles-ville	9	10%
Diegem	1	1%
Dilbeek	1	1%
Etterbeek	1	1%
Evere	10	11%
Ganshoren	1	1%
Haren	1	1%
Ixelles	2	2%
Jette	2	2%
Koekelberg	1	1%
Kortenberg	1	1%
Laeken	2	2%
Lennik	1	1%
Machelen	1	1%
Molenbeek	17	19%
Neder-over-Hembeek	2	2%
Schaerbeek	18	20%
Tervueren	1	1%

Woluwe-Saint-Lambert	2	2%
TOTAL	89	100%

La grande majorité des jeunes rencontrés réside dans des communes situées dans le croissant pauvre bruxellois. Seuls 6 d'entre eux proviennent de communes socio-économiquement mieux dotées (Auderghem, Etterbeek, Ixelles et Woluwé-Saint-Lambert).

3.5 Nationalité

La grande majorité des répondants rencontrés dispose de la double nationalité. Du fait de leur naissance en Belgique, ils ont obtenu la nationalité belge (soit à leur naissance soit ultérieurement). Ils sont donc en possession de la nationalité d'origine de leurs parents qui leur a été automatiquement transmise et celle qu'ils ont obtenue du fait de leur présence en Belgique. Il faut noter que dans un certain nombre de cas (voir point 2.7) ces enfants sont issus de parents eux-mêmes nés en Belgique et qui leur ont donc transmis dès leur naissance, leur propre double nationalité. Nous ne relevons que 3 jeunes qui n'ont pas encore acquis la nationalité belge.

Tableau 7. Caractéristiques des jeunes interrogés : Nationalité/origine

Nationalité		Part
Belgo-marocaine	62	69%
Belgo-turque	16	18%
Belgo-algérienne	2	2%
Guinéenne (Conakry)	2	2%
Belgo-maroco-libanaise	2	2%
Belgo-albanaise	1	1%
Belgo-libanaise	1	1%
Belgo-libyenne	1	1%
Belgo-mauritanienne	1	1%
Belge	1	1%
Erythréenne	1	1%
TOTAL	90	100%

La majorité des jeunes qui ont participé aux Focus Group est d'origine marocaine. Ce n'est pas la conséquence d'une volonté méthodologique dans le choix des publics rencontrés mais plutôt la conséquence de la fréquentation des associations qui ont participé à notre recherche. En effet, celles qui ont relayé nos demandes de rencontres avec les jeunes ne sont pas des associations

communautaires mais elles sont néanmoins principalement fréquentées par des jeunes d'origine marocaine.

Ainsi que la loi le prévoit en Belgique, il n'existe pas de statistiques ethniques qui permettent de connaître le nombre de personnes nées avec la nationalité belge qui auraient une origine étrangère. Seuls le nombre de personnes étrangères ainsi que celui des personnes ayant acquis la nationalité et qui étaient donc étrangères à leur naissance, sont disponibles. Cela ne donne donc qu'une vision parcellaire de la situation en Belgique. Néanmoins sur base de ces informations et à partir des chiffres fournis par l'IBSA⁴⁴ pour Bruxelles en 2020 (derniers chiffres : 09/2020), la population marocaine (34.597 personnes) est largement plus nombreuses que la population turque (8.585 personnes). De la même manière, la population née marocaine (148.940 personnes) est nettement plus élevée que la population née turque (33.291 personnes). On peut supposer sur cette base, que le « stock » de personnes ayant une origine marocaine en Belgique (en ce compris donc ceux qui sont nés avec la nationalité belge ainsi que ceux qui l'ont acquise) est supérieur à celui ayant une origine turque. Sans pouvoir établir de franche analogie avec ce qui précède, il faut néanmoins noter que la sur-représentation de jeunes d'origine marocaine dans notre recherche est une représentation réaliste de la situation démographique bruxelloise. Cette image est également confirmée par les données de DEBEST. Le tableau ci-dessous montre les pourcentages des colonnes pour la nationalité du répondant en fonction de l'origine des grands-parents. Il montre que 84% des répondants ont la nationalité belge (764 sur 905), mais que le groupe le plus important est d'origine marocaine, suivi par l'origine turque en deuxième position.

Tableau 8. Nationalité du répondant en fonction de l'origine d'un des grands-parents (n =905)

	Nationalité du Répondant							Total
	Belgique	Maroc	Turquie	Afrique	Europe 15	Europe autre	Autre	
Origine								
1 Belgique	5,4%	25,0%		55,2%	11,4%	23,1%	20,0%	8,4%
2 Maroc	62,7%	58,3%			56,8%		8,0%	57,6%
3 Turquie	16,5%		83,3%		4,5%	15,4%	4,0%	15,1%
4 Afrique	5,9%			41,4%	11,4%		4,0%	7,0%
5 Europe 15	0,9%	4,2%		3,4%	6,8%			1,3%

⁴⁴ IBSA : <https://ibsa.brussels/themes/population/nationalites>

6 Europe autre	4,1%	16,7%	2,3%	61,5%	4,5%
7 Autre	4,6%	12,5%	6,8%	56,0%	6,1%
(n)	(764)	(24)	(6)	(29)	(44)
				(13)	(25)
					(905)

Source : DEBEST2019

Enfin, il faut noter qu'en raison des conventions bilatérales signées dans les années 60 entre la Belgique d'une part et la Turquie et le Maroc d'autre part, les migrants ou enfants de migrants issus de ces deux pays représentent les groupes les plus importants d'étrangers et de belges d'origine étrangère à Bruxelles. Il est donc cohérent qu'ils soient proportionnellement plus présents que d'autres groupes dans notre recherche.

3.6 Métier des parents

Afin de compléter « la carte d'identité » des jeunes, nous les avons questionnés sur le métier exercé par leurs parents. 58 répondants ont ainsi spécifié si leurs parents travaillaient et dans quel secteur. Par souci de lisibilité, les situations respectives ont été codifiées de façon à définir 4 types d'occupation : parent employé, parent ouvrier, parent au foyer ou parent au chômage.

Tableau 9. Caractéristiques des jeunes interrogés : situations professionnelles des parents

Situations professionnelles		
Mère au foyer	32	Soit 59,2% du total des mères
Mère ouvrière	7	Soit 13% du total des mères
Mère employée	15	Soit 27,8 % du total des mères
Père au chômage	5	Soit 9,4% du total des pères
Père ouvrier	22	Soit 41,5% du total des pères
Père employé	26	Soit 49,1% du total des pères

On observe ainsi 59% des mères ne travaillent pas, ce qui représente un taux bien supérieur à la moyenne des femmes en Belgique. Lorsqu'elles travaillent, elles sont majoritairement employées. Les pères sont très majoritairement présents sur le marché de l'emploi et principalement en tant qu'employés. On référence ainsi des pères employés en entreprise, commerçants ou chefs d'entreprise.

3.7 Génération

L'objectif de la recherche était de réunir des jeunes vivant depuis longtemps en Belgique et de privilégier donc ceux qui y étaient nés. Comme il apparaît dans le tableau ci-dessous, ils représentent la grande majorité de nos rencontres. Ceci étant, certains sont nés de parents étant eux-mêmes nés en Belgique. Nous avons d'ailleurs choisi d'assimiler à la 3^e génération ceux dont au moins un parent était né en Belgique. Dans le tableau figure également une catégorie « génération 1,5 » qui recouvre les jeunes nés à l'étranger et arrivés en Belgique dans le courant de l'enfance ou de l'adolescence.

Tableau 10. Caractéristiques des jeunes interrogés : Génération

Génération		Part
1 ^{ère} génération	8	10,0%
Génération 1,5	3	3,8%
2 ^e génération	34	42,5%
3 ^e génération	35	43,8%
TOTAL	80	100%

4. Que dit la recherche scientifique sur les jeunes musulmans ?

La catégorie des jeunes musulmans est survisible dans l'espace public et médiatique et souvent posée comme constituant un « problème » comme des débats récents sur le sexisme ou les violences de rue l'ont encore démontré. La mort d'Adil pendant le premier confinement suite à la crise sanitaire de la Covid-19 n'a pas démenti cette assertion. En Europe, les musulmans sont habituellement catégorisés comme un groupe religieux tout autant qu'une catégorie ethnique⁴⁵ ce qui génère invariablement de la xénophobie et des sentiments antimusulmans. En effet, la conception ethnique de la nation et de la citoyenneté sont positivement corrélées aux attitudes anti-immigration⁴⁶. Pour les secondes générations de migrants musulmans nés en Europe, ceci a pour

⁴⁵ MODOOD T., "Multicultural citizenship and Muslim identity politics", *Interventions*, 12:2, p. 157-170, 2010.

⁴⁶ VERKUYTEN M., MARTINOVIC B., « Behind the Ethnic-Civic Distinction: Public Attitudes towards Immigrants' Political Rights in the Netherlands », *Social Science Research*, 53: 34-44, 2015.

conséquence de créer et/ou renforcer un sentiment d'altérité par rapport à la population majoritaire. Sentiment qui accroît dès lors l'émergence d'une « identité réactive » (voir bibliographie de ce point précis plus loin dans le rapport) impliquant de redécouvrir et de renforcer ou de mettre en valeur la culture, la tradition et la religion d'origine afin de créer un sentiment d'appartenance permettant de faire face à la discrimination. Dans une recherche portant sur cinq pays européens (France, Pays-Bas, Belgique, Allemagne et Suisse), Van Heelsum et Koomen⁴⁷ ont, analysé l'impact de l'attribution identitaire dans le processus de formation identitaire au travers de l'identité du groupe ethnique, de l'identité religieuse et de l'identité nationale. Ils montrent ainsi combien il est déconcertant pour les secondes générations de se voir attribuer des caractéristiques ethniques qui sont typiquement celles de leurs parents, notamment lorsque ces stéréotypes sont accompagnés d'un discours public négatif sur l'immigration. En Belgique spécifiquement, Ouali⁴⁸ a elle aussi souligné que l'expression identitaire des musulmans était encore mal accueillie en raison de l'illégitimité de celle-ci dans une société où l'islam est fréquemment associé à des stéréotypes négatifs et à une image disqualifiée. Elle souligne ainsi que si les premières générations de migrants installés en Belgique manifestaient peu de velléités, les générations suivantes développent une approche bien différente en raison notamment de la perte d'efficacité des traditionnels vecteurs économiques et sociaux d'intégration. Selon l'auteure, la reconnaissance de l'identité culturelle est consécutive d'expériences de relégation qu'ils peuvent connaître tant sur le plan scolaire que sur le plan socio-économique. Selon Kunst et al.⁴⁹, il serait nécessaire d'accorder plus d'attention à la fois à la façon dont la perception de l'islamophobie touche les jeunes mais également à ses répercussions négatives sur leur développement psychologique. D'autres recherches vont dans ce sens et ont démontré que l'intériorisation des discriminations peut influencer les processus de socialisation et notamment produire des préjugés et des stratégies d'évitement à l'égard d'autres

⁴⁷ VAN HEELSUM A., KOOMEN M., "Ascription and identity. Differences between first and second generation Moroccans in the way ascription influences religious, national and ethnic group identification", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 42:2, 277-291, 2015.

⁴⁸ OUALI N., « Affirmation de soi et sécularisation des identités musulmanes » in U. Manço (Dir.), *Voix et voies musulmanes de Belgique*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2000, pp. 189-194.

⁴⁹ KUNST, J.R., D.L.SAMB, ULLEBERG P.: "Perceived Islamophobia: Scale Development and Validation" *International Journal of Intercultural Relations*, 37 (2): 225-37, 2013.

altérités⁵⁰ ou encore avoir une certaine influence sur les comportements déviants⁵¹ et sur les processus de rupture⁵².

Pourtant, il reste néanmoins important de garder à l'esprit que la communauté des jeunes musulmans n'est pas monolithique. Au contraire, la jeunesse est diverse en termes de croyance, de pays d'origine, de culture et d'attitudes et imaginer le contraire ne pourrait mener qu'à d'autres stéréotypes et formes de stigmatisations⁵³. Dans la même lignée, Bayat et Herrera⁵⁴ utilisent la catégorie de « jeunes musulmans » pour définir un habitus commun et une conscience historique commune à travers le monde. Ils soutiennent que la guerre contre le terrorisme, les mesures de sécurité et les débats sur l'identité créent une identité partagée mais que cela ne signifie pas que les facteurs locaux sont ignorés, créant de facto des expériences d'être jeune et musulman qui diffèrent selon les contextes. La jeunesse musulmane n'est donc pas un corps unifié mais elle reflète plutôt la diversité et l'hétérogénéité des musulmans et de l'islam en général.

Si de nombreuses recherches ont traité des processus de construction identitaire des jeunes Belges et Bruxellois, elles tendent à laisser de côté ou à sous-estimer l'aspect proprement religieux comme

⁵⁰ ELCHARDUS M., "Antisemitisme in de Brusselse scholen", dans Vettenburg, Nicole, Elchardus, Mark, Put, Johan (eds.), Jong in Brussel. Bevindingen uit de JOP-monitor Brussel, Leuven, Acco, 2011, p. 265-296. TENNEY C., SUBRAMANIAN S.V., "Attitudes Toward Homosexuals Among Youth in Multiethnic Brussels", *Cross-Cultural Research*, 44(2), 2010, p. 151-173. JAMOULLE P., MAZZOCCHETTI J., *Adolescences en exil*. Louvain-La-Neuve, Academia/Bruylant, 2011.

⁵¹ VANDEZANDE V PHALET K., SWYNGEDOUW M., "Do feelings of discrimination explain the riots in Brussels? A comparison of Moroccan and Turkish groups in Brussels and Antwerp", *Brussels Studies*, 47 (7), 2011.

⁵² MAZZOCCHETTI J., « Sentiments d'injustice et théorie du complot. Représentations d'adolescents migrants et issus des migrations africaines (Maroc et Afrique subsaharienne) dans des quartiers précaires de Bruxelles », *Brussels Studies*, 63, 2012. PAUWELS L., BRION F., « Comprendre et expliquer le rôle des nouveaux médias sociaux dans la formation de l'extrémisme violent. Une recherche qualitative et quantitative », Belspo, 2014. TORREKENS C., « Comprendre le basculement dans la violence jihadiste », *La Revue Nouvelle*, n°8, 2015. KHOSROKHAVAR F., "Suicide bombers: Allah's new Martyr's", London: Pluto Press, [2003] 2005. COOLSAET R., *Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge. European and American Experiences*, Ashgate, 2011. DASSETTO, F., « Islam et Europe : au défi d'une rencontre de civilisations », dans Caroline Pailhe (coordination), *Europes et Mondes musulmans. Un dialogue complexe*, Bruxelles, Grip/Editions Complexe, n°278-279, pp. 143-164, 2004. MARECHAL B., « Musulmans et non musulmans à Bruxelles, entre tensions et ajustements réciproques », *Fondation Roi Baudouin*, 2015.

⁵³ DUNNE M. DURRANI N., FINCHAM K., CROSSOUARD B., « Troubling muslim youth identities. Nation, religion, gender », Palgrave Macmillan UK, 2017.

⁵⁴ BAYAT A., and HERRERA L., "Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North", (New York: Oxford University Press), 2010, in HAFEZ, F. « Muslim youth challenge nativist and closed notions of Austrian identity », *Anthropology of the Middle East*, Vol. 12, No. 1, p.38-51, 2017.

variable déterminante au sein de ceux-ci⁵⁵. En outre, lorsque des recherches traitent spécifiquement de l'influence de la pratique religieuse sur les processus d'insertion et de participation⁵⁶, elles ne se focalisent pas spécifiquement sur la catégorie des jeunes. Et au sein du courant de recherche qui s'intéresse à l'insertion de l'islam dans les sociétés occidentales, ce sont surtout les phénomènes visibles et les courants fondamentalistes qui ont été très largement étudiés⁵⁷, au détriment des espaces de socialisation quotidiens. Quelques études existent néanmoins et notamment celle de Villechaise et Bucaille⁵⁸ qui ont fourni une recherche sur la jeunesse française musulmane et travaillé sur la manière dont la religiosité façonnait chez eux une vision sociale et politique. Elles montrent ainsi que l'enjeu pour ces jeunes porte sur la manière dont ils souhaitent négocier les conditions de leur participation à la société qu'ils habitent et que certains portent même des demandes collectives de transformation. En Belgique, Devriese et Manço⁵⁹ ont exploré sous forme de Focus Group, le processus de construction identitaire de jeunes musulmans et les facteurs (implantation communautaire, confrontation à l'altérité, transmission de la culture religieuse etc.) ayant agi comme freins ou comme adjuvants à celui-ci. En Autriche, Hafez⁶⁰ au travers d'une

⁵⁵ JACOBS Dirk, REA Andrea, « Les jeunes Bruxellois, entre diversité et adversité. Enquête parmi les rhétoriciens des écoles de la Ville de Bruxelles », *Brussels Studies*, 8, 2007. MAZZOCHETTI Jacinthe, « Sentiments d'injustice et théorie du complot. Représentations d'adolescents migrants et issus des migrations africaines (Maroc et Afrique subsaharienne) dans des quartiers précaires de Bruxelles », *Brussels Studies*, 63, 2012. JAMOULLE Pascale, « Adolescents en exil », *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2 (12), p. 63-82. HEINE Audrey, LICATA Laurent, AZZI Assaad, « Pourquoi devrais-je être plus Marocaine à Bruxelles que mes cousines à Tanger ? : l'influence des contacts avec le pays d'origine sur l'(les) identité(s) des enfants d'immigrés », *Diversité Urbaine*, 7 (2), 2007, p. 61-78.

⁵⁶ VAN TUBERGEN Frank, "Religious Affiliation and Participation among Immigrants in a Secular Society: A Study of Immigrants in The Netherlands", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33 (5), 2007, p. 747-765. REITZ Jeffrey G., BANARJEE Rupa, PHAN Mai, THOMPSON Jordan (2009), "Race, Religion and the Social Integration of Immigrant of New Immigrant Minorities in Canada", *International Migration Review*, 43 (4), p. 695-726. CONNOR Phillip, KOENIG Matthias, "Bridges and Barriers: Religion and Immigrant Occupational Attainment across Integration Contexts", *Annual Review of Sociology*, 47 (1), 2013, p. 3-38. VOAS David, FLEISCHMANN Fenella, "Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations", *Annual Review of Sociology*, 38, 2012, p. 525-545. CADGE Wendy, ECKLUND Elaine H., "Immigration and Religion", *Annual Review of Sociology*, 33, 2007, p. 359-380. HEATH Anthony, MARTIN Jean, "Can Religious Affiliation Explain 'Ethnic' Inequalities in the Labour Market?", *Ethnic and Racial Studies*, 36 (6), 2012, p. 1005-1027. FONER Nancy, ALBA Richard "Immigrant religion in the US and Western Europe: bridge or barrier to inclusion?", *International Migration Review*, 42 (2), 2008, p. 360-92.

⁵⁷ CRETTEZ Xavier (2016) *Penser la radicalisation*, *Revue française de science politique*, 66 (5), p. 709-727. GROENINCK Mieke (A paraître), "Considering Internal Debates on 'Radicalism' within the Brussels' Islamic Community", dans Fadil N., de Koning M., Ragazzi F. (Eds.), *Radicalisation in Belgium and the Netherlands: Narratives of Violence and Security* IB Tauris.

⁵⁸ VILLECHAISE A. et BUCAILLE L. (2018) : « L'affirmation religieuse des jeunes musulmans. Production d'une critique sociale inclusive ou séparatisme identitaire ? », *Revue européenne des sciences sociales*, 56-2, 2018.

⁵⁹ DEVRIESE M., MANCO A., « L'islam des jeunes en Belgique. Facettes de pratiques sociales et expressives », l'Harmattan, 2019.

⁶⁰ HAFEZ, F. « Muslim youth challenge nativist and closed notions of Austrian identity », *Anthropology of the Middle East*, Vol. 12, No. 1, p.38-51, 2017.

observation participante et de nombreux entretiens auprès des jeunes, s'interroge sur le concept d'une identité « autrichienne musulmane ». Il suggère que cette identité peut être vue comme la tentative de créer un espace sécurisé permettant aux jeunes de vivre leur religion tout en participant pleinement à la société autrichienne, c'est-à-dire en se construisant une identité multiple et hybride.

En parallèle à cette construction identitaire, on voit également apparaître de nouvelles formes de religiosités qui montrent que les jeunes musulmans penchent vers une forme d'islam plus « authentique » et plus « pure » que celle de leurs parents. Cette religiosité apparaît purgée des coutumes préislamiques et des superstitions et mène les jeunes à s'approprier le Coran de façon idiosyncratique⁶¹. Elle donne également lieu à des reconfigurations notamment dans l'organisation des relations entre les sexes ainsi que l'ont montré Scheible et Fleschmann⁶². Dans leur recherche sur les deuxièmes générations de Marocains en Belgique où les auteures se sont interrogées sur le lien entre une idéologie genrée et le degré de religiosité individuelle, elles ont montré que si un degré de religiosité élevé était lié à une idéologie traditionnelle des relations entre les genres, les secondes générations, plus éduquées que leurs parents se montraient plus égalitaires. Ce constat étant particulièrement visible chez les femmes, qui veulent pouvoir se réaliser à travers l'éducation et l'emploi (c'est-à-dire sortir de la sphère privée où leurs mères étaient confinées).

5. Comment les jeunes se définissent-ils ?

Dans le cadre de l'enquête quantitative, le questionnaire DEBEST a demandé aux jeunes à quelle entité - nationale, religieuse ou géographique - ils s'identifiaient. Il est frappant de constater que la plupart d'entre eux se décrivent comme étant étroitement liés au « monde islamique », suivis de près par une identification à Bruxelles et la Belgique. Seule une petite proportion (21%) se sentait liée aux autres régions ou à "l'Occident" en général.

⁶¹ VOAS D., FLEISCHMANN F., "Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations" *Annual Review of Sociology* 38 (1): 525–45, 2012 ; SKRANDANI S.M, TAIEB O., MORO M.R : « Transnational Practices, Intergenerational Relations and Identity Construction in a Migratory Context: The Case of Young Women of Maghrebine Origin in France » *Culture and Psychology* 18 (1): 76–98, 2012 ; SEURAT, Leïla, "Partir à la Mecque. Mobilités et appartenances de la jeunesse musulmane française", dans Laetitia Bucaille et Agnès Villechaise (sous la direction de), *Désirs d'Islam. Portraits d'une minorité religieuse en France*, Paris, Les Presses de Science Po, 2020, p. 55-78.

⁶² SCHEIBLE J. A., FLEISCHMANN F., « Gendering islamic religiosity in the second generation. Gender differences in religious practices and the association with gender ideology among Moroccan and Turkish-Belgian muslims », *Gender & Society*, vol. 27 n°3, 2013, p.372- 395.

Tableau 11. Identification des jeunes à Bruxelles (DEBEST)

Identification avec	Pourcentage
Le Monde Islamique	76%
Bruxelles	73%
Belgique	65%
La commune ou ils vivent	59%
Le Monde Arabe	59%
Le Quartier	58%
L'Europe	57%
L'Afrique	52%
Le Monde	48%
Le Moyen-Orient	28%
La Wallonie	22%
La Flandre	21%
L'Occident	21%
<i>(n)</i>	<i>(586)</i>

Cela semble indiquer que la grande majorité de ces jeunes combinent et regroupent plusieurs identifications, ce qui sera confirmé par l'enquête qualitative (voir ci-dessous). Une analyse en grappes montre également que quatre groupes de "parenté" avec la région, le pays ou la philosophie de vie peuvent être trouvés dans les données. Ainsi, nous observons un groupe qui s'identifie fortement au monde islamique et au fait d'être musulman. Un deuxième groupe s'identifie fortement à cette vision du monde, mais aussi au monde arabe. Un troisième groupe semble avoir peu d'affinités avec l'une ou l'autre des catégories présentées, tandis qu'un dernier groupe est positif aux divers foyers d'identification possibles. La figure ci-dessous reproduit les résultats d'une analyse de cluster en deux étapes⁶³, montrant par cluster les pourcentages d'identification (positive ou négative). Cependant, cette analyse n'a été réalisée que sur 65% de l'échantillon total, puisque 586 jeunes (sur 905) ont répondu à toutes ces questions⁶⁴.

⁶³ La procédure a été réalisée à l'aide de l'algorithme en deux étapes de SPSS (SPSS v27) qui utilise la "log-likelihood" de la distribution des variables comme mesure de distance. Ceci est minimisé au sein des clusters et maximisé entre les clusters.

⁶⁴ Cette série de questions se trouvait à la fin de l'enquête et souffre donc de l'attrition.

Figure 1. Résultats d'une analyse de regroupement en deux étapes (two-step clusteranalyses)



La différence entre le premier groupe (Musulman d'abord) et le second (Pays d'abord) se trouve dans la position relative de la localité par rapport à la religion. Les répondants du premier groupe s'identifient fortement à l'endroit où ils vivent (la Belgique, Bruxelles, leur commune) et au monde islamique, mais pas aux régions de Belgique ou du Moyen-Orient. Le groupe "Pays d'abord", comme indiqué ci-dessus, présente une identification plus forte avec le pays d'origine des parents/grands-parents (comme le montre la comparaison du degré de rétention culturelle par groupe) et s'identifie moins au quartier. Ces différents processus d'identification apparaissent encore plus clairement à la lumière des entretiens qualitatifs menés avec les jeunes.

En effet, dans les entretiens collectifs et individuels, la question de savoir comment les jeunes se définissaient leur a également été posée. Aucune proposition prescriptive ne leur a été faite quant au type d'identification qui pouvaient être les leurs, c'est-à-dire qu'ils ont élaboré seuls la définition qu'ils se faisaient d'eux-mêmes, que celle-ci soit nationale (se sentir Belge, Marocain, Turc, etc.), religieuse (se sentir ou pas musulman) ou géographique (se sentir Bruxellois, Anderlechtois, Rifain etc.). Et là aussi, quatre types d'identifications ont émergés de leurs propos: si dans leur très grande majorité ils revendiquent tous une identité de musulman.es, pour certains, c'est la seule dans laquelle ils se reconnaissent (type 1). D'autres déclarent se sentir plus liés au pays d'origine de leurs parents qu'à toute autre forme d'appartenance même si l'appartenance religieuse est également évoquée dans un second temps (type 2). Quelques-uns semblent en manque d'identification et ne se sentent appartenir réellement à aucune forme de communauté, du moins nationale, en raison du regard déprécié qui leur est renvoyé (type 3). Les plus nombreux enfin, revendiquent une multitude d'appartenances tant religieuses, que nationales ou locales et illustrent ainsi l'identité hybride qu'ils ont construite (type 4).

5.1 Type 1 : Musulman.e.s avant tout

Une partie significative des jeunes a évoqué principalement son appartenance à la communauté religieuse des musulmans pour expliquer comment se construisait leur définition d'eux-mêmes. Dans certains cas cette appartenance religieuse est accompagnée d'autres appartenances, mais ce n'est pas toujours le cas :

Mehdi, Belgo-Marocain (17 ans) : « *Je me sens musulman, Marocain et Tétouanais.* »

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

Imane, Belgo-Marocaine : « *J'aime pas être Marocaine, c'est pas ça qui compte pour moi, c'est pas très important pour moi, ce qui compte c'est là où je vais travailler et ma religion.* »

Ces résultats sont en lien avec la recherche de Torrekens et Adam qui démontrait que lorsqu'elle est revendiquée, l'adhésion à l'islam des Belgo-Marocains et des Belgo-Turcs constitue une identité fière pour la grande majorité des personnes s'auto-identifiant comme musulman.e⁶⁵. Si cette recherche portait uniquement sur des personnes majeures, elle relevait également que la catégorie des 18-25 ans n'était pas moins religieuse que les générations précédentes⁶⁶. Il existe par ailleurs une hypothèse très discutée dans la littérature scientifique : celle de l'existence d'une religiosité réactive en vertu de laquelle, dans le contexte d'un débat public très tendu sur les questions liées à l'insertion de l'islam dans les sociétés occidentales, la religiosité des musulmans tend à s'accroître, tant en termes d'identification que de degré de pratique religieuse. La théorie de la religiosité réactive est une extension de celle de l'ethnicité réactive. Cette dernière a émergé au début des années 1990 aux Etats-Unis lorsque la théorie classique de l'Ecole de Chicago postulait, sous l'égide de Park notamment⁶⁷, que « l'assimilation » et l'effacement des différences culturelles qui lui était consubstantiel constituaient l'étape ultime de l'immigration et des relations inter-ethniques. Or, des travaux de recherche, notamment ceux de Glazer et Moynihan⁶⁸ ont montré le maintien, voire la résurgence de liens de solidarité ethnique au sein des populations immigrées, notamment d'origine européenne. Des auteurs comme Portes et Ruben⁶⁹ ou encore Zhou⁷⁰ ont alors introduit le concept « d'assimilation segmentée » où trois types de trajectoires sont identifiées. Dans la première, le capital social de départ - plutôt élevé en termes d'éducation et/ou de

⁶⁵ TORREKENS, C., ADAM, I., « Pratiques religieuses des Belges de confession musulmane », *La Revue Nouvelle*, n°6, 2019.

⁶⁶ TORREKENS, C., *Islams de Belgique*, Presses de l'Université de Bruxelles, 2020.

⁶⁷ PARK, R. E., *Race and Culture*, Glencoe, The Free Press, 1950.

⁶⁸ GLAZER, N., MOYNIHAN, D. P., *Beyond the Melting Pot. The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York*, Cambridge, The MIT Press, 1992.

⁶⁹ PORTES, A. RUBEN R., *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*, Berkley, University of California Press, 2001.

⁷⁰ ZHOU, M., "Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation", *International Migration Review*, Vol. 31, No. 4, 1997, p. 975-1008.

compétences linguistiques - des immigrés leur permet de connaître une mobilité sociale ascendante et d'intégrer la classe moyenne. Dans ce cas-ci, les différences ethniques tendent à s'estomper, ce qui correspond à la théorie classique de l'Ecole de Chicago. Cependant, une deuxième trajectoire, à l'opposé de la première, est également relevée : l'absence de capital social des immigrés combiné à un contexte de réception « hostile » ainsi qu'aux logiques de ségrégation urbaine provoquent une mobilité sociale descendante des deuxièmes générations qui stagnent dans la classe laborieuse par rapport à la première génération. C'est dans ce cadre qu'une ethnicité ethnique réactive se développerait, à savoir le maintien voire la résurgence d'une conscience de soi et de liens de solidarité ethniques. En Allemagne par exemple, les immigrés d'origine turque tenteraient de compenser leur statut social désavantagé (comparativement aux autres groupes) en revitalisant leurs habitudes culturelles ethniques ou leur identification à leur pays d'origine⁷¹. Enfin, une troisième trajectoire est mise en évidence et concernerait les immigrés dont l'absence de capital social de départ est compensée par des aptitudes entrepreneuriales qui leur permettent d'intégrer la classe moyenne et donc de connaître une mobilité ascendante du point de vue économique. Dans ce cadre, les liens ethniques serviraient de « capital humain » et combleraient au moins partiellement l'absence de capital social. L'assimilation économique ne serait donc pas nécessairement accompagnée par une assimilation culturelle. Cependant, les auteurs de la thèse de l'identité ethnique réactive insistent sur la dimension proprement sélective de ces processus d'assimilation culturelle et de maintien de traditions culturelles héritées : ce sont certains aspects de la culture d'origine des parents qui sont maintenus et d'autres non. La même démarche s'appliquant à la culture du pays d'intégration dont certains éléments sont appropriés et d'autres non et ce, pas toujours de manière consciente⁷².

La théorie de la religiosité réactive reprend à son compte une partie des enseignements de la thèse de l'identité ethnique réactive. En effet, selon ce courant de recherche, la pratique et l'identité religieuses des populations musulmanes se renforceraient dans un milieu hostile et constitueraient une identité distincte en réaction à l'exclusion sociale et aux expériences de discrimination. Les études quantitatives dans ce domaine sont rares mais l'analyse des données de l'enquête European

⁷¹ DIEHL C., RAINER S., « “Reactive Ethnicity” or “Assimilation”? Statements, Arguments, and First Empirical Evidence for Labor Migrants in Germany », *International Migration Review*, 40 (4), 2006, p. 786–816.

⁷² HEINE, S.J. « Cultural Psychology ». In *Handbook of Social Psychology* (eds S.T. Fiske, D.T. Gilbert and G. Lindzey), 2010, <https://doi.org/10.1002/9780470561119.socpsy002037>

Social Survey menée par Connor⁷³ constitue une tentative intéressante de mesurer l'impact des contextes sociétaux sur l'identité des populations musulmanes. Il montre ainsi que la religiosité des populations musulmanes est plus importante dans les contextes sociétaux moins accueillants aux immigrés. Dans le même ordre d'idées, Immerzeel et Van Tubergen ont montré que l'insécurité (que celle-ci soit individuelle, économique ou contextuelle) est positivement corrélée à la religiosité⁷⁴. Cependant, plusieurs études basées sur des données quantitatives récoltées dans six pays européens et ciblant spécifiquement le climat discursif et le contexte institutionnel entourant l'insertion de l'islam viennent nuancer cette hypothèse d'un lien direct entre un contexte politique tendu et un accroissement de la religiosité des musulmans⁷⁵. Même si cette posture s'est révélée très minoritaire au sein de notre corpus, des éléments rhétoriques du discours de certains jeunes l'ont faite émerger :

Farida, Belgo-Marocaine (18 ans) : *« Je suis fière d'être qui je suis. Je suis fière d'être musulmane. J'ai pas peur, j'ai pas honte de dire que je suis musulmane. J'ai des convictions. Et je suis contente d'avoir ces convictions.... De réussir grâce à tout ce que j'ai appris, pouvoir parler et faire comprendre aux gens que t'as beau essayer de nous cracher dessus, et bien je te répondrai »*

Karim (20 ans) : *« Je me considère comme un combattant, pour essayer de transmettre un message qui est : défendre l'islam parce que c'est une religion qui est magnifique et belle »*

Lylia, Belgo-Marocaine (17 ans) : *« Avant j'étais dans une école catholique où j'étais la seule musulmane. Et j'ai senti qu'on m'acceptait pas tellement. En fait, à 13 ou 14 ans, j'ai commencé à m'intéresser à l'islam ; Sur Facebook souvent je publiais des trucs en rapport avec l'islam et à l'école les élèves de mon âge me traitaient de terroriste (...) C'était de la taquinerie mais en venant dans cette école [où le nombre de musulmans est plus important voire majoritaire, ndlr],*

⁷³ CONNOR, P., « Contexts of immigrant receptivity and immigrant religious outcomes: the case of Muslims in Western Europe », *Ethnic and Racial Studies*, 33 (3), 2010, p. 376-403

⁷⁴ IMMERZEEL, T., VAN TUBERGEN, F., « Religion as Reassurance? Testing the Insecurity Theory in 26 European Countries », *European Sociological Review*, 29 (2), 2013, p. 359-372.

⁷⁵ TORREKENS, C., JACOBS, D., « Muslims' religiosity and views on religion in six Western European countries: does national context matter? », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 42 (2), 2016, p. 325-340; VAN HEELSUM A., KOOMEN, M., op cit.

je me suis sentie beaucoup mieux. J'ai dit à ma mère que je voulais être avec des gens qui me ressemblaient »

Omar, Belgo-Marocain (16 ans) : *« Je dis pas qu'on appartient pas à cette terre. On est né ici et on a grandi ici mais c'est pas notre terre natale, on vient pas d'ici (...) Pour moi les papiers ça veut rien dire. On peut retirer les papiers, mais les gènes dans le sang on les retire pas (...) On est Belges sur papier, c'est pas la même chose. Moi personnellement, je ne me considère pas comme Belge parce que les papiers belges sont venus depuis que mes grands-parents sont là. Tandis que mes origines sont là depuis des siècles. Être né en Belgique, j'ai pas choisi. Pareil pour les origines, mais ça je les ai dans le sang. Je peux renier que je suis Belge mais mon sang, j'ai beau le renier, il est encore là »*

Comment analyser les propos d'Omar, marqués par le rejet de son identité belge, lui qui appartient à la troisième génération et qui représente les propos les plus catégoriques de notre corpus ? Il semblerait que cette auto-exclusion de l'identité belge, soit, dans la suite de ses interventions, reliée notamment à une identification forte à la communauté musulmane et à un sentiment de persécution :

« C'est sûr qu'on est pas en position de force pour pouvoir changer tout ça. On est 1 million de musulmans sur 11 millions d'habitants en Belgique. Qu'est-ce qu'une petite minorité peut faire face à 10 millions ? Faut le dire clairement, on est pas des Belges de souche. On est musulmans, on vient d'ailleurs (...) Tu veux réagir comment [à la discrimination, ndlr] ? Plein de gens font des manifestations... Au final y a les élections, après ce sont les politiciens qui discutent et puis t'as l'image dans les médias et nous, on subit (...) Un frère ou une sœur musulmane, ça me concerne aussi. C'est pas pour rien que chez nous on dit qu'on est frères et sœurs (...) Je pense que ça va en se dégradant aussi. Au plus on voudra faire des choses, au plus on sera pointé du doigt (...) Leur réaction c'est (...) qu'il faut trouver quelque chose pour les arrêter. Alors ils mettent des restrictions, comme ce qu'il se passe en France (...) On entend de plus en plus d'agressions envers les femmes voilées, les histoires de burkini, le voile pour le sport. A chaque fois, ils rajoutent un petit truc et au plus les musulmans veulent avancer, au plus on va essayer de les casser (...) On se dit

aussi 'si ça se passe ailleurs, pourquoi pas ici ?' Je prends l'exemple de la Chine par exemple : ça fait longtemps qu'on parle des camps de concentration, des Juifs. Ce qui se passe en Chine, ça se passe comme ça. Jusqu'à ce que ça arrive chez nous, à ce moment-là on va commencer à pleurer mais il faut s'y attendre (...) Avec les Juifs (...) moi je pense que la même chose peut nous arriver »

Dans son discours, le « nous » et le « on » utilisé par Omar se réfère clairement aux musulmans pensés comme une minorité opprimée et comme une communauté homogène et unifiée par un principe supérieur de transcendance et de solidarité. Ce que pourtant tant l'histoire de la civilisation musulmane que l'actualité internationale ne peuvent que démentir ou à tout le moins fortement nuancer. Notons qu'il reprend à son compte une fourchette d'estimation particulièrement haute du nombre de musulmans en Belgique, largement au-dessus des estimations les plus fantaisistes⁷⁶. Un peu comme si cette surévaluation du nombre de musulmans venait quelque peu compenser dans son récit un rapport de force déjà appréhendé comme largement défavorable. En miroir à cela, le « ils » qu'il emploie renvoie distinctivement aux non-musulmans, en position de force et aux commandes à la fois des outils de la décision politique et de ce qu'il perçoit comme les instruments d'une répression orchestrée de la visibilité des musulmans et de leurs modes d'auto-organisation⁷⁷. Cette identification forte à un groupe perçu à tort ou à raison comme victime d'une longue série de persécutions à la fois sur le plan géographique et temporel, parfois largement dissociée de l'expérience propre de l'individu ou de celle de son environnement proche en termes de discrimination (pour laquelle, dans le cas d'Omar, nous n'avons aucune information) et alliée à une certaine forme de démobilisation quant aux répertoires classiques de l'action politique (perceptible également dans les propos d'Omar), sont symptomatiques de discours de rupture, notamment identifiés dans des trajectoires de radicalisation⁷⁸.

⁷⁶ Voir TORREKENS, Corinne, *Islams de Belgique*, op cit.

⁷⁷ Il nous semble important de préciser pour le lecteur que les focus groups ont été réalisés avant les décisions du gouvernement français visant à dissoudre certaines associations musulmanes très actives et très médiatisées.

⁷⁸ TORREKENS, Corinne, « Pour une analyse interdisciplinaire des processus de radicalisation », dans Fabienne Brion, Christian De Valkeneer, Vincent Francis (eds.), *L'effet radicalisation et le terrorisme : Etat des pratiques et des recherches*, Politica, 2019, p. 101-122.

Cependant, il est important d'illustrer, en dehors du cas d'Omar que nous venons d'explorer, que cette identité musulmane vécue comme forte, importante et fière n'est en aucun cas formulée à priori comme étant en opposition ou en conflictualité par rapport à celle des autres :

Diba, Guinéenne (14 ans) : *« Mais ça veut pas dire que vous êtes catholiques et moi je suis musulmane qu'on peut pas se parler »*

Soumaya (16 ans) : *« La religion catholique ce n'est pas ma culture mais j'ai appris à la connaître. Je connais une grande partie de cette religion (...) Parce que j'ai plein d'amies qui sont catholiques (...) Comme ça ne me dérangerait pas que quelqu'un il soit juif ou athée »*

Selma, Belgo-Marocaine (18 ans) : *« L'islam nous encourage à justement prendre connaissance des autres religions... des autres personnes... Que tu sois athée, juif, bouddhiste, peu importe, tu restes un homme, une créature de Dieu... c'est ça qui prime en fait »*

Inès, Belgo-Turque (16 ans) : *« Moi je pense qu'une appartenance à une religion ou à une communauté ça ne doit pas stopper une amitié ou autre »*

Ces différents résultats nous permettent de reprendre à notre compte l'analyse proposée par Laetitia Bucaille et Agnès Villechaise dans l'introduction du livre qu'elles ont dirigé aux Presses de Science Po, *« la montée du religieux s'inscrit pleinement dans la seconde modernité marquée par l'affirmation de l'individu (...) L'expérience religieuse à travers la foi et l'observation de rituels permettent à la fois un parcours personnel et l'insertion dans la chaleur d'une communauté (...) La lecture politique et médiatique de l'islam (...) - notamment de sa nouvelle visibilité et de la manière dont les jeunes générations en font une part prégnante de leur identité tend à privilégier une hypothèse séparatiste qui (...) rend particulièrement mal compte d'agencements plus subtils. Des pratiques de l'islam en effet plus visibles aujourd'hui, plus affirmées, plus exigeantes, loin de se construire hors du monde voire contre lui, s'inscrivent néanmoins bel et bien dans la société et ses évolutions, y revendiquent une place, y témoignent d'identités de compromis »*⁷⁹. Nous

⁷⁹ BUCAILLE, Laetitia, VILLECHAISE, Agnès, « Islam et République, une passion française au crible de la raison sociologique », dans Laetitia Bucaille et Agnès Villechaise (sous la direction de), *Désirs d'Islam. Portraits d'une minorité religieuse en France*, Paris, Les Presses de Science Po, 2020, p. 14 et 23.

reviendrons sur les processus d'hybridation des pratiques religieuses et d'affirmation/négociation des normes religieuses dans un point ultérieur de ce rapport.

5.2 Type 2 : Marocains, Turcs,... avant tout

D'autres ont mis en avant une identité nationale avant tout et dans ces cas-là c'est toujours l'identité nationale héritée de leurs parents qui est évoquée, c'est-à-dire la référence à la Turquie ou au Maroc par exemple. Ceci étant, il faut noter que lorsqu'ils évoquent ce type d'identité nationale, il est aussi implicitement question d'appartenance religieuse car elle est généralement pour ses ressortissants, indissociable de la nationalité :

Souhail, Belgo-Turc (18 ans) : « *Je me sens Molenbeekois et Turc* »

Adil, Belgo-Marocain : « *Je me sens plus Marocain, je préfère* »

Alia, Belgo-Marocaine : « *Je suis d'origine marocaine, mes parents sont nés au Maroc. J'adore le fait de pouvoir appartenir à une communauté, par exemple, les Marocains de Bruxelles, ou les Marocains en général* »

Nous avons remarqué qu'un certain nombre de jeunes s'inscrivant dans ce type d'identification au pays d'origine des parents et/ou de leurs grands-parents avaient également le plus tendance à réifier l'identité de l'autre, c'est-à-dire celle des Belgo-Belges, des « Gaulois » ou encore des « Flamands » comme les jeunes les qualifient :

Rachid (18 ans) : « *Y avait surtout des Blancs [dans mon école, ndlr]. On va dire des Flamands. Moi je me sens pas forcément à l'aise, je sais pas. Parce que c'est pas la même culture, genre on a pas le même humour. Avec les Blancs je ne sais pas, on a pas forcément le même humour et la même éducation. Déjà voilà la religion. Ils vont parler de sujets desquels nous on ne va pas parler, qui sont un peu tabous, des trucs comme ça* »

Saliha (16 ans) : « *Parce qu'on est pas comme les Flamands (...) Genre on a pas les mêmes manières qu'eux, on ne vit pas comme eux (...) C'est les Belgo-Belges quoi. C'est les Gaulois. Les 100% Belges voilà. (...) 'Fin, on a pas le même mode de vie quoi. Par exemple, vous, l'éducation que vous donnez à vos enfants, c'est pas la même éducation que la maman de Soufiane a donné ou la maman de Salima ou n'importe quoi (...) Genre y a une différence de mentalité, de principes. On se rejoint sur beaucoup de choses mais (...) genre par exemple vos enfants vous les laissez aller en boîte de nuit ou sortir le soir. Nous, c'est plus un sujet tabou ça* »

Diba, Guinéenne (14 ans) : « *Mon école c'est grave une école de Flamands* »

Dans son propos, Saliha prend à partie l'une des membres de l'équipe de recherche dont le phénotype, le prénom et le nom de famille ne laisse guère de doute sur son absence d'origine migratoire. Le « nous » utilisé dans son discours fait donc directement référence aux Belges non issus de l'immigration qui sont, au surplus, largement non musulmans. Saliha et Rachid avaient en effet explicités juste avant que le fait se de reconnaître et de se percevoir comme musulman.e était structurant dans leur manière de se définir au moment où nous les avons rencontrés. Dans l'ensemble de nos entretiens, et il est important de le souligner, ce retournement des assignations identitaires a été assez minoritaire mais il est intéressant de le mentionner car il semble que les processus de racialisation des minorités ethniques de manière générale et des musulman.e.s en particulier s'accompagnent d'effets de racialisation inversés ou de processus élaborés en miroir des assignations opérées par le débat public. Galionnier⁸⁰ définit la racialisation comme le processus visant à assigner un contenu racial à un groupe et de l'associer avec un certain nombre de caractéristiques phénotypiques et culturelles qui sont profondément considérées comme immuables et héréditaires. Villechaise et Bucaille avaient également constaté que leurs interlocutrices, bien qu'ayant des lectures réflexives quant aux textes et pratiques religieuses, n'étaient pas protégées d'une lecture à son tour réductrice, essentialiste, des « Blancs » et du monde

⁸⁰ GALIONNIER, J., "The racialization of Muslims in France and the United States: Some insights from white converts to Islam", *Social Compass*, vol 62 (4), 2015, p. 570-583.

occidental, en miroir des stéréotypes qui leur sont attribués⁸¹. Dans les discours de Rachid et de Saliha, on voit que tant les différences religieuses (« déjà voilà la religion ») que ce qui leur apparaît comme des caractéristiques culturelles distinctes (mentalités, éducation, humour) participent de ce processus de constructions de catégories racialisantes : la culture et la religion des « Blancs » sont considérées de manière quasi naturelle ou biologique et comme reproduites automatiquement, leurs traits caractéristiques étant retrouvés parmi tous les membres du groupe⁸². Ces résultats rappellent ceux de Hamel identifiant un contre-racisme à son tour essentialisant en réponse à des processus de stigmatisation⁸³. Ils illustrent aussi à quel point il reste important d'appréhender de manière dialectique la construction des frontières ethniques⁸⁴, les groupes minorisés ayant la capacité de se réapproprier les catégories ethniques produites par le discours public et de les retourner à leur expéditeur. En effet, les procédés discursifs de réification de l'identité de l'Autre que nous illustrons ici par l'échange entre l'équipe de recherche et Rachid et Saliha, construisent tant le « eux » (ici le « Blanc » ou le « Flamand »), que le « nous » (ici les personnes issues de l'immigration et musulmanes) comme des entités homogènes gommant les clivages de genre, de classe sociale, de statut socio-économique, de territoire, etc. existant au sein de ces groupes. Notons toutefois que ces processus discursifs de racialisation inversée ont pu être utilisés par certains parents des jeunes que nous avons rencontrés en tant qu'exemples « positifs » afin de les pousser à se démarquer et à se dépasser tout en accentuant fortement les dynamiques de différenciation ethnico-religieuse :

Abdel, Belgo-Marocain : « *Quand j'étais petit, mon père il disait toujours 'purée pourquoi vous êtes pas comme les Belges ?'. Il disait tous le temps ça et je suis devenu dingue. Je dis 'mais c'est qui les Belges ?'. En fait, avec le temps j'avais plein d'amis Belges, Français, tout ce qu'on veut et ils ont rien de différent de nous. Mais il a tellement dit ça que dans ma tête j'ai douté et je me suis dit 'ils sont supérieurs, c'est pas possible'. Je me suis rendu compte que*

⁸¹ VILLECHAISE, A., BUCAILLE, L., « Jeunes femmes musulmanes. Lutter contre la domination *via* l'islam », dans Laetitia Bucaille et Agnès Villechaise (sous la direction de), *Désirs d'Islam. Portraits d'une minorité religieuse en France*, Paris, Les Presses de Science Po, 2020, p. 164.

⁸² MODOOD, Tariq. 2005. *Multicultural politics. Racism, ethnicity and Muslims in Britain*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

⁸³ HAMEL, Christelle. « La sexualité entre sexisme et racisme : les descendantes de migrant·e·s du Maghreb et la virginité », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, no. 1, 2006, pp. 41-58.

⁸⁴ MARTINIELLO, Marco, *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

c'étaient des conneries. Il prenait cette référence pour comparer avec quelqu'un qui a réussi ou un groupe qui a réussi. Et pour lui ceux qui réussissent, ce sont les Européens »

Ce dernier extrait d'entretien illustre parfaitement que des logiques de distinction sociale participent également des processus de racialisation et d'assignation de valeurs à des catégories ethno-raciales. Et ce, en particulier dans les représentations de parents issus de l'immigration dont la trajectoire personnelle a pu être marquée par les effets de déclassement produits conjointement tant par la ségrégation urbaine que par la perte d'un travail et donc d'un statut ayant motivé le mouvement migratoire d'origine.

5.3 Type 3 : Identification en souffrance

Plus rarement, mais dans une logique comparable, est également apparu le sentiment de n'appartenir réellement à aucune communauté et de ne pas savoir à quoi se référer. On comprend en filigrane, mais parfois explicitement aussi, que ce sentiment est lui aussi lié au fait de subir des discriminations.

Jihane : *« Je ne me sens pas Belge en Belgique et pas Marocaine au Maroc »*

Younès, Belgo-Turc : *« Je me sens extériorisé ici et extériorisé là-bas (en Turquie) »*

Salim, Belgo-Marocain : *« Je me sens étranger partout »*

Moussa, Belgo-Marocain : *« Je sais plus trop parce que ces derniers temps ma famille et moi on a vraiment été victimes d'islamophobie. Je sais plus si je suis Belge ou étranger, je sais plus si je suis l'un ou l'autre ou les deux. Je sais même plus si je suis le bienvenu ici. »*

On ne peut que constater ici le sentiment vécu par certains de ne pas appartenir à la communauté nationale et de ne pas non plus se retrouver dans l'identité héritée de leurs parents :

Tarik, Belgo-Marocain : « *Je me sens plus Molenbeekois que Bruxellois. On est pas comme les Flamands, les Flamands c'est pas les néerlandophones, c'est les Belgo-Belges, les Gaulois.* »

Dans leur recherche portant sur des jeunes femmes musulmanes françaises, Bucaille et Villechaise ont montré, pour l'ensemble de leurs entretiens, « *des marques d'attachement à la France tout autant que de la colère à l'égard du traitement qu'elle réserve aux descendants d'immigrés et l'affirmation des liens avec la communauté d'origine en même temps que la difficulté à s'y reconnaître, jusqu'au refus de se conformer à certains de ses diktats* »⁸⁵. En tout état de cause, ne pas se référer du tout à leur nationalité belge, c'est-à-dire s'en exclure, et ne s'en référer qu'à la nationalité de leurs parents peut, comme Becker⁸⁶ l'a souligné engendrer des tendances à l'isolement et à l'auto-ségrégation. Ces tendances étant en réalité des modes d'ajustement à la situation à laquelle ils font face. Il faudrait donc comprendre ceci comme la construction d'une identité réactive face à des phénomènes de stigmatisation régulièrement éprouvés comme la théorie de l'identité ethnique réactive présentée précédemment le conçoit.

5.4 Type 4 : Multitude d'appartenances

Si les discours développés décrivent diverses façons de définir son identité, ils ne représentent pas pour autant la majorité des avis que nous avons recueillis. En effet, l'identification forte à la religion est le plus souvent accompagnée d'une identification locale et/ou nationale qui semble tout aussi importante. Les jeunes que nous avons rencontrés se sentent ainsi musulman.e.s mais aussi et tout autant, Belges et Bruxellois. Dans certains cas, ils se sentent également Marocains, ou Turcs ou Albanais par exemple. Cette référence à une multitude d'appartenances est le schéma qui a été le plus souvent évoqué par les jeunes lors des entretiens. Quelques extraits illustrent particulièrement bien cette multitude d'appartenance qui est la leur :

Léa, Belgo-Libanaise (20 ans) : « *Je me sens Bruxelloise, Belge, Molenbeekoise et musulmane. En fait moi j'ai pas de soucis. On nous dit souvent que comme on a plusieurs identités ça peut*

⁸⁵ VILLECHAISE, Agnès, BUCAILLE, Laetitia, « Jeunes femmes musulmanes. Lutter contre la domination *via* l'islam », op cit, p. 142.

⁸⁶ BECKER, H.S, « Outsiders. Etude de sociologie de la déviance », Métailié, 1985.

nous poser des problèmes personnels mais je ne pense pas en fait. C'est juste qu'on a grandi là, on a vécu avec ça, on a grandi avec une origine et une religion. Donc moi je me sens d'un peu partout, c'est parfait. »

Anouar, Belgo-Marocain (19 ans) : *« Je me sens Belge avec l'idéologie musulmane »*

Najoua, Belgo-Marocaine (17 ans) : *« Moi je suis citoyenne en Belgique. Même si je suis musulmane, je ne pense pas que ce soit ça qui devrait primer. On est pas vraiment dans les religions, les ethnies, ... on est plus une nationalité. »*

Lyliya, Belgo-Marocaine (17 ans) : *« Moi je m'identifie plus en tant que musulmane qu'en tant que Belge. Pour moi ma religion ça reste le plus important quand même. Mais sinon, c'est pas un problème pour moi d'être Belge et musulmane »*

Amira, Belgo-Marocaine (18 ans) : *« Je me sens Belge, Marocaine, musulmane, Bruxelloise et Molenbeekoise en plus »*

Wassim, Belgo-Marocain (17 ans) : *« J'suis marocain, rif, et j'suis Belge. Je suis né en Belgique avec des origines marocaines, rif. Voilà. Je suis né ici mais mes parents sont des nanana.... Moi, ma culture c'est, j'sais pas, la planète on va dire »*

A la lecture de ces extraits, on perçoit que leur identité de musulman.e est non-excluante des autres appartenances dont ils se revendiquent et qu'ils élaborent ainsi une vision plurielle d'eux-mêmes. Ces résultats sont en lien avec la recherche menée par Torrekens et Adam qui ont montré que ces multiples niveaux d'identification (en tant que musulman.e.s, en tant que Belges et en tant que personnes issues de l'immigration) n'étaient pas exclusifs l'un de l'autre mais qu'au contraire, ils pouvaient se combiner⁸⁷. Ces aspects fondamentaux de leurs identités se sont d'ailleurs construits en parallèle de la distanciation qui s'opère avec le pays de leurs parents comme nous le verrons plus loin. Dans la même logique, Van Heelsun & Koomen⁸⁸ soulignent que comparativement à la

⁸⁷ TORREKENS, C., ADAM, I., Belgo-Marocains, Belgo-Turcs: (auto)portait de nos concitoyens, Rapport de recherche pour la Fondation Roi Baudouin, 2015.

⁸⁸ VAN HEELSUM A., KOOMEN, M., op cit.

première génération, la seconde a plus de latitude et de possibilités pour définir son identité. Elle peut par exemple choisir de se définir par certains traits culturels et d'en délaisser d'autres. Ils observent d'ailleurs que cette génération a ainsi une identification religieuse plus forte que son identification à l'origine nationale. Ces résultats sont confirmés par l'étude de Aïter⁸⁹ qui porte sur les entrepreneurs musulmans et qui montre que le sentiment d'appartenance à la culture (dans son cas, française) et l'hybridation des normes et références culturelle n'empêchent pas un attachement certain au référentiel musulman. Se définir comme musulman c'est alors selon Jacobson⁹⁰, qui a notamment travaillé sur les Pakistanais, se distinguer de l'identité nationale perçue comme le signe d'un attachement à des traditions associées à un groupe minoritaire. Mais c'est également adhérer à l'idée que l'identité religieuse induit l'appartenance à une communauté globale qui affirme l'égalité intrinsèque des hommes quelle que soit leur origine. A ce titre, le dernier extrait d'entretien de Wassim évoquant la « culture de la planète » est intéressant car il vient montrer que pour certains des jeunes que nous avons rencontrés l'inscription dans une identité cosmopolite, facilitée par la technologie numérique, constitue l'un des rouages de l'internationalisation des répertoires de consommations et des imaginaires culturels des jeunes qui leur confère des ressources et des compétences et dessine leurs rapports au monde⁹¹.

⁸⁹ AÏTER, Sarah, « Entrepreneurs musulmans. De l'engagement identitaire à la quête d'inclusion », dans Laetitia Bucaille et Agnès Villechaise (sous la direction de), *Désirs d'Islam. Portraits d'une minorité religieuse en France*, Paris, Les Presses de Science Po, 2020, p. 83.

⁹⁰ JACOBSON J.: "Religion and Ethnicity: Dual and Alternative Sources of Identity among Young British Pakistanis." *Ethnic and Racial Studies* 20 (2): 238–256, 2009.

⁹¹ CICCHELLI, Vincenzo, OCTOBRE Sylvie . « Les cultures juvéniles à l'ère de la globalisation : une approche par le cosmopolitisme esthétique-culturel », *Culture études*, vol. 1, no. 1, 2017, pp. 1-20.

6. La question de la discrimination

La discrimination perçue est un des obstacles à l'intégration sociale des enfants d'immigrés car elle cristallise un contexte d'exclusion au « niveau du groupe »⁹². Elle est par conséquent nuisible à la croissance et à l'autonomisation des adolescents issus de l'immigration et pourrait entraîner une aliénation de la communauté au sens large. Jacobs et Rea ont constaté que la perception de la stigmatisation et de la discrimination des minorités ethniques est importante chez les adolescents d'origine marocaine et turque à Bruxelles. Ainsi, les adolescents de Bruxelles font l'expérience de la stigmatisation et du racisme sous la forme d'insultes verbales de la part de différents acteurs, tels que le personnel des transports publics, des videurs (de bars, de discothèques ou de boîtes de nuit), du personnel de sécurité, de la police et des enseignants. En particulier, les insultes provenant des enseignants peuvent être très problématiques, car les jeunes sont soumis à la scolarité obligatoire jusqu'à l'âge de 18 ans et les enseignants exercent une position de pouvoir et d'influence⁹³.

Dans le questionnaire DEBEST, nous avons évalué dans quelle mesure les jeunes se sentaient discriminés dans différents contextes. Ainsi, nous ne recensons pas une discrimination réelle, mais plutôt une évaluation subjective. Ceci est, de notre point de vue, tout aussi pertinent, dans la mesure où lorsque les jeunes pensent subjectivement qu'ils sont victimes de discrimination ou de harcèlement, ils agissent en conséquence. Nous nous concentrons donc sur la discrimination sociale perçue et la discrimination institutionnelle perçue, principalement dans le contexte scolaire.

Pour mesurer la discrimination perçue, nous avons utilisé une forme réduite de l'échelle proposée par Pachter et ses collègues (Tableau 12. Questions sur la perception de la discrimination. Comparaison des jeunes musulmans avec les "autres" pour les catégories reflétant la plus forte incidence.)⁹⁴, en utilisant 8 des 23 questions proposées. Les adolescents passant une grande partie

⁹² ESSER, Hartmut. "Early conditions of political participation and civic integration of immigrant children". In *Citizenship and Democracy in an Era of Crisis: Essays in Honour of Jan W. Van Deth*. Routledge Research in Comparative Politics. Edited by Thomas POGUNTKE and Jan W. VAN DETH. London and New York: Routledge and Taylor & Francis Group, 2015, pp. 115–34.

⁹³ JACOBS Dirk, REA Andrea, « Les jeunes Bruxellois, entre diversité et adversité. Enquête parmi les rhétoriciens des écoles de la Ville de Bruxelles », *Brussels Studies*, 8, 2007. <https://doi.org/10.4000/brussels.427>

⁹⁴ PACHTER, Lee M., Laura A. SZALACHA, Bruce A. BERNSTEIN, and Cynthia GARCÍA COLL. "Perceptions of Racism in Children and Youth (PRaCY): Properties of a Self-Report Instrument for Research on Children's Health and Development". *Ethnicity & Health*, 1, 2010, pp. 33–46.

de leur temps à l'école, nous avons sélectionné quatre questions qui font spécifiquement référence à des situations liées aux élèves, aux enseignants et à la classe. Les quatre autres énoncés se réfèrent à des situations qui font partie du quotidien des adolescents. Pour chacune des situations, le jeune pouvait répondre en choisissant entre les catégories "jamais", "quelques fois", "plusieurs fois" et "toujours". Nous avons repris dans le tableau ci-dessous les deux catégories les plus élevées ("plusieurs fois" et "toujours" ensemble) et nous comparons les pourcentages des jeunes musulmans avec ceux des autres religions/croyances.

Tableau 12. Questions sur la perception de la discrimination. Comparaison des jeunes musulmans avec les "autres" pour les catégories reflétant la plus forte incidence.

	Musulman	Autre
Etre accusé à l'école de quelque chose que tu n'as pas fait	42%	35%
Obtenu des points scolaires que tu ne méritais pas	38%	36%
Avoir l'impression que quelqu'un a peur de toi	32%	24%
Être suivi de près par des agents de sécurité privés ou des vendeurs dans un magasin	28%	14%
Être mal ou injustement traité par un enseignant	28%	27%
Les profs supposent que tu n'es pas intelligent	25%	23%
Les gens s'accrochent à leurs sacs à main quand tu les croises	20%	11%
Être traité injustement par un agent de police	18%	9%
(n)	(863)	(926)

Source : DEBEST

Tous ces pourcentages sont plus élevés chez les jeunes musulmans que dans le groupe des non-musulmans. Il existe également de très grandes différences concernant les situations en dehors de l'école, comme le fait de faire peur aux autres et d'être la cible du personnel de sécurité et de la police. Ce qui frappe dans les données quantitatives récoltées, c'est que plus le niveau de discrimination subi est élevé, plus la probabilité que le jeune en question se détourne de la société d'accueil est grande. Ainsi, cette variable semble être un facteur prédictif important de la méfiance vis-à-vis des institutions, du sentiment anti-démocratique et de la disposition à la violence. Nous savons toutefois que les jeunes musulmans eux-mêmes sont très différents les uns des autres en fonction de l'origine des (grands)parents, du milieu social, du genre, mais aussi de la filière

d'enseignement suivie⁹⁵. Si nous testons la perception de la discrimination en fonction de l'identification des jeunes (en tenant compte du sexe, de la forme d'éducation, de la langue de l'école), nous constatons des différences NON significatives au départ. Cela semble remettre en question la théorie de la religiosité réactive. Cependant, si nous prenons en compte l'origine des jeunes, en fonction de leur identification au monde islamique, nous constatons un effet significatif important pour les jeunes marocains qui s'identifient fortement au monde islamique (après avoir contrôlé les autres caractéristiques d'origine). Ce phénomène de religiosité réactive semble donc être particulièrement répandu dans ce groupe, qui est aussi le plus grand groupe d'adolescents musulmans à Bruxelles). Nous ne voyons pas d'interactions significatives avec le genre à cet égard.

C'est pourquoi il est important d'explorer le lien entre la discrimination vécue ou perçue, l'identification et le processus de différenciation des autres sur la base de données qualitatives. Nous l'avons vu, les théories de l'ethnicité et de la religiosité réactives postulent l'expérience de la discrimination comme variable centrale des processus d'identification. Dans l'ensemble toutefois, les jeunes que nous avons rencontrés – et en dehors des cas que nous avons déjà décortiqués précédemment – n'ont pas fait état d'un vécu discriminatoire massif et ne se sont pas du tout complus dans une posture victimaire. Au contraire, certains témoignent exactement de l'inverse :

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

Samira, Belgo-Marocaine (18 ans) : *« Moi à titre personnel je me sens pas victime de stigmatisation ou de discrimination. Non, pas du tout. Je me sens concernée et à la fois pas concernée. Je sais pas comment expliquer »*

Toutefois, au cours des échanges, ils ont été nombreux à formuler l'idée que la discrimination pouvait être partie prenante de leur avenir, comme une hypothèse ou l'une des modalités des

⁹⁵ MANSOURY BABHOUTAK, E., KAVADIAS, D., & ECHEVERRIA VICENTE, N. J. (2020). "Exclusion and Antisystem Attitudes: The Impact of Perceived Discrimination in Attitudes towards Democracy and the Willingness to Use Violence among Adolescents in Brussels". *Social Sciences*, 9(10), 175. <https://doi.org/10.3390/socsci9100175>

possibles qui s'ouvrent à eux. Ainsi, à la question de savoir si c'est difficile d'être un jeune musulman à Bruxelles, Yassine, 16 ans répond :

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

Yassine ne s'enferme pas pour autant dans un discours victimaire, il reconnaît lui-même que l'exemple qu'il donne repose partiellement sur un cliché. Toutefois, son propos renvoie non pas à ce qu'il se représente être son destin mais à ce qui constitue l'une de ses craintes, un risque, une éventualité à laquelle il faut être préparé. Les résultats du dernier Monitoring socio-économique montrent d'ailleurs selon Unia⁹⁶ que les personnes d'origine étrangère ont toujours, en Belgique, moins de chance de trouver un l'emploi que les Belgo-Belges, pointant là une discrimination structurelle des demandeurs d'emploi d'origine étrangère sur le marché du travail. La catégorie des jeunes est également touchée, puisque, toujours selon le Monitoring socio-économique, il leur faut jusqu'à trois fois plus de temps qu'à leurs compatriotes belges, pour trouver du travail. Enfin, la nature des emplois est elle aussi la source de discriminations car les personnes d'origine étrangère occupent le plus souvent des emplois mal payés et précaires, les meilleurs emplois étant occupés par des travailleurs d'origine belge. En matière de logement, Unia relève également que les critères liés à l'origine ethnique ou nationale représentent le motif de discrimination le plus couramment invoqué par ceux qui s'adressent au Centre interfédéral pour l'égalité des chances⁹⁷. D'ailleurs, les jeunes que nous avons rencontrés ont également été nombreux à citer des expériences de discrimination qui leur sont arrivées soit personnellement, soit à l'un de leurs proches et qui semblent égrener presque banalement leur quotidien :

⁹⁶ <https://www.unia.be/fr/articles/le-taux-demploi-des-personnes-dorigine-etrangere-sameliore-mais-reste-a-la-traine>

⁹⁷ https://www.unia.be/files/Documenten/Publicaties_docs/barometre_de_la_diversite_logement.pdf

Abdel, Belgo-Marocain : *« J'ai été visiter des maisons [en Flandres, ndlr] c'est un truc de dingue j'étais pas accueilli du tout comme un être humain »*

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

Yousra : *« Mais vraiment ça dépend, enfin par exemple il n'y a pas longtemps je crois juste la semaine passée, j'étais rentrée dans un magasin et en fait j'avais un bonnet. Un bonnet Lacoste, et à l'intérieur il y avait encore une étiquette donc à chaque fois que je rentrais ça sonnait. Et donc j'étais rentrée j'sais plus, bref en ville c'était un magasin je sais plus c'était où, Nike j'crois je ne sais pas. Et donc je suis rentrée et le vigile il me suivait et je dis 'ouai c'est juste une étiquette et il me disait 'Ouais t'es sûre que c'est ton bonnet ?'. Et bref, il croyait en fait que je l'avais volé. Vraiment ça m'a un peu énervé parce que combien de fois genre je rentre dans un magasin et les gens... »*

Léa, Belgo-Libanaise (20 ans) : *« Je me sens pas vraiment discriminée parce que quand je dis que je suis d'origine libanaise généralement on est très bien accepté en tant que Libanais. Après les gens me prennent pour une chrétienne avec mon prénom. Et quand je dis que je suis musulmane ils me disent 'ah t'es pas une vraie musulmane, t'es une musulmane intégrée'. Je vis plus de sexisme au quotidien que de discrimination religieuse ou ethnique (...) Par rapport à la jeunesse musulmane moi je trouve qu'on est assez discriminé et que c'est assez malsain en fait de nous dire si on intégré on passe et que si on est pas intégré on passe pas. Et je trouve qu'en fait on a souvent cette pression sociale qui pèse sur les jeunes musulmans à Bruxelles ».*

Wassim, Belgo-Marocain (17 ans) : *« Je pense jamais au racisme ou aux discriminations. Perso, j'en ai jamais vraiment connu. Sauf peut-être quand on me contrôle pour rien. Genre une fois j'étais posé avec une pote dans un parc et je vois une voiture de police arriver et ils viennent vers moi pas vers ma pote qui est Belge d'origine. Elle on lui a juste demandé son nom alors que moi j'ai dû montrer mes papiers et ils m'ont posé de questions genre 'qu'est-ce que tu fais ici ?' 'Tes parents le savent ?', etc. »*

Les propos de Wassim sont assez symptomatiques de l'ensemble des propos que nous avons recueillis : après avoir affirmé qu'il ne pense pas trop à la discrimination et donc n'y attache pas une importance particulière, il raconte l'anecdote du contrôle policier presque comme si elle était anodine et relevait de « l'ordinaire des quartiers »⁹⁸ alors qu'elle pourrait être perçue comme largement traumatisante par beaucoup d'autres. Par rapport à ces expériences de discrimination, deux dimensions semblent être importantes. La première est constituée par le contexte international et l'identification à des événements et/ou à des personnes qui sont extérieurs aux jeunes que nous avons interviewés mais auxquels ils s'identifient, processus que nous avons déjà relevé par ailleurs. Dans ce cadre, la dégradation du débat public français et les nombreux moments islamophobes largement médiatisés par les médias mainstream mais aussi par les médias communautaires semblent jouer un rôle particulier :

Samira, Belgo-Marocaine (18 ans) « *Ca me dérange ce qu'il se passe mais je ne sais pas quoi faire pour changer alors je me dis que bon, avec le temps, peut-être que ça va passer et je vois que ça empire. Et je me dis, y a personne qui fait rien. Je me dis aussi que moi non plus je ne fais rien. Alors je suis un peu bloquée on va dire. C'est comme la maman avec son enfant en France mais c'est en France, je me dis que ça ne va pas arriver en Belgique. Même si tout ce que fait la France, la Belgique recopie* »

La deuxième dimension mobilisée dans les extraits d'entretiens qui développent la question de la discrimination est relative au contexte sécuritaire de lutte contre le terrorisme islamiste et à l'islamophobie qui teinte certaines représentations collectives et dont certaines démonstrations peuvent s'avérer particulièrement brutales :

Inès, Belgo-Turque (16 ans) : « *Moi un jour j'étais rentrée de vacances et j'étais bronzé. J'étais partie chercher un colis turc avec un symbole de l'islam dessus. Et quand je marchais quelqu'un m'a vu et il a crié 'terroriste' devant tout le monde* »

⁹⁸ BLANCHARD, Emmanuel. « Contrôle au faciès : une cérémonie de dégradation », *Plein droit*, vol. 103, no. 4, 2014, pp. 11-15 ; MARLIÈRE, Éric. « Socio-histoire de la délinquance juvénile d'un ancien quartier ouvrier de « banlieue rouge » en mutation : de l'entre-deux-guerres aux années 2000 », *L'Homme & la Société*, vol. 191, no. 1, 2014, pp. 71-94.

Najoua, Belgo-Marocaine (17 ans) : « *Un jour ma sœur voulait traverser sur le passage piéton et il y a une voiture qui a foncé sur elle, et la personne qui conduisait a crié 'sale musulmane'»*

Si la majorité des jeunes que nous avons rencontrés s'identifient à l'islam – de manière toutefois plurielle (voir supra mais aussi infra) – cette identification se fait également de l'extérieur, par le regard de l'Autre et sur base de différents facteurs plus ou moins visibles (un phénotype, une apparence, un symbole, un nom, un accent, etc.), l'identité se révélant être un jeu complexe d'(auto)-affirmations et d'(exo)-assignations. Il est donc inévitable que le contexte troublé que nous connaissons relatif à l'insertion de l'islam dans la société belge actuellement marqué les enjeux de la radicalisation violente et du terrorisme marque à son tour leurs expériences de discrimination.

Dans les cadres théoriques de l'ethnicité et de la religiosité réactives, nous avons montré que l'expérience de la discrimination donnait lieu, en retour, à des identifications plus fortes aux parties « blessées » de l'identité pouvant donner lieu à des postures d'auto-ségrégation. Cependant, dans une partie des entretiens que nous avons recueillis, ces expériences donnent aussi lieu à des effets plus « positifs », à l'opposé de ces stratégies d'isolement. Pour une partie des jeunes que nous avons alors rencontrés, le contexte qui est le leur, les pousse à montrer le « bon comportement » pour reprendre les mots d'Alioune ou à être le « représentant de la communauté musulmane dans son entièreté » selon Farès.

Samir, Belgo-Marocain (19 ans) : « *Une situation de discrimination je sais pas si j'ai déjà ressenti ça mais par exemple faut faire attention aussi car on peut se discriminer soi-même. Quand on est dans un groupe ça m'est déjà arrivé par exemple, je faisais mes mini-entreprises avec mon école. Y avait que des Belges quand on devait présenter nos produits (...) donc pour faire nos présentations bah y avait quatre Arabes parmi nous et que des Belges. Je me sentais pas discriminé mais je me sentais pas à ma place on va dire (...) parfois on peut se sentir auto-discriminé »*

Les propos de Samir viennent en quelque sorte parfaitement conclure cette partie du rapport. En effet, face au risque d'isolement et d'auto-ségrégation qu'il pointe dans des contextes où la

diversité est absente, il invite les jeunes à saisir la place qui est la leur sans attendre qu'on la leur tende.

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

Safae, Belgo-Marocaine (19 ans) : *« Pour travailler c'est compliqué par rapport à ça. J'ai déjà vu des filles qui se font refuser des stages, des boulots, pas à cause de leurs compétences mais parce qu'apparemment le voile ça nous bloque le cerveau. Je trouve ça dommage parce que dans le monde il y a plein de talents. Tout le monde a sa pierre à apporter à l'édifice et je trouve ça dommage qu'on réduise quelqu'un simplement à ses croyances et à ce qu'il a sur la tête. Je me vois personnellement porter le voile un jour aussi. J'aimerais pas qu'on me réduise simplement à ça. »*

Kamal (19 ans) : *« Indirectement ça me touche, même si c'est pas moi qui le porte. C'est pas moi qui subit cette discrimination, mais quand je vois une personne dans ma communauté qui le subit, ça m'affecte. Quand je vois une femme qui a fait des études qui peut pas réaliser son rêve, je trouve que c'est injuste.*

Najoua, Belgo-Marocaine (17 ans) : *« Ce que je vais dire paraît un peu extrême mais ça me fait penser au début du nazisme avec Hitler. Au début avec les Juifs, on les met à part*

de la société, on les prive de plein de choses et là, je trouve que c'est un peu la même chose. Une fille qui porte le voile a moins de chance de pouvoir travailler dans des endroits publics. Si t'es dans un bureau ou au stock, ok tant qu'on te voit pas. Donc dans ce sens-là, ça me fait penser au nazisme, en tout cas au début. »

Walid, (16 ans) : *« Ils disent qu'on vit dans un pays démocratique mais tu peux pas mettre le voile. Interdire le voile c'est anti-démocratique. »*

Taoufiq, Erythréen (17 ans) : *« J'ai l'impression qu'on oublie les droits de la femme musulmane une fois qu'on parle de voile. Il y a un petit paradoxe là car elle a pas les même droits. La femme est vraiment libre de mettre tout ce qu'elle veut mais une femme musulmane peut pas mettre un voile. »*

Ici, à l'instar des cas étudiés par Kakpo⁹⁹, les jeunes soulignent combien la société renvoie aux femmes qui portent le voile, l'image d'un espace d'exclusion et de négation de leur identité. Par ailleurs, les témoignages de Najoua, Walid et Taoufiq nous éclairent sur la transformation qui s'opère pour les jeunes générations notamment sur la question du voile. En effet, ceux-ci, contrairement à leurs parents de première génération qui adoptent une attitude de réserve face au groupe majoritaire, se positionnent de plus en plus dans le registre de la politique et plus dans celui de la politesse¹⁰⁰.

7. Liens à la ville et au quartier

Dans leur très grande majorité les jeunes ont exprimé un attachement particulièrement fort à Bruxelles et même plus précisément à leur quartier, rejoignant ainsi les conclusions de Teney et Hanquinet¹⁰¹. Cette observation se reflète également dans les données de DEBEST. Tout d'abord, dans les données d'identification, nous avons vu que la plupart des groupes de jeunes (à l'exception

⁹⁹ KAKPO N., « L'islam, un recours pour les jeunes », Sciences Po Les Presses, 2007.

¹⁰⁰ BRION F., « Des jeunes filles à sauver aux jeunes filles à mater : identité sociale et islamophobie In : *Voix et voies musulmanes de Belgique*, Bruxelles : Presses de l'Université de Saint-Louis, 2000.

¹⁰¹ TENEY C., HANQUINET L., « Lieux et identités : la complexité des sentiments d'appartenance des jeunes Bruxellois », Editions de l'Université Libre de Bruxelles, p.73-82, 2015.

d'un groupe) s'identifient très fortement à Bruxelles. Dans un deuxième temps, nous leur avons demandé de réagir à une série de déclarations afin de cerner leur attitude vis-à-vis de Bruxelles. Le tableau ci-dessous reprend les résultats des jeunes musulmans par déclaration (trois niveaux de réponses).

Tableau 13. Identification avec Bruxelles - Jeunes musulmans (n=654)

	Pas (du tout) d'accord	Ni l'un ni l'autre	(Tout à fait) d'accord
Je me sens chez moi à Bruxelles	10 %	18 %	73 %
A Bruxelles, je me sens menacé	67 %	23 %	10 %
A Bruxelles, il y a une place pour moi	8 %	20 %	72 %
A Bruxelles, je me sens marginalisé	71 %	21 %	8 %
A Bruxelles, je me sens égal aux autres	12 %	23 %	66 %
A Bruxelles, j'ai autant d'opportunités que les autres.	15 %	25 %	60 %

Le sentiment de se sentir chez soi à Bruxelles ne diffère pas significativement selon la religion. Toutefois, l'observation selon laquelle il n'existe pas de différences entre les religions risque de masquer l'observation selon laquelle des différences systématiques existent au sein du groupe des jeunes musulmans. Nous constatons en effet des différences selon l'origine : les jeunes d'origine marocaine se sentent plus à l'aise à Bruxelles (76% contre 72% des jeunes d'origine turque et 69% des jeunes d'origine belge), les jeunes turcs se sentent moins menacés (72% contre 64% des jeunes d'origine marocaine et 67% des jeunes d'origine belge), les jeunes d'origine africaine ont un plus grand sentiment d'appartenance à Bruxelles (77% contre 72% des autres groupes), mais les jeunes d'origine marocaine ont moins le sentiment d'égalité (64% contre 70% des autres groupes et 72% d'origine belge) et moins le sentiment de se voir offrir les mêmes opportunités (59% contre 70% d'origine turque et belge).

Toutefois, cela ne change rien au fait que Bruxelles est l'endroit où la plupart d'entre eux se sentent chez eux et acceptés. Nous ne voyons pas de différence entre les jeunes en ce qui concerne ce "sentiment d'appartenance à Bruxelles". Cependant, les jeunes issus des écoles francophones se sentent plus à l'aise à Bruxelles que ceux issus des écoles néerlandophones. Ce que nous pouvons également dire, c'est que ce sentiment d'appartenance a augmenté chez les jeunes au cours des

vingt dernières années. En 2001-2002, nous avons en effet interrogé un échantillon similaire de jeunes issus de l'enseignement francophone et néerlandophone et leur avons demandé de réagir à l'affirmation suivante : "Je me sens chez moi à Bruxelles". A l'époque, 58% des jeunes étaient d'accord. Or, ce chiffre est aujourd'hui de 72% pour l'ensemble de l'échantillon (jeunes musulmans et non-musulmans). Ainsi, ce sentiment d'appartenance bruxellois s'est développé et peut donner forme à une communauté, indépendante des origines, mais avec un avenir commun.

De nombreux témoignages vont dans ce sens. Les jeunes évoquent d'une part leur sentiment d'être chez eux à Bruxelles et de s'y sentir bien, mais également de se sentir mieux à Bruxelles ou dans leur quartier que dans d'autres villes ou régions de Belgique, comme nous allons le voir :

Safae, Belgo-Marocaine (19 ans) : « *Les autres pensent que je n'ai pas ma place ici mais moi, c'est ma ville, je m'y sens très bien.* »

Ihsane : « *C'est beau, à Bruxelles il y a de tout, il y a de toutes les couleurs, il y a de toutes les langues. Je trouve que c'est plus vivant. Je suis fière d'être Bruxelloise.* »

Chaïma, Belgo-Marocaine (17 ans) : « *J'aime bien mon quartier mais ça n'a rien à voir avec la religion ou l'origine. J'aime bien juste parce que c'est calme.* »

Samira, Belgo-Marocaine (18 ans) : « *J'ai un attachement à la commune de Molenbeek. C'est chez moi. C'est là que je voudrais vivre plus tard. A Molenbeek mais aussi Anderlecht, Koekelberg, toutes les communes autour parce que j'ai ma famille aussi là-bas.* »

Par conséquent, le fait de se sentir Belges ou Bruxellois témoigne d'un ancrage marqué au territoire qu'ils habitent, qu'ils ont investi, qui a constitué leur trajectoire de vie et qui les a vus naître à l'instar de ce qu'Avenel et Cicchelli¹⁰², Timmerman et Vanderwaeren¹⁰³ ont observé. On voit donc transparaître dans leur discours l'existence d'une identité locale qui se double de leur identité

¹⁰² AVENEL C., CICHELLI V., « Familles maghrébines en France », Confluences Méditerranée 2001/4, n°39, p. 67-80.

¹⁰³ TIMMERMAN C., VANDERWAEREN E., « L'expérience du religieux de jeunes musulmans de l'enseignement supérieur en Flandre », Islam belge au pluriel, Presses Universitaires de Louvain, 2012, p. 51-65.

religieuse de musulman.e. Pour être complet, il faudrait néanmoins pouvoir joindre l'analyse de l'ancrage territorial à celle de la mobilité spatiale et montrer qu'il existe probablement des individus qui sont à la fois ancrés dans leur quartier et mobiles dans la ville, tout comme à l'inverse, certains pourraient être plus sédentaires sans pour autant développer un attachement au quartier¹⁰⁴.

Le sentiment d'appartenance à la ville que ces jeunes nous ont exprimé se mesure aussi au fait que les jeunes perçoivent à Bruxelles, en tant que ville multiculturelle et diversifiée, une certaine tolérance à l'égard de ce qu'ils représentent. Tolérance qu'ils expliquent par un climat général leur semblant plus favorable, car moins discriminant que dans d'autres régions du pays. Ils expliquent notamment cette tolérance par le fait que de nombreuses personnes d'origine étrangère et musulmanes vivent à Bruxelles, ce qui contribue à leur visibilité et permet par ailleurs la mise en place d'une sorte d'habitude vis-à-vis de l'altérité développée par les « Belges de souche ». De plus, le fait d'évoluer dans une ville habitée par de nombreuses personnes qui comme eux, sont issus de l'immigration contribue également pour les jeunes, à développer un sentiment de familiarité et de bien-être.

Lamia, Belgo-Marocaine (17 ans) : *« On est à Bruxelles donc le racisme est beaucoup moins présent que par exemple à Anvers où je pense que c'est un peu plus hard. Ou simplement à Wavre. »*

Charaf, Belgo-Marocain (16 ans) : *« A Bruxelles il y a de la diversité mais dans les autres endroits comme Charleroi, il y a que des Belges. Quand tu es en Flandre, ils sont pas habitués, ils te regardent, ils se demandent ce que tu es venu faire ici. »*

Alia, Belgo-Marocaine (17 ans) : *« Pour moi Bruxelles c'est pas très compliqué puisque je me retrouve avec beaucoup de musulmans. Mais après peut-être qu'en Wallonie et en Flandre c'est différent. J'ai déjà eu l'occasion de me promener à Bruges avec mon voile, c'est pas les mêmes regards qu'on m'accorde »*

¹⁰⁴ DEVLEESHOUWER P., « Attachement au local et ancrage territorial, un prisme trop restreint pour comprendre le rapport à la ville des jeunes Bruxellois », Editions de l'Université Libre de Bruxelles, p.83-91, 2015.

Pour approfondir la compréhension du lien que les jeunes développent à leur ville et à leur quartier, nous les avons également écoutés parler de leurs lieux de circulation et de la manière dont ils arpentaient le territoire. Nous les avons ainsi questionnés sur les quartiers dans lesquels ils se rendaient et ceux qui au contraire ne les attireraient pas :

Safae, Belgo-Marocaine (19 ans) : « *Je vais pas tellement à Woluwé ou Uccle parce qu'il y a pas de raisons qui me poussent là-bas.* »

Yousra, Belgo-Marocaine (18 ans) : « *Je vais principalement dans le centre parce que c'est là qu'il y a mon école et les magasins. C'est là où il y a le plus de vie à Bruxelles. Il n'y a pas de communes ou d'endroits à Bruxelles où j'aimerais pas aller, je me sens assez bien partout, à part à Saint-Josse à cause de la circulation, pour traverser. Mais il n'y a aucun endroit où je me sens réticente à aller.* »

Yassine, Belgo-Marocain (16 ans) : « *Je me sens à l'aise partout. Mais les occidentaux ne viennent pas dans nos quartiers. Moi je circule beaucoup, je me sens bien partout sauf s'il y a trop de délinquance parce que j'ai peur d'être influencé.* »

Il a été montré à travers diverses études¹⁰⁵ que les jeunes issus des classes sociales les plus favorisées développent une circulation territoriale plus étendue que les jeunes issus de classes plus modestes. Concernant spécifiquement Bruxelles, la recherche de Bailly et al.¹⁰⁶ qui ont étudié les mobilités spatiales des jeunes Bruxellois, montre également que celles-ci étaient plus restreintes chez les jeunes issus de quartiers défavorisés. Ces derniers étant souvent considérés comme « prisonniers » de leur quartier¹⁰⁷. Ce que l'on apprend pourtant des témoignages recueillis auprès des jeunes que nous avons rencontrés diffère cependant en partie de ce qui est habituellement observé. En effet, plusieurs jeunes qui se sont exprimés envisagent leurs déplacements dans la ville en fonction des raisons qui les amèneraient dans une zone donnée, sans se sentir justement

¹⁰⁵ COSTES, L., 2002, « La mobilité des étudiants : logique d'offre, déterminants sociaux et culturels », dans LEVY, J., et DUREAU, F., (éd.), L'accès à la ville. Mobilités spatiales en questions, Paris, L'Harmattan, pp. 281-292 et KOKOREFF, M., 1993, « L'espace des jeunes : Territoires, identités et mobilité », Les Annales de la recherche urbaine, [En ligne], n°59-60, pp. 171-179 disponible sur : http://www.persee.fr/doc/aru_0180-930x_1993_num_59_1_1739

¹⁰⁶ BAILLY, O., CAILLIEZ J., DE VOS B., GUYOT M., MIHALY A., « Jeunes en ville, Bruxelles à dos », Bruxelles en mouvement, 198, 2007.

¹⁰⁷ FOL, S., 2010, « Mobilité et ancrage dans les quartiers pauvres : les ressources de la proximité », Regards Sociologiques, n°40, pp. 27-43, 2010.

« prisonniers » de leurs quartiers. Ils la sillonnent donc au gré des déplacements justifiés par les activités qui sont les leurs et rien ne semble les empêcher de circuler dans des quartiers éloignés de leurs lieux de résidence, si une activité devait les y mener, ou les y mènent parfois. Leurs seules réticences à se rendre dans certaines zones de la ville sont très majoritairement liées au sentiment d'insécurité qu'ils ressentent en raison de la délinquance qui y sévit. Ainsi, alors qu'une partie de l'opinion publique et des représentations médiatiques les associent à ces phénomènes de délinquance, le quartier pouvant être porteur d'un stigmat social, comme des événements récents de l'actualité l'ont encore démontré, ils cherchent à s'en dissocier quitte à mettre en place des stratégies d'évitement. C'est ce qui ressortait de certains extraits d'entretiens :

Yassine, Belgo-Marocain, (16 ans) « *Je traîne pas au quartier ou je reste pas beaucoup. Je risque d'être influencé et de partir dans le même chemin (...) Dériver. C'est pour ça que j'anticipe et c'est tout. C'est juste pour ça. J'ai aucun problème de passer par là, de dire bonjour, de parler un peu, ouais ça j'ai aucun problème. Mais rester faire des trucs avec eux...* »

Nabila, Belgo-Marocaine (18 ans) : « *Le quartier que je déteste c'est mon quartier près du 51 (...) Y a trop de garçons ils ont rien à faire... Même quand il neige, quand il pleut. Tous les jours* ».

Samir, Belgo-Marocain (19 ans) : « *Au niveau du code vestimentaire j'essaie de ressembler le moins possible aux clichés. Pas la même musique, je m'habille pas de la même façon, je m'exprime pas de la même façon, j'habite pas dans le même quartier. En fait je sors de ce schéma volontairement. Mais t'auras toujours des gens qui vont te ramener à ce que tu n'es pas en réalité* ».

Selma, Belgo-Marocaine (18 ans) : « *Franchement, le soir, quand par exemple je rentre à la maison, y a beaucoup de gens qui boivent, ils sont tous bourrés (...) Et depuis quelques années c'est bof quoi. Y a beaucoup de jeunes qui... je ne sais pas il y a beaucoup de voyous* »

Abdel, Belgo-Marocain : « *la voiture c'est la liberté (...) C'est le fait de sortir de la zone tu vois* »

S'ils arpentent donc majoritairement les quartiers de la ville dans lesquels se trouvent leur école, leurs amis, les magasins etc., ces lieux ne sont pas toujours situés dans les communes où ils vivent. Si pour certains cela ne les limite en rien, y compris lorsque ces activités sont organisées dans des quartiers éloignés de chez eux et fréquentés majoritairement par des populations à revenus socio-économiques élevés et/ou d'origine Belgo-Belge, d'autres marquent plus de réticences et évoquent clairement dans leur discours la division ethno-spatiale de Bruxelles :

Wassim, Belgo-Marocain (17 ans) : « *Je vais jamais à Uccle parce que c'est trop loin, je connais pas trop, je me perds facilement. Uccle j'ai l'impression que c'est bizarre, c'est plus propre c'est pas comme dans le centre* »

Othmane, Belgo-Maroco-Libanaï (18 ans) : « *Après j'ai jamais été dans des quartiers comme Uccle Watermael Boitsfort, tout ça, je connais pas du tout* »

Adem, Belgo-Marocain : « *Y a des communes où on peut pas trainer en fait (...) Genre, Uccle tu vas trainer ils vont appeler les flics, c'est vrai ! (rires)* »

Parmi ceux qui ne développent pas d'appréhension *a priori* à circuler dans toute la ville en fonction de leurs besoins et qui ne perçoivent pas de barrière symbolique à le faire, la réalité est à nuancer. En effet, pour ce qui concerne les jeunes qui sont toujours en secondaires, leurs écoles, ainsi que la majorité de leurs activités (visites à la famille, activités associatives, sportives etc.) étant généralement situées à proximité de leur lieu de résidence, ils circulent, dans la pratique, principalement dans leur commune ou les communes limitrophes et peu, voire pas du tout, dans les communes plus éloignées (et socio-économiquement plus avantagées). Pour les jeunes qui sont inscrits dans un parcours d'études supérieures par contre, les établissements sont souvent situés dans des communes éloignées de leur domicile et cela entraîne une mobilité plus grande. L'accès à aux études supérieures contribue en effet à désenclaver l'individu de son milieu et de son quartier d'origine et lui donne notamment la possibilité d'élargir ainsi son réseau social¹⁰⁸. Par ailleurs, la poursuite d'études supérieures nécessite une mise en autonomie du jeune selon Segalen et

¹⁰⁸ BENSAID N., « Migration et conjugalité. Analyse des déterminants sociaux à l'origine de la construction des différentes formes de conjugalités de descendants de migrants marocains à Bruxelles », Thèse de doctorat, 2019.

Martial¹⁰⁹ qui contribue à renforcer le processus d'individuation. Et une partie des jeunes que nous avons rencontrés se situent clairement dans une stratégie d'ascension sociale s'inscrivant elle-même dans un éloignement avec le quartier mis en œuvre dans le cadre d'un cursus universitaire ou en école supérieure.

Notons également que certains, à l'instar de Yassine dont le témoignage est repris ci-dessus, déplorent le fait que si eux, se sentent en confiance pour circuler partout, ils ont le sentiment que ce ne serait pas le cas pour les « Belgo-Belges » qui ne viennent pas dans leurs quartiers. Sans pouvoir statuer sur le bien-fondé d'une telle remarque, elle témoigne en tout cas du fait que pour certains jeunes, ce qui semble séparer les populations musulmanes de Bruxelles du reste de la population, peut en partie être éclairé par la réticence des « Belgo-Belges » à sillonner des quartiers qui ne sont pas les leurs.

8. Liens avec le pays d'origine des parents

Le lien avec le pays d'origine des parents a été abordé régulièrement avec les jeunes. On perçoit dans leurs discours le plaisir qu'ils ressentent à y retourner régulièrement en vacances et le lien qui reste fort à travers les années. Afin de décrire ce lien, nous avons inclus dans l'étude DEBEST un certain nombre d'énoncés relatifs à la rétention culturelle. Ceux-ci visent à décrire de manière exhaustive le lien que les personnes interrogées ressentent avec le pays d'origine de leurs parents ou grands-parents¹¹⁰. Pour ce faire, les énoncés ont été présentés aux répondants qui ont déclaré plus tôt dans le questionnaire avoir un ou plusieurs grands-parents nés à l'étranger et qui ont donc une trajectoire de migration. Les options de réponse allaient de "1" (pas du tout d'accord) à "5" (tout à fait d'accord).

Tableau 14. Échelle Likert pour mesurer la rétention culturelle (n=825)

	Pas (du tout) d'accord	Ni l'un ni l'autre	(Tout à fait) d'accord
--	------------------------------	-----------------------	---------------------------

¹⁰⁹ SEGALIN M., MARTIAL A., « Sociologie de la famille. », Armand Colin, 8^e édition, 2014.

¹¹⁰ Nous utilisons à cette fin une échelle développée par la Plateforme de recherche sur la jeunesse en Flandre (JOP). JEUGDONDERZOEKSPLATFORM (2018). Technisch verslag JOP-schoolmonitor 2018. Leuven: JOP. Disponible sur le site https://www.jeugdonderzoeksplatform.be/files/Technischverslag_JOP-schoolmonitor_2018.pdf

Fier quand quelqu'un de ce pays apparaît positivement dans les médias	4,5%	10,2%	85,3%
Contacts réguliers avec famille, amis de ce pays sur les réseaux sociaux	11,3%	14,3%	74,3%
J'aime écouter la musique de ce pays	11,7%	17,6%	70,7%
Suivre l'actualité de ce pays	13,1%	25,7%	61,2%
Je suis certaines célébrités de ce pays sur les réseaux sociaux	26,9%	18,6%	54,6%
Indiquer sur les réseaux sociaux que j'ai un lien avec ce pays	19,5%	30,4%	50,1%

Source : DEBEST2019

En général, il semble y avoir un lien fort avec le pays d'origine. Toutefois, ce chiffre est plus élevé chez les jeunes musulmans que chez les jeunes d'autres confessions ayant des racines étrangères. Le tableau ci-dessous montre la catégorie (tout à fait d'accord), par origine pour les musulmans et en comparaison avec les répondants des autres religions.

Tableau 15. Maintien de la culture - catégories « d'accord » et « tout à fait d'accord », selon le pays d'origine pour les musulmans et comparaison avec les non-musulmans.

	Musulman(e)s			Non-Musulmans
	Marocain	Turque	Autre	
Fier quand quelqu'un de ce pays apparaît positivement dans les médias	84,3%	86,0%	87,1%	71,6%
Contacts réguliers avec famille, amis de ce pays sur les réseaux sociaux	71,0%	80,0%	80,0%	68,7%
J'aime écouter la musique de ce pays	68,3%	82,2%	69,4%	62,6%
Je suis certaines célébrités de ce pays sur les réseaux sociaux	48,3%	76,3%	56,5%	53,5%
Suivre l'actualité de ce pays	56,6%	75,0%	63,2%	61,0%
Indiquer sur les réseaux sociaux que j'ai un lien avec ce pays	46,4%	59,3%	55,3%	37,3%
<i>(n)</i>	<i>(518)</i>	<i>(136)</i>	<i>(171)</i>	<i>(678)</i>

Source : DEBEST2019

Il est marquant (mais en accord avec les recherches précédentes¹¹¹) que les jeunes d'origine turque cultivent un lien culturel beaucoup plus fort avec leur pays d'origine ou le pays d'origine de leurs parents/grands-parents que les jeunes d'origine marocaine. En outre, il semble y avoir des différences systématiques en fonction de la langue de l'établissement d'enseignement : les jeunes issus d'établissements francophones font état d'un degré de rétention culturelle plus élevé que ceux issus d'établissements néerlandophones. Cela dépasse le cadre de cette étude, mais le cadre institutionnel ou l'auto-sélection des parents vers les établissements d'enseignement reste une piste intéressante pour une recherche plus approfondie dans la région de Bruxelles.

Ceci étant, les jeunes soulignent dans les interviews et focus-groups systématiquement un certain nombre d'arguments pour expliquer que ce lien ne remet pas en question leur attachement ou leur présence en Belgique et que le pays des parents ne représente pas un idéal de vie pour eux. Les mentalités qu'ils jugent différentes sur place, le sentiment d'altérité qui leur y est renvoyé mais aussi les avantages à vivre ici et de s'y sentir à sa place sont les axes principaux de leur réflexion sur le pays d'origine de leurs parents. Ainsi, les jeunes que nous avons rencontrés passent tous une grande partie de leurs vacances dans le pays d'origine de leurs parents, dans leur famille restée sur place. Bidet et Wagner¹¹² se référant à l'enquête Teo (Trajectoires et Origines) rappellent d'ailleurs qu'en France, 95% des descendants d'immigrés marocains sont allés en vacances au Maroc dans leur enfance et 65% d'entre eux l'ont fait chaque année. Ces voyages s'inscrivent dans la continuité de la pratique des parents et les relations familiales conservent d'ailleurs une place centrale selon Bidet et Wagner¹¹³. La relation que les descendants de migrants entretiennent avec le pays d'origine de leurs parents amène d'ailleurs Barthou¹¹⁴ à souligner que le vecteur de cette relation reste le parent migrant. Ces voyages sont pour beaucoup synonymes de moments heureux :

¹¹¹ Pour les recherches concernant la première génération à Bruxelles, nous pouvons référer à : PHALET, K., DE RYCKE, L. en SWYNGEDOUW, M. « Culturele waarden en acculturatievormen bij Turken en Marokkanen in Brussel » in SWYNGEDOUW, M., PHALET, K. En DESCHOUWER, K. « Minderheden in Brussel. Sociolopolitieke Houdingen en gedragingen » Brussel, VUB-Press, 1999, 41-74. et KAVADIAS, D. « Het utilitair individualisme bij de migranten van Turkse en Marokkaanse oorsprong in het Brussels Hoofdstedelijk Gewest » in SWYNGEDOUW, M., PHALET, K. En DESCHOUWER, K. « Minderheden in Brussel. Sociolopolitieke Houdingen en gedragingen » Brussel, VUB-Press, 1999, 181-214.

¹¹² BIDEJ J., L. WAGNER, « Vacances au bled et appartenances diasporiques des descendants d'immigrés algériens et marocains en France », Tracés, *Revue de Sciences humaines*, 2014.

¹¹³ Op. cit.

¹¹⁴ BARTHO E., « Les jeunes d'origine marocaine », *Hommes et migration*, n°1303, p. 37-45, 2013.

Safae, Belgo-Marocaine (19 ans) : « *On a notre maison à Tétouan. Avant quand on avait pas notre maison on allait dans la famille, on était un peu chez eux. Mais du coup maintenant qu'on a notre maison, c'est chouette parce qu'on reste avec eux, on rigole et tout et après chacun rentre dans son coin.* »

Léa, Belgo-Libanaise (20 ans) : « *Je vais chaque année au Liban avec mes parents et je vais continuer à y aller. J'aime beaucoup le pays et j'ai ma famille qui habite encore là-bas donc je vais souvent leur rendre visite et j'aime le pays.* »

Samira, Belgo-Marocaine (18 ans) : « *J'aime bien y aller, surtout du côté de mon père. Y a la ferme, la nature, c'est top. Si je pouvais j'irais tous les ans.* »

Au travers de ces témoignages, dans l'attachement que l'on perçoit des jeunes à l'égard du pays de leurs parents, et au contraire de l'un des types d'identité que nous avons développé précédemment, il serait possible de parler d'une « double présence »¹¹⁵ (en référence à la « double absence » évoquée par Sayad¹¹⁶) pour qualifier cette appartenance à deux pays, deux cultures et deux groupes. Ceci les différencie sensiblement de leurs parents pour qui le terme de « double absence » avait été pensé et qui évoque à la fois le départ du pays d'origine et l'absence qui en est le corollaire, que l'absence vécue dans le pays d'immigration où leur condition d'étranger perdure. Leurs enfants, comme nous l'avons vu n'ont pas quitté le pays contrairement à leurs parents et y retournent volontiers, notamment pour y retrouver leur famille restée sur place. Mais par ailleurs, et nous le verrons dans les extraits présentés plus bas, ils sont aussi et surtout ancrés en Belgique. En effet, peu des jeunes que nous avons rencontrés envisagent de vivre là-bas. Si le lien avec le pays d'origine reste vivace et est entretenu sous différentes formes, leur souhait reste néanmoins de continuer leur existence en Belgique, pays qui les a vus naître et dans lequel ils se reconnaissent. Le premier argument tient dans le sentiment très partagé parmi les jeunes, que les mentalités y sont trop différentes, voire rétrogrades, en comparaison avec celles qu'ils connaissent et qu'ils défendent.

¹¹⁵ ATTIAS-DONFUT C., WOLFF F.C, « Transmigration et choix de vie à la retraite », *Retraite et société*, 2005/1 n°44, p. 79-105.

¹¹⁶ SAYAD A., *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Editions du Seuil, 1999.

Safae, Belgo-Marocaine (19 ans) : « *Je pourrais pas vivre là-bas. Les mentalités c'est encore beaucoup le père, les hommes et je ne suis pas quelqu'un comme ça, j'aime bien faire les choses par moi-même. On a été élevés dans l'idée où maintenant c'est vraiment l'égalité des sexes, la femme est plus seulement dans la cuisine, la femme est indépendante, elle étudie, elle travaille, elle est plus seulement là pour s'occuper des enfants et elle a le choix de faire ou pas des enfants.* »

Léa, Belgo-Libanaise (20 ans) : « *J'ai pas envie d'y vivre, j'ai un peu de mal avec le pays, il y a beaucoup de sexisme et il y a beaucoup de racisme aussi. Donc j'ai un peu du mal avec la mentalité du pays.* »

Samira, Belgo-Marocaine (18 ans) : « *Je pourrais pas vivre au Maroc, non. C'est un très beau pays mais je pourrais pas. Ils sont trop stricts et ça me choque.* »

La réticence à s'imaginer vivre dans les pays où leurs parents sont nés et où ils passent nombre de leurs vacances se matérialise aussi par le sentiment d'altérité qui leur est renvoyé lors de leurs séjours sur place. En effet, s'ils déplorent parfois le fait que l'image de descendants de migrants leur soit attribuée comme une étiquette stigmatisante en Belgique, ils subissent aussi cette assignation d'étranger quand ils sont en vacances comme on peut le voir dans les extraits ci-dessous :

Yousra, Belgo-Marocaine (18 ans) : « *Au Maroc, on est des étrangères* »

Nabil, Belgo-Turc : « *Quand on va en Turquie ils nous voient comme des Belges. Quand on va là-bas on nous dit 'le Belge' et ici on nous dit 'le Turc'* »

Adil, Belgo-Marocain : « *Au Maroc on me dit 'le Belge'* ».

Comme le notent Charbit et Bertrand (1986)¹¹⁷, les enfants issus de l'immigration ne connaissent du pays de leurs parents que ce que ces derniers leur ont transmis et ce qu'ils ont eux-mêmes perçu pendant leurs vacances sur place. En cela, ils sont différents de leurs parents qui ont conservé un « ancrage » basé sur les années où ils ont vécu au pays ainsi qu'une appartenance à une communauté et à une culture dont leurs enfants ne connaissent que ce qu'ils en ont transmis. N'ayant jamais vécu dans ce contexte les enfants ne peuvent donc accéder à la symbolique sociale de ces pratiques¹¹⁸. Ceci se double par ailleurs d'une certaine méconnaissance de la langue du pays ou du moins une connaissance marquée par une empreinte « belge », ce qui contribue assez vite à les identifier comme étrangers quand ils sont en vacances là-bas :

Lamia, Belgo-Marocaine (17 ans) : *« Par exemple une fois on était avec ma mère dans un taxi et elle m'avait dit de me taire parce que moi quand je parle arabe, je le parle pas comme les gens du pays, donc du coup ma mère m'avait dit de me taire comme ça il y avait qu'elle qui parlait pour éviter qu'il commence à augmenter les prix »*

Enfin, ce qui exprime le mieux le fait que le pays de leurs parents n'est pas véritablement le leur - du moins pas celui où ils envisagent de construire leur existence - se matérialise probablement par l'attachement qu'ils portent à la Belgique et la qualité de la vie dont ils reconnaissent spontanément y bénéficier.

Selma, Belgo-Marocaine (18 ans) : *« Je pense pas que je pourrais vivre au Maroc. Je pense que je me sens mieux ici. Si je devais vivre ailleurs ce serait dans un autre pays mais pas le Maroc, c'est pas vraiment adapté et je me sentirais pas à ma place. Ici c'est chez moi et je me sens bien chez moi. »*

Adil, Belgo-Marocain : *« J'aimerais pas habiter au Maroc parce que je parle pas l'arabe. Et aussi on a la chance de pouvoir faire des études, si par exemple on veut pas faire général, on peut faire du technique, on peut aller où on veut. Alors que là-bas on peut faire des études d'ingénieur et au final, même pas travailler. »*

¹¹⁷ CHARBIT Y., BERTRAND C., « Enfants, familles, migrations dans le bassin méditerranéen. », Présentation d'un Cahier de l'INED, Population, 41^e année, n°1, 1986. P. 123- 129.

¹¹⁸ ROY O., « La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture », Paris, Seuil, 2008.

Lydia, Belgo-Marocaine (17 ans) : « *Même si on se plaint beaucoup des discriminations etc. on a quand même pas mal de portes qui s'ouvrent à nous, qui sont pas forcément accessibles au bled. Et même au niveau scolaire, l'éducation, tout ça, c'est beaucoup mieux ici qu'au Maroc, même les hôpitaux etc. il y a un tas d'avantages à être ici. Moi personnellement au Maroc je me sens pas très bien parce que je maîtrise pas bien la langue. Souvent on va m'appeler 'Jacqueline' au bled parce que je parle pas arabe !* »

Notons que quelques jeunes ont exprimé le souhait de vivre à l'étranger, dans un pays tiers, les Etats-Unis et le Canada notamment ayant été cités plusieurs fois. Ceci s'explique soit parce que ces destinations sont liées à la spécificité des études qu'ils suivent et pour lesquelles les perspectives d'emploi semblent attrayantes¹¹⁹, soit parce que ces pays véhiculent pour eux l'idée d'une forme de tolérance à l'égard des minorités et qu'ils imaginent ainsi échapper à la discrimination qu'ils subissent ici. A titre de conclusion de ce chapitre et en lien avec le chapitre précédent portant sur le lien à la ville et au quartier, retenons que les jeunes musulmans ont un ancrage fort à Bruxelles. Celui-ci n'est par ailleurs pas remis en question, ni par les voyages qu'ils peuvent effectuer dans le pays de leurs parents, ni par les effets de la stigmatisation qu'ils rencontrent régulièrement en Belgique. Au contraire, certains se sentent même renforcés dans leurs convictions qu'ils appartiennent à ce pays qui les a vus naître et qu'ils y sont à leur place.

9. Pratiques religieuses

¹¹⁹ Quelques jeunes engagés dans des études scientifiques ont en effet l'impression que leur diplôme, une fois acquis, y sera mieux valorisé qu'en Belgique.

La religion est au centre des préoccupations de presque tous les jeunes musulmans. C'est ce qui ressort en premier lieu du questionnaire DEBEST. Nous avons ainsi mesuré l'importance de la religion dans leur vie. En réponse à la question "Quelle est l'importance de la religion ou de la philosophie de vie dans votre vie ?", à peine 2% ont répondu qu'ils ne la considéraient pas comme importante (et 6% se situaient "entre les deux"). Il existe toutefois des différences dans la manière dont ils expérimentent, interprètent et vivent leur religion. De même, nous avons évalué dans quelle mesure les jeunes ont une attitude ouverte et flexible vis-à-vis des questions religieuses. Pour ce faire, les énoncés ont été présentés aux répondants qui s'étaient précédemment identifiés comme religieux. Les options de réponse allaient de "1" (totalement en désaccord) à "5" (totalement d'accord)¹²⁰.

¹²⁰ BATSON, D. C., & SCHOENRADE, P.A. , « Measuring religion as quest: 2) Reliability concerns. » *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4), 1991, 430-447.

Tableau 16. *Quest Orientation (Quête d'orientation religieuse) chez les jeunes Musulmans (n=882) et comparaison pour la catégorie « (tout à fait) d'accord » avec les jeunes d'autres religions*

	Musulmans		Autre religions	
	Pas (du tout) d'accord	Ni l'un ni l'autre	(Tout à fait) d'accord	(Tout à fait) d'accord
Les expériences de ma vie me font parfois penser différemment par rapport à ma religion.	54,9%	20,3%	24,7%	37,1%
Le doute est une part importante de mon expérience religieuse	59,9%	23,8%	16,3%	24,7%
Mon opinion sur de nombreuses questions religieuses est encore en train de changer	66,4%	19,4%	14,2%	34,0%
Je mets en doute mes croyances religieuses	78,4%	13,1%	8,4%	19,8%

Source : DEBEST2019

L'échelle « d'orientation de la quête religieuse » évalue dans quelle mesure les jeunes sont réflexifs et moins « rigides » concernant les éléments de leur foi. Cette brève comparaison montre que les jeunes musulmans de l'échantillon présentent un degré de « quête » inférieur à celui des autres religions. Il existe également un lien particulier entre ces attitudes à l'égard de la religion, d'une part, et les attitudes à l'égard des parents (mesurées ici comme la réactivité des parents), le degré de rétention culturelle, et la perception de discrimination d'autre part. Nous l'illustrons ici dans le tableau ci-dessous, en utilisant les corrélations entre ces trois caractéristiques.

Tableau 17. *Corrélation entre Religious Quest Orientation, la rétention culturelle et la réactivité des parents*¹²¹.

		Religious Quest Orientation	Rétention Culturelle	Réactivité des parents
Rétention Culturelle	r	-,110 **		
	p	0,002		
	(n)	(819)		
Réactivité des Parents	r	-,220**	0,041	
	p	0,000	0,284	
	(n)	(725)	(672)	
Perception de discrimination	r	,120**	0,044	-,258**
	p	0,000	0,213	0,000
	(n)	(852)	(793)	(702)

r: Coefficient de corrélation Pearson, p : probabilité associée (valeur p), n : nombre

** : Corrélation est significative à $p < 0,01$ (twotailed)

Il est frappant de constater qu'une attitude réflexive ouverte à l'égard de l'islam présente une corrélation négative avec la rétention culturelle : plus l'adhésion aux coutumes et à la culture du pays d'origine (grand-parental) est forte, plus l'adhésion à une interprétation particulière de l'islam est rigide. Ces corrélations sont toutes – à l'exception de la perception de discrimination- faibles et non significatives chez les jeunes non-musulmans. Par ailleurs, les parents et les personnes ayant une influence culturelle significative sur les jeunes (dans un sens positif ou négatif), peuvent de ce fait jouer auprès d'eux, un rôle important dans leur apprentissage et leur pratique de la religion.

Cependant, une analyse de variance qui prend en compte la contribution des différentes variables pour expliquer les différences d'attitudes envers la religion (genre, langue de l'institution, filière d'enseignement, rétention culturelle, réactivité des parents, perception de discrimination), on constate que la perception de la discrimination n'est plus statistiquement significative. En d'autres termes, si nous prenons en compte d'éventuelles autres variables explicatives, l'effet de la discrimination disparaît. Par ailleurs, nous constatons une différence entre les jeunes des écoles

¹²¹ Pour les caractéristiques des items et des échelles de la « responsivité parentale », nous renvoyons au rapport technique de l'étude DEBEST. Les énoncés de cette échelle visent à identifier dans quelle mesure les parents des répondants – apportent ou non - un soutien affectif à leurs enfants et s'ils sont au courant ou non de ce que font leurs enfants. Cf. HAEN MARSHALL, I., ENZMANN, D., HOUGH, M., KILLIAS, M., KIVIVUORI, J. & STEKETEE, M. « International Self-Report Delinquency Questionnaire 3 (ISRD-3) Background paper to explain ISRD2-ISRD3 changes », 2013. https://web.northeastern.edu/isrd/wpcontent/uploads/2016/01/ISRD3_TechRep_1.pdf

néerlandophones et francophones (avec un degré plus élevé d'orientation vers la quête spirituelle chez les jeunes des écoles néerlandophones), mais aussi un impact du niveau d'éducation des parents. Plus le niveau d'éducation des parents est élevé, plus le degré d'orientation vers la quête spirituelle est faible¹²².

Dans les entretiens collectifs et individuels, les jeunes ont beaucoup évoqué la manière dont ils construisaient leurs connaissances religieuses sur base de l'apprentissage initial élaboré souvent par mimétisme des pratiques familiales. Ils sont aujourd'hui à un âge où débute pour tous, une appropriation personnelle de la question religieuse et cela suscite chez eux beaucoup de questions. Ils ont donc abordé avec nous la manière dont ils tâchaient de répondre à ces questions et la façon dont se forgeaient leurs connaissances religieuses. Ce qui apparaît nettement dans les discours tient au fait que la religion et les multiples questionnements qu'elle soulève, se discutent dans la sphère intime, avec les parents et les proches. Ils sont en effet les premiers référents des jeunes :

Safae, Belgo-Marocaine (19 ans) : « *Il y a parfois des questions un peu plus tendues à aborder avec les parents donc il reste les tantes, les grandes sœurs, les cousines etc. En fait ce qui est bien dans notre famille je trouve c'est qu'on a quand même les uns sur les autres, un regard très bienveillant.* »

Yousra, Belgo-Marocaine (18 ans) : « *Dans ma famille on parle beaucoup. Moi surtout quand j'ai une question, j'hésite vraiment pas à en parler avec mes cousines parce qu'on est très ouvertes par rapport à ça.* »

En dehors de la sphère intime, les jeunes mobilisent également plusieurs autres sources d'informations. Ainsi, internet représente une référence importante pour les jeunes qui le consultent pour les questions qu'ils sont amenés à se poser sur leur religion. Dans ce paysage, ils suivent particulièrement des imams qui officient en ligne et qui apportent, dans des vidéos très pragmatiques des réponses concrètes aux questions contemporaines que se posent les jeunes musulmans¹²³. Pour les questions qu'ils n'osent pas aborder en famille - comme la sexualité -, ou

¹²² Un tel modèle basé sur une ANOVA avec une variable dépendante et six variables indépendantes n'explique que 7% de la variance, ce qui est faible.

¹²³ https://www.liberation.fr/france/2016/02/08/pourquoi-ces-5-imams-cartonnent-sur-youtube_1429862

encore pour les questions relatives à des sujets polémiques sur lesquels les jeunes aiment recueillir de nombreux points de vue - comme l'obligation ou pas de porter le voile pour une jeune fille -, ces vidéos leur proposent une parole qu'ils jugent légitime et qui est facilement accessible. Par ailleurs, d'autres sources d'informations plus classiques font également partie de l'arsenal d'information et de réflexion des jeunes sur les questions qu'ils se posent par rapport à la religion. Ils consultent ainsi des ouvrages de référence, consultent des imams (qui officient dans des mosquées), suivent des cours de religion islamique à la mosquée ou encore se réfèrent à leur professeur de religion islamique à l'école. Les extraits suivants nous montrent la grande variété des sources d'informations consultées par les jeunes :

Selma, Belgo-Marocaine (18 ans) : *« Moi internet, j'aime beaucoup. Sinon, ma mère. On a tout le temps beaucoup de livres donc à un certain moment dans ma vie, je lisais beaucoup de livres. »*

Rabia, Belgo-Marocaine (17 ans) : *« Il y a des moments où on va se dire 'tiens j'ai envie de me renseigner sur ça', on prend un pc, des livres. En soi tout ce qu'on a appris, on l'utilise encore maintenant et on essaye d'approfondir. Quand j'ai une question je me tourne principalement vers ma famille. Sinon parfois ça arrive de pas pouvoir répondre à une question ou bien d'avoir des doutes. A ce moment-là je vais plutôt me tourner vers les livres plutôt qu'internet parce qu'internet c'est ouvert vraiment à tout le monde, tout le monde peut y mettre tout et n'importe quoi donc c'est plus risqué que les livres où il y a vraiment des sources. »*

Souhail, Belgo-Turc (18 ans) : *« Quand j'ai des questions, je vais sur internet ou alors je demande à mes parents ou à l'imam. »*

Saliha, Belgo-Marocaine : *« Plus j'avance dans la vie, plus je m'y intéresse. Avant j'étais musulmane parce mes parents étaient musulmans. Mais là, j'ai grandi, je demande même plus à mes parents, j'essaye de faire mes propres recherches sur internet, je regarde des vidéos sur You Tube et comme j'ai l'avantage de parler arabe, je peux regarder des vidéos en arabe, je fais des débats avec mon frère aussi à la maison. »*

Yousra, Belgo-Marocaine (18 ans) : « *Moi j'ai fait l'école arabe très longtemps et à l'école j'avais la chance d'avoir religion islamique donc j'ai appris beaucoup de choses là-bas aussi.* »

Par ailleurs, selon une enquête réalisée en France par l'IFOP datant de septembre 2019¹²⁴ et concernant la fréquentation des mosquées, les jeunes dont l'âge varie entre 18 et 24 ans y incarnent la tranche d'âge la plus représentée. Parmi les jeunes que nous avons rencontrés, si certains disent ne jamais la fréquenter, pour d'autres la mosquée semble représenter un lieu important qui contribue à la construction de leur foi.

Selma, Belgo-Marocaine (18 ans) : « *Avant j'allais à la mosquée. Mes parents y vont tous les vendredis. Ma maman est beaucoup là où il y a les activités des femmes. Maintenant j'y vais moins souvent car il y a l'école etc. La mosquée ça reste vraiment un endroit qui m'apaise. Quand j'y retourne c'est vraiment un moment spirituel où tu peux te concentrer sur ta religion, ce que tu n'as pas forcément l'occasion de faire quand tu es à l'école, surtout dans une école catholique. Pour moi ça reste un endroit auquel je fais confiance, où je me sens bien et où les gens sont en général hyper-bienveillants.* »

Chems : « *Moi quand j'ai l'occasion je vais à la mosquée, quand j'ai pas école ou que c'est les vacances. Je trouve ça important d'y aller parce que quand tu y vas, ça te remet en question parce que l'imam il dit des choses que tu connais mais que tu avais oubliées.* »

Cette présence des jeunes dans les mosquées, sans remettre en question l'impact de la sécularisation sur les populations musulmanes aujourd'hui, montre néanmoins que les pratiques religieuses n'ont pas complètement éclipsé l'importance des lieux de cultes. En effet, sans que la fréquentation de ceux-ci participe du quotidien des jeunes que nous avons rencontrés, ils restent néanmoins pour eux des lieux de référence qui participent à la construction de leur cheminement religieux.

A la lecture de tous ces témoignages, nous pouvons observer que les jeunes ne sont pas passifs dans leur rapport à la connaissance religieuse. Ils développent, on l'a vu, une curiosité vis-à-vis des grandes questions que soulève leur appartenance à la religion musulmane. Ils sont ainsi dans une

¹²⁴ IFOP : « Etude auprès de la population musulmane en France, 30 ans après l'affaire des foulards de Creil », 2019.

logique d'apprentissage qui s'accompagne d'un souhait réel de s'approprier leur foi. Cette appropriation semble donc se faire sous forme d'une construction qui rassemble tant les apprentissages hérités de leur socialisation primaire (la famille principalement) que les apprentissages construits dans la multitude de leurs socialisations secondaires et qui sont incarnées par les cours de religion, les imams, les discussions avec leurs pairs et leurs recherches personnelles dans les livres ou sur internet. Les jeunes seraient ainsi imprégnés d'une éducation religieuse familiale basée sur l'oralité et une éducation qu'ils construisent à l'aide des différents médias évoqués ci-dessus¹²⁵.

Ceci corrobore l'analyse d'Hafez¹²⁶ qui souligne qu'en découvrant l'islam, les jeunes musulmans qui sont nés en Europe, contestent la vision de leurs parents qui ont pour la plupart acquis un islam culturel. Les jeunes cherchent ainsi une vision plus universaliste de la religion, libérée des influences locales. Les jeunes mettent ainsi en place une réflexivité par rapport à leurs pratiques et leurs représentations religieuses qui donne lieu à une individualisation en construction que nous avons pu observer et qui indique le cheminement qui, pour beaucoup, est en cours dans leurs existences :

Wassim, Belgo-Marocain (17 ans) : « *Genre avant, il y a un an et demi comme ça, j'avais quinze ans, seize ans. Enfin depuis l'âge de mes onze ans à mes seize ans on va dire, je pratiquais à mort. J'allais à la mosquée avec mon beau-père tous les vendredis (...) je priais tout le temps, je faisais mes ablutions, je jeunais. Mais genre depuis un an, un an et demi, je prie mais genre pas tout le temps. Des fois, ça me passe pas dans la tête, je sais pas comment dire (...)* »

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

¹²⁵ DEVRIESE et MANCO, op. cit.

¹²⁶ HAFEZ, op. cit.

Abdel, Belgo-Marocain : « *Un vrai musulman entre guillemets, il doit avoir un esprit critique parce que pour garder la foi faut aussi douter de cette foi. Faut aussi tourner cette foi dans... Imagine la foi c'est un cube, faut tourner dans plusieurs faces pour voir toutes les faces du cube et analyser bien la structure, la structure de cette foi, pourquoi ça a existé, comment, comment ça s'est passé. Y a des éléments de réponse. Des fois, on essaye d'échanger avec des autres qui ont d'autres points de vue, qui voient le cube d'une autre facette* »

Ces différents propos illustrent parfaitement les processus d'hybridation et d'individualisation en cours au sein des communautés musulmanes, sans nier toutefois le poids respectif des socialisations familiales et des normes religieuses et de leurs injonctions implicites (voir infra). Ils nous rappellent également qu'il est impératif, comme nous l'enjoignent Villechaise et Bucaille, de ne pas figer les individus dans leurs appartenances, en omettant de voir l'ambivalence et la volatilité qui les constituent¹²⁷. Ces attitudes réflexives peuvent entraîner les jeunes que nous avons rencontrés à questionner les normes et les injonctions religieuses qui leur ont été transmises :

Abdel, Belgo-Marocain : « *Quand j'allais à la mosquée et bien moi ça sert à rien de me parler d'enfer, de punition, machin, ça marche pas. Tu ne peux pas me toucher comme ça, avec un dialogue comme ça. Pourquoi ? Parce que moi j'aime bien les discours où y a quand même une miséricorde, un pardon derrière ou une deuxième chance... Pas offrir comme ça au public un visage où Dieu il est dur, il est méchant (...) C'est pas un Dieu vengeur comme ça (...) Tu fais les choses par obligation tu vois. Et moi j'aime pas ça. Moi j'aime bien faire un truc quand y a du sens, tu vois ? Par exemple dessiner, c'est interdit. Dessiner des êtres vivants. On peut pas parce que lorsque tu seras devant Dieu, en fait Dieu te demandera de leur redonner la vie. Ce que tu ne peux pas faire évidemment. Il est bien le seul à redonner la vie. Donc, c'est comme concurrencer Dieu en fait. Mais moi quand je dessine, c'est pas l'intention que j'ai. Je vais pas dessiner et m'dire 'j'vais lui donner la vie dans 5 minutes'. Et c'est faux, c'est complètement faux parce que tu peux démonter ce cliché. Quand t'es en médecine, t'es obligé de dessiner. Quand tu veux faire un portrait robot de quelqu'un parce qu'il a été recherché, il faut dessiner.*

¹²⁷ VILLECHAISE, Agnès, BUCAILLE, Laetitia, "Jeunes femmes musulmanes. Lutter contre la domination via l'islam", op cit, p. 167.

Et moi si je sais le faire, c'est que c'est pas pour rien. Dans le sens où si, si je sais dessiner, c'est pas tout le monde qui sait dessiner comme ça. C'est Dieu m'a donné ce [don, ndlr]. Pourquoi il me le donnerait pour me dire juste après que c'est interdit ? C'est pas logique »

Léa, Belgo-Libanaise (20 ans) « *Je ne fréquente pas la mosquée. Moi je me suis souvent posé des questions par rapport à la religion d'un point de vue féministe. Et donc assez souvent quand on vient me dire un truc de religieux assez sexiste, je leur explique déjà de un il y a une histoire derrière ça donc il faut quand même aller chercher l'histoire et de deux qu'il n'y a rien du tout qui est écrit dans le Coran par rapport à cette question (...) Je ne prie pas et j'ai arrêté de jeûner pour des raisons médicales. Je me sens musulmane mais non pratiquante »*

On le voit ce retour réflexif sur leur foi n'équivaut pas forcément à une diminution de celle-ci et n'entraîne pas nécessairement l'arrêt de la pratique religieuse voire un rejet de celles-ci. L'individualisation doit avant tout se concevoir comme la réappropriation d'un rapport direct et personnel avec Dieu et comme une recherche de sens qui se distingue d'une pratique « mécanique » effectuée par mimétisme des parents et/ou des groupes de pairs. Cependant, il faut suivre les remarques de Altglas¹²⁸ qui montre, d'une part, que le bricolage et les phénomènes d'hybridations ne s'agencent pas de n'importe quelle manière et que tout n'est pas approprié ni « hybridable » ainsi que les conclusions de Peđziwiatr¹²⁹ qui insiste, d'autre part, que le fait toutes les normes religieuses ne sont pas négociées de la même manière et dans la même ampleur, certaines n'étant parfois ni questionnées, ni rejetées. Les résultats de l'enquête DEBEST sur la quête religieuse moins forte chez les élèves musulmans que chez les autres présentés en introduction à cette partie du rapport nous invitent d'ailleurs à ne pas non plus surévaluer ces dynamiques de réflexivité. Ainsi, des discours plus normés marquant le refus de ces processus de bricolage sont également apparus, même s'ils ont été plus minoritaires dans l'ensemble des entretiens :

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

¹²⁸ ALTGLAS Véronique, "Bricolage": reclaiming a conceptual tool", *Culture and Religion*, Vol. 15, No. 4, 2014, pp. 474-493.

¹²⁹ PEĐZIWIATR Konrad, "How progressive is 'Progressive Islam'? The limits of the Religious Individualization of the European Muslim Elites, *Social Compass*, Vol. 58, No. 2, 2011, pp. 214-222.

Nicolas, Belge converti : (22 ans) « *En fait être musulman, c'est un tout. On ne peut pas faire une partie* »

Dans ce cadre, les caricatures du Prophète sont apparues comme particulièrement inacceptables confirmant le caractère profondément sacré et donc inviolable attribué à celui-ci par de nombreux musulman.e.s¹³⁰, caractère sacré qui semble selon différentes sources pourtant largement postérieures à son décès et intimement lié à la nécessité politique de légitimer et conforter les fondations du pouvoir califal naissant¹³¹. C'est ce qui est ressorti de cet échange entre plusieurs jeunes et l'équipe de recherche :

Abdel, Belgo-Marocain : « *Par exemple les caricatures, quand ils ont illustré le prophète, ouais voilà, ici autour de la table on prétend tous être ouverts d'esprit. Mais on est bien d'accord qu'il y a une limite. Par exemple moi ma limite, c'est ça. La liberté d'expression, elle est pas sensée blesser une communauté, un peuple pour faire rire un autre. Alors, c'est plus de la liberté d'expression. C'est de, de la propagande. C'est, c'est une provocation, au même titre que tu illustres pas Jésus. Parce que pour moi, Jésus il est autant important que, que Mohammed. C'est sacré quoi. Pour moi le sacré, ce qui est sacré pour moi est peut-être pas sacré pour Gérard mais je ne vais pas volontairement blesser Gérard et inversement. Si on se respecte, normalement ça devrait pas arriver (...) Je ne le ferais jamais. Je vois pas l'intérêt de le faire. Vous allez blesser une communauté juste pour faire rire une autre...* »

Soumaya (16 ans) : « *[On s'est senti, ndlr] insultés, offensés. Parce quand même la religion c'est un truc qui me tient à cœur. C'est comme si on en fait on insultait ta maman ou une personne qui est chère à toi* »

Il ressort clairement de ce propos que les caricatures ont représenté une violence symbolique¹³², une « blessure morale » pour reprendre le terme utilisé par Mahmood¹³³ dont la dénonciation se

¹³⁰ GÖLE, N., *Musulmans au quotidien*. Paris, La Découverte, 2015

¹³¹ OUARDI H., *Les Derniers Jours de Muhammad*, Paris, Albin Michel, 2017 ; SAIDI, Ismaël, PRIVOT, Michaël, *Mais au fait, qui était vraiment Mahomet?*, Paris, Flammarion, 2018.

¹³² GÖLE, N., *Op cit.*

¹³³ MAHMOOD, S., "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?" *Critical Inquiry*, vol. 35, no. 4, 2009, pp. 836–862.

située dans une exigence de respectabilité¹³⁴ qui – et il nous semble utile de le signaler – est appréhendée de manière réciproque. Ceci corrobore également l'apport de Verkuyten et Slooter¹³⁵ qui ont observé que les adolescents musulmans sont moins en faveur de la liberté d'expression quand cela touche à la croyance religieuse. Sur ce point, précisons toutefois qu'aucun propos n'est venu cautionner d'une manière plus ou moins explicite les attentats, en particulier celui de la rédaction de Charlie Hebdo. Bien au contraire, comme en témoigne l'agacement de Sonia :

« Mais t'sais les gens deviennent racistes à force d'entendre le même message : les musulmans terroristes. En fait s'ils s'intéressaient un peu à la religion ils verront que ça n'a rien à avoir. Depuis quand on peut tuer ? Moi ce qui m'énerve c'est que y a personne qui bouge. Tout le monde trouve ça normal »

Tout en cherchant à dissocier l'islam du terrorisme, image qu'elle estime que le débat public lui renvoie, elle qui s'identifie en tant que musulmane, et tout en sous-estimant sans nul doute les trajectoires violentes de certaines idéologies et mouvements islamistes, Sonia n'en condamne pas moins fermement l'action violente menée au nom de sa religion.

La question du voile confronte également les jeunes dans leur rapport à la pratique religieuse. Les filles, qu'elles le portent ou pas, mais également les garçons, ont généralement une opinion bien marquée sur ce que représente ce signe religieux. Dans tous les cas, les jeunes filles voilées que nous avons rencontrées se déclarent libres de leur choix et le revendiquent. Ce voile « revendiqué » selon la typologie de Gaspard et Khosrokhavar¹³⁶, fait référence à leur volonté d'auto-affirmation et légitime leur extériorisation en donnant simultanément un sens moral à leur vie. Beaucoup d'ailleurs insistent sur la liberté de choix sur ce point. Pour toutes, il s'agit d'un choix de conviction qui ne peut répondre à aucune injonction extérieure et qui n'engage donc que la personne

¹³⁴ NAZARETH, Cyril. « « C'est vous les racailles ! ». Faire face au déni de respectabilité », *Sociétés contemporaines*, vol. 119, no. 3, 2020, pp. 89-114.

¹³⁵ VERKUYTEN M., SLOOTER L., « Muslim and non-muslim adolescents reasoning about freedom of speech and minority rights », *Child Development*, Vol. 79, n°3, p.514-258, may-june 2008.

¹³⁶ GASPARD F., KHOSROKHAVAR F. : « *Le foulard et la République* », Paris, La Découverte, 1995.

concernée. Elles s'inscrivent dès lors dans le registre de la pratique religieuse autonome¹³⁷. On retrouve ce type de discours tant chez les filles que chez les garçons :

Yassine, Belgo-Marocain (16 ans) : « *Une femme doit avoir le choix de porter ou pas le voile. C'est pas un homme qui va obliger une femme* »

Kamal (19 ans) : « *Si une femme porte le voile par soumission à l'homme, ce n'est pas valide. Quand on prend la responsabilité de mettre le voile, il faut le mettre par conviction.* »

Mina (21 ans) : « *Ma mère me dit 'mets le voile quand tu es prête' parce que c'est pas à elle de choisir pour moi, je suis assez grande, je sais ce que c'est que le voile et le comportement qu'il faut avoir derrière. C'est tout un comportement, c'est tout une idéologie.* »

Karima, Belgo-Marocaine (26 ans) : « *Petit-à-petit j'ai approfondi mes connaissances et ma spiritualité. De mes sœurs, je suis celle qui a le plus étudié par rapport à la religion et au hijab. C'est vraiment un cheminement spirituel et la concrétisation de mes enseignements. J'ai pas de frère, j'ai un papa qui adore ses filles, je suis pas mariée, je vis pas mal seule donc c'est vraiment par amour, par continuité de ma spiritualité que j'ai fait ce choix* »

Les avis sur le symbole de religiosité qu'incarnerait le voile sont par contre divergents. Pour certains, le voile représente un prescrit religieux incontournable et un marqueur d'appartenance important. Elles rejoignent en cela les enquêtées de la recherche de Jovelin¹³⁸ qui soulignent les liens importants entre la croyance religieuse et l'apparence de la femme musulmane.

¹³⁷ TIJOU B., « *Les paradoxes du voile* », *Vacarme*, 2004/2 (n° 27), p. 109-116.

¹³⁸ JOVELIN E. « *Sociologie de la femme voilée. Du voile hérité au voile révélé* », *Pensée plurielle*, 2009/2 (n° 21), p. 113-125.

Alia, Belgo-Marocaine : « *Le voile je le mets pas pour montrer que je suis musulmane, enfin, si, mais je le mets pour moi aussi et pour un fondement religieux qui fait que je dois le mettre.* »

Amin, Belgo-Turc (22 ans) : « *Le voile c'est une façon de savoir si les filles sont musulmanes car la prière on la voit pas. Le voile, si* »

Pour d'autres par contre, le voile n'incarne pas forcément un gage de religiosité et de conviction et ne répond pas non plus une obligation indiscutable.

Seyma, Belgo-Turque : « *Je connais des gens que le mettent juste pour le mettre, sans conviction profonde, alors que la foi c'est plus important que le voile* »

Diba, Guinéenne (14 ans) : « *Y en a qui portent le voile mais qui s'habillent court et qui fument, qui boivent etc. Et d'autres qui le portent pas et qui sont plus dans la religion* »

Léa, Belgo-Libanaise (20 ans) : « *La question du voile ou de comment on doit s'habiller, il n'y a rien écrit nulle part dans le Coran, ni comment une femme doit s'habiller ni si elle doit se voiler ou non.* »

Les propos que nous avons recueilli sur le foulard témoignent des « logiques antagoniques »¹³⁹ qui président à son port, entre héritage familial, acte de foi, marqueur de différenciation, marque de distinction envers les croyants de sa propre communauté religieuse voire de ses parents ou au contraire signe de loyauté communautaire dans une société non musulmane¹⁴⁰, passeport pour une vie sociale élargie car signe de rigueur et de piété¹⁴¹, symbole de pureté¹⁴², autant de complexités que le débat actuel sur le voile nie. Ainsi, dans le cadre du projet de recherche, des jeunes ont pu

¹³⁹ Tersigni S., « 'Prendre le foulard' : les logiques antagoniques de la revendication », *Mouvements*, vol. 30, n°5, 2003, pp. 116-122.

¹⁴⁰ Schmidt G., « Islamic identity formation among young Muslims: The case of Denmark, Sweden and the United States », *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 24, 2004, pp. 31-45.

¹⁴¹ Tersigni S., « Foulard et Frontière : le cas des étudiantes musulmanes à l'Université Paris 8 », *Cahiers de l'Urmis*, 4 mars 1998, <http://journals.openedition.org/urmis/376> (consulté le 23 février 2021).

¹⁴² Siraj A., « Meanings of modesty and the hijab amongst Muslim women in Glasgow, Scotland », *Gender, Place & Culture*, vol. 18, n°6, 2011, pp. 716-731.

monter de courtes capsules vidéo relatives aux sujets discutés lors des entretiens collectifs, aidés par une équipe d'animateurs et de réalisateurs. Dans l'une de ces vidéos, intitulée par les jeunes « tuto voile », deux jeunes filles - dont l'une porte effectivement le foulard - parodient les tutoriels qu'on trouve aisément sur les réseaux sociaux¹⁴³ et le monde des influenceurs tout comme elles tournent en dérision certains stéréotypes associés aux femmes voilées : « *le voile, cet outil de soumission devant les hommes, devant Dieu et devant les pointes sèches et cassantes. Il est grand temps de dire tout haut ce que tout le monde pense encore plus haut dans les médias* »¹⁴⁴. Publiée sur la page Facebook du projet de recherche et de l'équipe d'animation, la vidéo est repérée par l'Observatoire des Fondamentalismes à Bruxelles qui estime que « *c'est un soutien à la propagande islamique* » et que, par ce biais, les pouvoirs publics aident les jeunes filles à porter le voile obligatoire¹⁴⁵. Certains membres de l'équipe de recherche ont d'ailleurs été violemment pris à partie sur les réseaux sociaux. Ce qui est alors regretté par les tenants d'une laïcité radicale c'est qu'aucun propos ne vienne dans la vidéo « *condamner le foulard* » ni ne questionne qu'il implique nécessairement « *la limitation de la liberté individuelle, la soumission à des codes genrés, la montée en puissance d'un islam politique version frères musulmans* »¹⁴⁶. Tout signe d'islamité devient alors preuve d'islamisme. Pourtant, si l'on prend le temps de regarder la vidéo jusqu'au bout, l'horizon prescriptif du foulard en tant que norme religieuse¹⁴⁷ y est bien présente.

Nous avons, en réalité, été marqués par la place prise par les discriminations entourant les femmes voilées dans le discours des filles mêmes non voilées mais aussi des garçons confirmant par-là la place qu'il occupe dans la construction de l'orthodoxie dominante. Cela nous semble relever d'une double dynamique. Premièrement, il s'agit d'un processus d'identification collective à ce qui est devenu l'archétype de l'atteinte aux droits fondamentaux des musulmans pour beaucoup d'entre

¹⁴³ Voir par exemple https://www.pinterest.com/farah_30_dz/hijab-tuto/ (consulté le 23 février 2021)

¹⁴⁴ La vidéo est disponible sur la page Facebook de Comme un Lundi ASBL, « Le tuto voile », <https://www.facebook.com/watch/?v=2512824632318366> (consulté le 23 février 2021).

¹⁴⁵ « Comment une vidéo sortie de son contexte du projet 'Parlons Jeunes' choque les réseaux sociaux », *BXL*, 30 janvier 2020, <https://bx1.be/news/comment-une-video-sortie-de-son-contexte-du-projet-parlons-jeunes-choque-les-reseaux-sociaux/> (consulté le 23 février 2021).

¹⁴⁶ « Parlons Clichés, Parlons jeunes musulmans ! » : des clichés déconstruits ou consolidés ? », *Le blog de Nadia Geerts*, 01 février 2020, <http://nadiageerts.over-blog.com/2020/02/parlons-cliches-parlons-jeunes-musulmans-des-cliches-deconstruits-ou-consolides.html> (consulté le 23 février 2021).

¹⁴⁷ Eid P., « Balancing agency, gender and race: how do Muslim female teenagers in Quebec negotiate the social meanings embedded in the hijab? », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n°11, 2015, pp. 1902-1917.

eux¹⁴⁸ dans plusieurs pays européens dont la Belgique comme nous l'avons déjà souligné précédemment dans le point 6 du présent rapport relatif à la question de la discrimination. Ce débat presque incessant sur la place de l'islam symbolisé par plus de trente ans de polémique sur le foulard allié aux chocs moraux provoqués par les attentats ainsi qu'à d'autres processus de délibération publique vécus comme ciblant particulièrement si pas uniquement les musulmans comme l'interdiction du voile intégral ou encore l'abattage rituel¹⁴⁹ viennent mettre en résonance deux des sphères de la reconnaissance évoquée par Honneth, à savoir celle de l'estime sociale et celle de l'égalité juridique¹⁵⁰. Deuxièmement, on ne peut nier l'intérêt de certains garçons dans le maintien des frontières ethniques et religieuses des rapports de genre¹⁵¹. Processus qui passe notamment par le contrôle des identités musulmanes et par celui de l'expression du corps des femmes¹⁵² et ce, dans le contexte de la « crise de la masculinité »¹⁵³ comme cela a pu apparaître lors de certains échanges même si c'était très minoritaire :

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

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

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

¹⁴⁸ Edmunds J., « The limits of post-national citizenship: European Muslims, human rights and the hijab », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 35, n°7, 2012, pp. 1181-1199,

¹⁴⁹ En 2017, deux des trois Régions belges, à savoir la Flandre et la Wallonie, ont mis fin aux dérogations existantes relatives à l'abattage rituel sans étourdissement préalable.

¹⁵⁰ Honneth, A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2013.

¹⁵¹ Dwyer C., « Negotiating diasporic identities: Young british south asian muslim women », *Women's Studies International Forum*, vol. 23, n°4, 2000, pp. 475-486,

¹⁵² Archer L., « 'Muslim Brothers, Black Lads, Traditional Asians': British Muslim Young Men's Constructions of Race, Religion and Masculinity », *Feminism & Psychology*, 2001, vol. 11, n°1, pp. 79-105.

¹⁵³ Hopkins P. E., « Responding to the 'crisis of masculinity': the perspectives of young Muslim men from Glasgow and Edinburgh, Scotland », *Gender, Place & Culture*, vol. 16, n°3, 2009, pp. 299-312.

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

Ces deux exemples de discours sont assez symptomatiques d'évolutions plus larges mais récentes au sein « des communautés musulmanes » belges, à savoir l'auto-organisation de jeunes femmes musulmanes dans divers collectifs comme *Kahina*, *La 5e vague*, *Imazi Reine* ou encore *Belges comme vous* qui ont lancé ensemble le mouvement #HijabisFightBack et organisé une manifestation contre les interdictions du foulard dans l'enseignement supérieur en juillet 2020¹⁵⁴. Si ces jeunes femmes contestent les interdictions du foulard dans l'enseignement et surtout dans l'emploi et critiquent les angles morts du « féminisme blanc », elles luttent également contre les manifestations patriarcales en intra-communautaire et renvoient dos-à-dos ces différents systèmes d'oppression.

Signalons, enfin, qu'aucun des jeunes que nous avons rencontrés n'est en rupture par rapport à ses croyances. Ils se revendiquent tous musulmans et, à des degrés variables, mettent cette croyance en pratique dans leur quotidien. Certains sont pratiquants et parfois même, prônent une certaine orthodoxie, là où d'autres ne pratiquent que très peu voire doutent occasionnellement de la sincérité de leur foi. Mais aucun d'entre eux ne se distancie de cette appartenance qui est la leur d'être musulman.e.s. Pourtant, il arrive à certains de douter de leur foi mais malgré tout, leur identité musulmane n'est pas fondamentalement remise en question :

Sonia Belgo-Marocaine : « Au fond je me sens musulmane même si ça se voit pas vraiment sur certaines choses. Par exemple je mets des ongles alors que normalement c'est pas bien et puis aussi j'ai arrêté de prier et je sais que c'est pas bien. Ma mère elle m'a dit 'tu choisis ce que tu veux' et je sais que c'est bizarre mais si j'avais grandi avec des chrétiens, je serais peut-être devenue chrétienne en fait »

¹⁵⁴ « Quand les femmes portant le hijab contre-attaquent », *Moustique*, non daté, <https://www.moustique.be/26291/quand-les-femmes-portant-le-hijab-contre-attaquent> (consulté le 24 février 2021).

Wassim, Belgo-Marocain (17 ans) : *« Parfois je me pose des questions, est-ce que je suis un bon musulman parce que je prie pas ou que je suis moins à fond dedans comme avant ? Genre est-ce que c'est mal ce que je fais ? Mais je crois toujours en Dieu »*

Alia, Belgo-Marocaine *« Des doutes sur la religion, on en a tous. On est pas croyant si on ne doute pas. Douter c'est naturel »*

Un seul des jeunes que nous avons rencontrés nous a fait part d'un moment de sa trajectoire de vie où il aurait pu basculer dans un processus de radicalisation violente. Il en exposé certains rouages lors d'un échange avec l'un des membres de l'équipe de recherche :

Abdel, Belgo-Marocain : *« J'étais un extrémiste (...) Je faisais des trucs de dingue (...) Je me suis vite barré parce que mon bon sens il est... je suis revenu à la maison. Je voyais qu'il y avait un truc qui allait pas. Au lieu de me rapprocher des miens. De mon père, de ma mère, de ma sœur. Je reculais. Je régressais et du coup je mettais des interdits mais partout. Tu vois j'arrivais...tu vois la prière du matin, celle d'avant le lever du soleil, je me levais, je réveillais mes parents, mais y'avait pas de sagesse, de douceur tu vois ? C'était 'ouais levez-vous, vous devez prier, si vous prier pas bah...' , tu vois dans la peur comme ça. Et tu côtoies des gens qui sont dans le même délire que toi »*

I : *« qu'est-ce qui t'a amené à ça selon toi » ?*

« Manque d'information, manque de science, manque de recherches... le fait de pas prendre de recul »

I : *Tu lisais le Coran à ce moment-là aussi ?*

Ouais, tu lis pas avec un œil sage. Tu lis pas avec ouverture. Tu lis de manière... T'as l'impression que Dieu il est dur.

I : *Et quels étaient les facteurs ou les personnes qui t'ont... comme tu dis, assagi ?*

Bah en fait y'a un le déclic, y'a eu des déclics. Tu vois t'avais... je me rappelle c'étaient trois barbus. Et comme s'étaient des convertis, t'avais deux convertis et un Marocain, tu te dis... Parce que tu vois nous en fait souvent les musulmans d'un certain âge, jeunes, bah... ils sont fasciné quand ils voient un converti. C'est souvent t'es fasciné parce que c'est... en même temps c'est étrange tu vois ? De voir un Luc qui parle arabe, qui connaît mieux le Coran que toi. Tu

vois tu te dis 'waw'... Tu vois j'ai trainé avec eux, on parlait tout le temps de religion. Tout le temps. C'était lourd. En fait je sentais le poids sur mon dos, mais je me disais... bah eux me faisaient croire que c'était parce que j'étais dans une terre mécréante, c'était ta mission, une espèce de secte quoi (...) là où j'ai eu des déclics tu vois ? Parce que ma mère c'est quelqu'un de très posée, c'est avec qui je discute beaucoup. Elle m'a dit : 'Ce que tu es en train de faire, tu fais l'inverse de ce que faisait le Prophète. Le Prophète il est venu avec douceur, il est venu avec amour, il est pas venu avec des messages comme ça (...) Et en fait les points qui m'ont alerté, c'est par exemple ces gars j'ai été voir, j'ai vu qu'ils travaillaient pas. Ils avaient pas de diplôme. Y'en a un il grattait le CPAS tu vois ? L'autre il grattait le chômage (rires). Non mais attend, c'est paradoxal. Dans l'Islam on te demande de travailler, parce que le travail c'est une adoration, c'est une forme d'adoration. Quand tu vas travailler, tu gagnes un salaire, tu es productif, tu nourris ta famille, Dieu aime quand t'es comme ça. Il n'aime pas les glandeurs. C'est comme passer toute sa journée à la mosquée. Dieu préfère quelqu'un qui travaille et qui fait ses prières etc. que quelqu'un qui va faire ses prières mais qui va passer la journée à la mosquée tu vois ? Lui il est pas productif. Et puis moi j'ai commencé un peu à leur poser des questions et là j'ai vu que ça les dérangeait. Là j'ai dit, c'est pas normal. Pourquoi ça les dérange ? Parce qu'ils parlaient qu'il faut quitter l'Europe, faut aller vers les pays musulmans, c'est là où tu vas vivre mieux ta religion. Et moi ça me paraissait bizarre parce que je me disais 'mais, mon père et ma mère ils ont fui le Maroc, pour venir ici parce qu'ici t'as des droits', c'est quoi cette logique, tu vois ? Pourquoi j'vais retourner dans un truc où on va pas me donner mes droits, tu vois ? Et puis ils me citaient d'autres pays tu vois. Mais c'est des pays où y'a des dictateurs tu vois ?

I : Mais supposons que t'avais pas eu cet ancrage, ce soutien familial ?

H2 : J'aurais fini en Syrie...

Sans doute entré en contact avec des recruteurs pour l'envoi de candidats au jihad¹⁵⁵ ou à la hijra¹⁵⁶, fascinés par ces convertis, ces « barbus » comme il les nomme par ailleurs plus loin dans son récit

¹⁵⁵ Ici dans le sens d'un combat armé ou à défaut d'un soutien organisationnel aux troupes combattantes.

¹⁵⁶ Historiquement, la hijra représente le départ du Prophète Mohammed de la Mecque pour Médine fuyant les persécutions. Cet épisode de la Révélation marque le début du calendrier musulman. Dans la propagande jihadiste, la hijra est symbolisée par le départ des « vrais » musulmans vers une terre musulmane pure. Ce récit idéologique sera largement facilité par la proclamation du Califat par Daesh.

parce qu'ils lui semblent symboliser pendant un certain temps l'idéal de vie du Prophète et incarner littéralement la piété, il montre aussi que sa prise de recul s'appuie à la fois sur son esprit critique et ses efforts de réflexivité par rapport à la propagande et sur les propos bienveillants de son noyau familial.

10. Sexualité

Nous avons également abordé avec les jeunes des questions liées à la sexualité lorsque c'était possible. Pour des raisons évidentes, il n'est pas toujours facile de débattre de ces aspects, notamment en groupe et surtout dans des environnements comme le cadre scolaire par exemple. Néanmoins, il est arrivé que dans des groupes plus petits, au sein d'associations ou lors de la semaine Parlons Jeunes, cette possibilité émerge et que les jeunes s'en saisissent pour élaborer autour de cette thématique. Ils nous ont néanmoins témoigné de leur difficulté à aborder ces aspects et notamment dans leur cadre familial qui pour beaucoup, n'offre pas cet espace de discussion spécifique, comme nous le montre l'extrait suivant :

Samir, Belgo-Marocain (19 ans) : « J'ai honte d'en parler avec mes parents, mais c'est des deux côtés parce qu'ils ont pas fait le premier pas non plus. Même maintenant j'ai un peu de mal à parler de tout ça. »

Les propos de Samir qui sont très représentatifs de l'ensemble du corpus que nous avons récolté quant à cette question de la sexualité sont conformes au résultat de Torrekens et Adam qui montraient qu'à côté d'une adhésion très marquée aux valeurs politiques, se manifestait également, au sein des populations immigrées et de confession musulmane, un conservatisme moral important lorsqu'on aborde les questions de sexualité et d'éthique¹⁵⁷. Résultats confirmés par l'étude récente de Tiberj illustrant par des chiffres précis le conservatisme des musulmans sur les enjeux liés à l'homosexualité et à la sexualité avant le mariage, chiffres augmentant avec la fréquence de la visite à la mosquée¹⁵⁸. Lorsque cela s'y prêtait, nous avons développé avec eux deux grands volets

¹⁵⁷ TORREKENS, C., ADAM, I., Belgo-Marocains, Belgo-Turcs: (auto)portrait de nos concitoyens, op cit.

¹⁵⁸ TIBERJ, V., "The Muslims next door. Portraits d'une minorité religieuse française », dans Laetitia Bucaille et Agnès Villechaise (sous la direction de), Désirs d'Islam. Portraits d'une minorité religieuse en France, Paris, Les Presses de Science Po, 2020, p. 35-53.

de la sexualité : la virginité au moment du mariage et l'homosexualité. Nous en présentons ici une analyse organisée autour de ces deux aspects.

Sur la question de la virginité avant le mariage et plus généralement des relations sexuelles chez les jeunes, ceux-ci présentent généralement un discours assez traditionnel. On perçoit en effet une approche héritée d'une éducation religieuse qui valorise la préservation de la virginité et qui réserve les relations sexuelles au cadre du mariage¹⁵⁹. On retrouve là les fondements, soulignés par Tersigni¹⁶⁰, de la perspective culturaliste qui voudrait que les migrants d'origine maghrébine (notamment) soient porteurs d'un code d'honneur, justifiant la valorisation de l'altérité incarnée par la virginité au mariage. Perspective qui donnerait lieu à un retournement du stigmat par les intéressées et leurs familles, érigeant ainsi une frontière de pureté éthique avec le groupe majoritaire. La sexualité des femmes devant dès lors être considérée comme construite par l'imbrication des rapports sociaux¹⁶¹.

Karima, Belgo-Marocaine (26 ans) : *« Par rapport au fait de ne pas avoir de relations sexuelles avant le mariage, je pense que le mariage vient sacraliser vraiment l'union entre deux personnes. Donc c'est vraiment 'je fais don de moi et tu fais don de toi' et la sexualité c'est quand même quelque chose qui est très épanouissant dans un couple, ça vient le solidifier. Et je pense que c'est tellement beau et fort que le fait de se préserver jusque-là amène peut-être encore plus de beauté le jour où on passe le cap et c'est ce qui permet, j'en suis convaincue, de patienter. »*

Néanmoins certains témoignages comme celui qui suit axent l'argumentaire non pas sur la pureté (surtout des femmes) qui doit être entretenue mais sur des considérations plus pragmatiques, qui n'ont finalement que peu à voir avec cet idéal.

¹⁵⁹ MAUDET M., « Religion et sexualité en France des années 1970 aux années 2000. Evolution des pratiques et attachement à la famille hétérosexuelle », *Population*, Vol. 72, pp.701-728, 2017.

¹⁶⁰ TERSIGNI S., « La virginité des filles et l'«honneur maghrébin» dans le contexte français », *Hommes et Migrations*, 1232, 34-40, 2001.

¹⁶¹ HAMEL C., « La sexualité entre sexisme et racisme : les descendantes de migrant.e.s du Maghreb et la virginité », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, pp.41-58, 2006/1.

Abdel, Belgo-Marocain : « *Quand on te dit que c'est interdit d'avoir des rapports hors mariage, c'est interdit en islam. On sait pourquoi. C'est parce que t'as plein de gars qui ont des rapports et hop, la fille elle tombe enceinte et ils assument pas.* »

Et puis des discours encore moins normatifs sont également apparus :

Wassim, Belgo-Marocain (17 ans) : « *C'est vrai que parfois c'est mal pris une meuf qui couche avec plusieurs gars. J'en connais pas beaucoup des gars qui sont comme moi. Il y en a beaucoup qui disent 'j'ai envie de le faire avant le mariage pour tester' mais la fille à qui ils seront mariés ils veulent qu'elle soit vierge. Mais si tu couches avec plein de meufs avant le mariage, au final il y aura plein de meufs qui seront pas vierges.* »

Taoufik, Erythréen (17 ans) : « *La virginité c'est entre la personne et Dieu. Si moi je me marie avec une femme qui l'a déjà fait, ben c'est pas mes affaires. Elle l'a fait, peut-être elle le regrette, voilà, c'est du passé.* »

Dans tous les cas, les jeunes nous ont expliqué que ces questions-là faisaient régulièrement partie des domaines qui les interpellaient et pour lesquels ils effectuaient des recherches sur internet. Il semble, malgré l'interdit religieux qui agit puissamment, qu'ils aient besoin de donner du sens à celui-ci. Ils cherchent ainsi à construire un positionnement et une réflexivité face à ces questions qui les agitent, tout en restant en phase avec ce que leur appartenance religieuse suppose.

L'autre grand volet de réflexion concerne l'homosexualité qui a engendré de nombreuses discussions avec et entre les jeunes pendant nos périodes de rencontres. L'axe de discussion était orienté sur la compatibilité (ou l'incompatibilité) entre l'homosexualité et la qualité de musulman.e¹⁶². Nous avons pu observer une unanimité quasi-parfaite pour déclarer que l'homosexualité était un péché en islam. Si notre objectif n'était pas de discuter le bien-fondé de cette affirmation, nous avons tâché de comprendre comment, à titre personnel, les jeunes se

¹⁶² PEUMANS W., "The Moral Breakdown between Religion and Sexuality in Narratives of Muslim Gays, Bisexuals, and Lesbians in Belgium, *Journal of Diversity and Gender Studies* , Vol. 3, No. 1, pp. 39-56, 2016.

positionnaient face à ce débat et comment ils appréhendaient cette réalité dans la société qui est la leur.

Yassine, Belgo-Marocain (16 ans) : *« D'un point de vue moral, chacun sa liberté. D'un point de vue religieux, c'est interdit. »*

Nabila, Belgo-Marocaine (18 ans) : *« Un musulman croyant qui est homo, il a le droit parce que je suis personne pour le juger, parce qu'il y a un seul créateur qui peut le juger. C'est comme l'alcool, c'est un péché qui est pardonnable et il y a que Dieu qui peut juger. Chacun fait ce qu'il veut et après chacun assume ses actes. Il y a des choses plus graves que l'homosexualité entre guillemets, un musulman qui trompe sa femme, est-ce qu'il reste musulman ? Ce qui fait le plus de mal à la société c'est pas l'homosexualité. Mais nous, on a un devoir en tant musulmans, il faut les respecter et pas aller à la chasse à l'homosexuel. »*

Samir, Belgo-Marocain (19 ans) : *« Un homosexuel est musulman, oui, mais chez nous c'est considéré comme un péché. Etre homosexuel c'est quelque chose qu'on peut pas enlever en nous alors même si c'est un péché, ça doit être pardonné. Si j'étais homosexuel mes parents réagiraient mal, ils accepteraient pas, c'est une question de fierté. Si je deviens homosexuel mes parents auront honte de moi, c'est une chose qu'ils vont essayer de cacher et de pas montrer aux autres, parce que c'est une honte. »*

Mounia, Belgo-Marocaine (16 ans) : *« Moi je m'en fous que quelqu'un soit gay ou pas. Au contraire, moi je m'entends mieux avec eux, vraiment. »*

Farid, Belgo-Turc : *« Pour moi un musulman croyant homosexuel, ça existe pas. Je suis intimement convaincu qu'être musulman c'est porter un nom qui répond à des devoirs comme être policier ou chevalier. C'est un statut qui répond à des critères et pour moi l'homosexualité ne répond pas complètement à ces critères. »*

Ici aussi, nous pouvons percevoir ce « bricolage » qu'ils élaborent pour à la fois, respecter les fondements de leur religion mais malgré tout, concilier cela avec leur position de citoyen dans la

société moderne, tolérante et progressiste qui est la leur et à laquelle ils adhèrent. Il est ainsi assez intéressant de remarquer que certains réprouvent mais sans condamner. Certains jeunes que nous avons rencontrés semblent ainsi démontrer une certaine ouverture d'esprit à l'égard de l'homosexualité. Ceci dénote en partie avec les discours généralement véhiculés autour des personnes d'origine étrangères souvent soupçonnées d'homophobie (et/ou de sexisme)¹⁶³, amenant notamment Boussalem¹⁶⁴ à relativiser la dimension culturelle de ce type de défiance, au profit d'une approche intersectionnelle qui incorporerait également l'analyse par la classe sociale. Fassin¹⁶⁵ rappelle cependant que l'homophobie ne se limite pas à l'islam, celle-ci existant dans une multitude d'autres contextes, le milieu sportif notamment, dans le cas qu'il évoque. Mais, comme le souligne Aydemir¹⁶⁶, les attitudes supposément homophobes des musulmans les identifient pourtant comme ayant échoué au test décisif de l'intégration sociale dans une société où les identités homosexuelles sont normalisées.

En ce qui concerne les attitudes et la tolérance à l'égard de l'homosexualité, nous pouvons expliquer brièvement l'attitude négative envers l'homosexualité, ou homonégativité, parmi les jeunes de l'étude DEBEST. Nous utilisons une échelle qui se compose de quatre indicateurs¹⁶⁷.

Tableau 18. Homonégativité chez les jeunes Musulmans (n=886) et comparaison pour la catégorie « (tout à fait) d'accord » avec les jeunes d'autres religions (n=961)

	Musulmans			Autres
	Pas (du tout) d'accord	Ni l'un ni l'autre	(Tout à fait) d'accord	(Tout à fait) d'accord
Les homosexuels doivent pouvoir vivre leur vie comme ils l'entendent.	18,7%	21,7%	59,6%	79,8%
Le mariage homosexuel doit être aboli	36,1%	29,2%	34,8%	16,4%

¹⁶³ EL-TAYEB F., "Gays who cannot properly be gay": Queer Muslims in the neoliberal European city", *European Journal of Women's Studies*, 19(1) 79–95, 2012

¹⁶⁴ BOUSSALEM A., « When the spotlight is always on the neighborhood : LGBTQ people from a muslim background deconstructing imagined borders in Brussels, Belgium », *Sexualities*, p.1-18, 2021.

¹⁶⁵ FASSIN D., « Homosexuels des villes, homophobes des banlieues », *metro politiques.eu*

¹⁶⁶ AYDEMIR, M., "Dutch Homonationalism and Intersectionality" In: E. Boehmer & De Mul, S. (Eds.) *The Postcolonial Low Countries. Literature, Colonialism en Multiculturalism* (pp. 187-202) Lanham, MD: Lexington Books, 2012.

¹⁶⁷ Les énoncés de l'échelle proviennent de ROGGMANS, L. « Homofobie en genderongelijkheid » In N. Vettenburg, M. Elchardus, J. Put & S. Pleysier (Eds.), « Jong in Antwerpen en Gent: bevindingen uit de JOP-monitor Antwerpen-Gent » 2013 , pp. 247- 270, Leuven, Acco.

Je ne veux pas d'un.e professeur.e homosexuel.le	45,2%	25,9%	28,9%	13,3%
Si je découvre qu'un de mes amis est homosexuel, notre amitié est terminée.	51,2%	23,4%	25,5%	9,5%

Source : DEBEST2019

Ces chiffres indiquent un degré relativement plus élevé de rejet de l'homosexualité chez les jeunes musulmans de Bruxelles. On ne peut pas vraiment parler d'homonégativité prononcée, car le solde est toujours positif en moyenne. En revanche, l'écart avec l'autre groupe de jeunes est assez important. Pour contextualiser ce constat, nous allons faire une comparaison avec d'autres religions. Nous n'utiliserons que la catégorie (Totalement) d'accord pour comparer les jeunes ayant des religions ou philosophies de vie différentes par item.

Tableau 19. Homonégativité catégorie « (tout à fait) d'accord » : Comparaisons des jeunes de différentes confessions et philosophies

	Musulman	Catholique	Protestant	Autre religions	Non Croyant
Les homosexuels doivent pouvoir vivre leur vie comme ils l'entendent.	59,6%	80,2%	51,6%	66,2%	91,1%
Le mariage homosexuel doit être aboli	34,8%	16,0%	47,4%	30,1%	5,7%
Je ne veux pas d'un.e professeur.e homosexuel.le	28,9%	13,1%	32,3%	30,1%	5,7%
Si je découvre qu'un de mes amis est homosexuel, notre amitié est terminée.	25,5%	9,1%	21,6%	18,0%	3,7%
n=	884	298	97	83	404

Source : DEBEST 2019

Cette comparaison indique que l'homonégativité n'est pas évidente chez les jeunes croyants. Ceci est confirmé par le modèle statistique (ANOVA) ci-dessous qui montre que cette négativité se retrouve principalement chez les garçons, les jeunes croyants qui ont une forte appropriation de leur religion, mais aussi auprès des jeunes des filières professionnelles. Nous constatons également qu'une attitude ouverte vis-à-vis leurs propre religion (Quest Orientation) chez tous les jeunes est associée à un degré plus faible d'homonégativité.

Tableau 20. Prédicteurs de l'homonégativité (n=1359)

Paramètre	B	SE	t	Sig.
Intercept	-1,311	0,153	-8,568	0,0000

Filles (vs. garçons)	0,559	0,048	11,753	0,0000
École NL (vs FR)	0,087	0,048	1,823	0,0690
Musulmans (vs Non croyants)	0,419	0,104	4,012	0,0000
Catholiques (vs Non croyants)	0,085	0,103	0,826	0,4090
Protestants (vs Non croyants)	0,596	0,133	4,489	0,0000
Autres Rel. (vs Non croyants)	0,418	0,134	3,107	0,0020
Option Professionnelle (vs Enseignement Général)	0,235	0,065	3,591	0,0000
Option Technique (vs Enseignement Général)	0,246	0,058	4,24	0,0000
Quest Orientation	-0,006	0,001	-5,737	0,0000
Perception Discrimination	0,007	0,001	6,248	0,0000
Intensité Religion	0,172	0,029	5,859	0,0000
R ²	29,80%			

Les résultats de cette analyse dressent, par conséquent, un tableau nuancé, dans le sens où les jeunes musulmans ne se distinguent pas réellement des jeunes appartenant à d'autres milieux religieux (à l'exception du groupe catholique).

11. Conclusion

Pour débiter ce rapport, nous avons décrit la méthodologie qui a été employée pour recueillir les données que nous souhaitons explorer. L'objectif de la démarche était ici de récolter des informations relatives aux jeunes musulman.es bruxellois âgés de 16 à 25 ans. Pour atteindre cet objectif nous avons donc organisé notre recherche autour de deux volets distincts mais complémentaires :

- Le volet qualitatif a consisté à organiser 16 Focus Groups et 20 entretiens individuels qui nous ont permis de rencontrer 124 jeunes principalement dans des associations et des écoles.
- Le volet quantitatif a consisté à travailler avec les données collectées dans le cadre du programme DEBEST (Democratic Empowerment for Brussels Education, Schools and Teachers) visant à cartographier les jeunes entre 15 et 17 ans scolarisés à Bruxelles. Ce volet a été partiellement complété par une enquête par questionnaire, principalement administrée grâce aux réseaux sociaux et visant cette fois les jeunes jusque 25 ans.

Les détails de la récolte de données ont été exposés pour ces deux volets, en ce compris les difficultés et les limites spécifiques auxquelles l'équipe de recherche a fait face durant cette étape de la recherche. Nous avons ainsi notamment exploré les spécificités propres au travail de terrain en termes d'éthique et de confidentialité, d'organisation des rencontres et de représentativité de notre échantillon. Mais nous avons également exploré les difficultés rencontrées pour administrer une partie du questionnaire quantitatif en période de crise sanitaire. Nous terminons cette partie méthodologique par la présentation des impressions qu'ont eu les jeunes par rapport à l'utilité et au bien-fondé de la démarche de recherche les concernant.

Nous échantillon se compose tant pour les données qualitatives que pour les données quantitatives d'une majorité de jeunes d'origine marocaine (environ 65%), suivis par les jeunes d'origine turque (environ 17%), les autres nationalités se répartissant le solde. Par ailleurs, l'âge moyen des répondants est d'un peu plus de 18 ans et la répartition des âges s'organise autour d'une courbe de Gauss, c'est-à-dire avec des valeurs majoritairement comprises entre 16 et 19 ans, les plus jeunes ou les plus âgés étant les moins représentés de notre échantillon. Pour ce qui concerne le sexe des répondants, nous avons une égalité parfaite entre les garçons et les filles. En termes de lieux de résidence, 4 communes sont particulièrement représentées dans notre échantillon, à savoir Molenbeek, Anderlecht, Evere et Bruxelles-Ville. Par ailleurs, moins de 7% de l'échantillon vit dans une commune à l'extérieur du croissant pauvre. A noter également que 86% de notre échantillon appartient à la deuxième ou à la troisième génération de migrants en Belgique. Enfin, les situations professionnelles des parents des jeunes ont été interrogées et ont montré que les pères sont très majoritairement présents sur le marché de l'emploi mais que 59% des mères ne travaillent pas.

Le premier aspect de l'analyse proprement dite présentée ici, porte sur l'auto-définition que les jeunes ont effectuée quant à leurs diverses appartenances, que celles-ci soient nationale, locale, religieuse ou culturelle. Les réponses ont fait émerger quatre types d'identifications présentant une caractéristique commune sur le fait que la très grande majorité des jeunes revendiquent tous une identité de musulman.e.s. Cependant certains d'entre eux – même s'ils sont minoritaires – ne se reconnaissent que dans celle-ci. D'autres déclarent se sentir plus liés au pays d'origine de leurs (grands)parents qu'à toute autre forme d'appartenance même si l'appartenance religieuse est

également évoquée dans un second temps. Quelques-uns semblent en manque d'identification et expliquent cette difficulté par le rejet et la discrimination dont ils sont victimes et qui les amène à questionner toute forme d'appartenance. Les plus nombreux enfin, revendiquent une multitude d'appartenances tant religieuses, que nationales et/ou locales et illustrent ainsi l'identité hybride qu'ils ont construite. Ces quatre types d'identification qui sont apparus dans le discours des jeunes se retrouvent également dans le volet quantitatif de l'étude, venant ainsi corroborer à plus grande échelle les résultats obtenus. Afin d'éclairer au mieux les propos des jeunes, nous consacrons également ici un point théorique à la construction de l'identité fière pour les personnes s'auto-identifiant comme musulman.es.

Un chapitre spécifique est consacré dans ce rapport à la question de la discrimination. Elle y est abordée à nouveau tant sous l'angle qualitatif que quantitatif et met en lumière les expériences des jeunes sur ce point. Sans se complaire dans une position victimaire, ils décrivent les situations dans lesquelles ils font face à des formes de stigmatisation, renforcés dans leurs propos par les résultats de l'enquête quantitative à grande échelle ainsi que par les chiffres du monitoring socio-économique. Les discriminations liées à l'emploi, au port du voile, au milieu scolaire ou aux contrôles policiers y sont par exemple énoncées par les jeunes qui, dans une posture réflexive, analysent également leurs réactions face à celles-ci. Ici encore le retour à la théorie permet de proposer un contrepoint éclairant aux témoignages recueillis.

Le lien que les jeunes tissent avec Bruxelles et avec leur quartier de résidence fait l'objet du chapitre suivant. Le premier angle d'analyse a porté sur l'attachement réel et manifeste qu'ils portent à ceux-ci et sur le sentiment très généralement partagé qu'ils se sentent appartenir à ces lieux. Ils évoquent en effet, tant dans le volet qualitatif que dans le volet quantitatif, le fait de se sentir à l'aise dans la ville, même si des différences existent notamment sur ce point suivant l'origine nationale des jeunes. Ce sentiment d'appartenance est par ailleurs en augmentation à l'échelle de ces vingt dernières années et s'explique notamment par la dimension multiculturelle de la ville qui connaît elle aussi un essor certain. Le second angle de l'analyse a exploré leurs mobilités dans la ville et a mis en exergue le fait que leurs circulations si elles n'étaient pas a priori limitées à leurs quartiers, prenait réellement de l'envergure au moment des études supérieures dans la mesure où

celles-ci se déroulent généralement, et contrairement aux études secondaires, dans des quartiers plus éloignés de leurs domiciles.

Nous avons également exploré le lien que les jeunes entretiennent avec le pays d'origine de leurs parents. L'enquête quantitative nous montre que la rétention culturelle, qui mesure ce lien au travers d'indicateurs tels que les contacts réguliers avec la famille ou les amis sur place ou la fierté de voir apparaître positivement quelqu'un du pays dans les médias, est importante. Ceci étant, elle apparaît plus importante chez les jeunes d'origine turque que chez les jeunes d'origine marocaine. Néanmoins, et malgré des retours fréquents pour tous dans les pays d'origine des parents à l'occasion des vacances, leur attachement et leur présence en Belgique est très rarement remis en cause. Ils affirment en effet avoir leur ancrage ici, même si certains rappellent y vivre des formes de discriminations.

Nous consacrons également dans ce rapport, un chapitre aux pratiques religieuses des jeunes musulman.es. Selon nos résultats de l'enquête quantitative, 98% des jeunes considèrent que leur religion a de l'importance dans leur vie. Ils ont dans ce contexte évoqué notamment la manière dont ils construisaient leur connaissance religieuse, sur base de l'apprentissage initial élaboré par mimétisme des pratiques familiales et grâce à une appropriation et une individuation qui est aujourd'hui en construction grâce à différents canaux d'informations (ouvrages religieux, internet, imams, groupe de pairs, professeurs de religion etc.). Nous avons ainsi pu observer que les jeunes n'étaient pas passifs dans leur rapport à la connaissance religieuse et qu'ils développaient tant une curiosité qu'une réelle réflexivité vis-à-vis des grandes questions que soulèvent leur appartenance à la religion musulmane.

Enfin, le dernier chapitre est consacré aux questions liées à la sexualité au travers de deux thématiques : la virginité au moment du mariage et l'homosexualité. Le discours relatif à la virginité s'est généralement révélé assez traditionnel, émanant d'une éducation religieuse visant à la préserver. Ceci étant, certains intervenants se sont montrés moins normatifs dans leurs témoignages. Sur la question de l'homosexualité et de sa compatibilité avec la qualité de musulman.e, les jeunes défendent la liberté de chacun en la matière mais considèrent néanmoins que cela reste un péché en islam. Ils mettent ainsi en place un « bricolage » qui leur permet de

respecter les fondements de leur religion et de les concilier avec leur position de citoyen dans la société moderne, tolérante et progressiste qui est la leur et à laquelle ils adhèrent.