LES JEUNES, LE RELIGIEUX ET LE TRAVAIL SOCIAL

Enquête auprès de futur.e.s
assistant.e.s sociaux/sociales à Bruxelles

Maryam Kolly

Fondat° Bernheim

TITRE
« Les jeunes, le religieux et le travail social »

AUTEUR
Maryam Kolly (USL-B)

COORDINATION POUR LA FONDATION BERNHEIM
France de Kinder

COMITE D'ACCOMPAGNEMENT
Fabienne Brion (UCL)
Alain Dubois (ISFSC)
Michel Hubert (USL-B),
Christine Schaut (USL-B/ULB)
Benedikte Zitouni (USL-B)

MARS 2017

Recherche réalisée grâce au soutien de la Fondation Bernheim

REMERCIEMENTS

La Fondation Bernheim a rendu possible la présente enquête par son soutien financier. Je tiens dès lors d'abord à adresser mes remerciements à la Fondation et, en particulier, à France De Kinder qui a montré un intérêt soutenu à l'égard du projet. Ensuite, il me faut remercier les deux établissements partenaires de la recherche, l'Université Saint-Louis-Bruxelles et l'Institut Supérieur de Formation Sociale et de Communication en tant qu'institutions porteuses de cette initiative. C'est tout spécialement Danièle Peto qui doit être remerciée dans le cadre de cette collaboration : elle a rendu possible « une enquête de l'intérieur » avec les étudiant.e.s de la Haute Ecole. Le comité d'accompagnement a en outre constitué un cadre d'échanges sur les contenus empiriques : je remercie les membres de celui-ci pour leur implication et, en particulier, Michel Hubert pour la promotion initiale du projet de recherche. Je dédie naturellement ce travail à l'ensemble des enquêté.e.s – acteur.rice.s du travail social de demain – dont l'implication fort enthousiaste dans la dynamique d'enquête a fait de cette expérience une source de plaisir sur les plans humain et intellectuel. Merci, enfin, à Benedikte Zitouni, Ali Kolly et Christian Poëtini pour leurs précieux relectures et commentaires.

SOMMAIRE

SOMMAIRE **4**
INTRODUCTION **5**
1/CADRAGES **8**
1.1. Démarche d'enquête *8*
1.1.1. Situation de départ 9
1.1.2. Qui impliquer ? 10
1.2. Problématisation *10*
2/ PANEL **14**
2.1. Mode de constitution du panel : comment on en est arrivé là *14*
2. 2. De quoi l'échantillon est-il le nom ? *26*
3/LA RELIGION QUE L'ON VOIT **31**
3.1. Un triple soupçon intériorisé *31*
3.2. L'équation voile=aliénation *33*
3.3. Du voile aux voilées *38*
3.4. Charlie, catalyseur du choc des civilisations *41*
3.5. L'Europe et le reste du monde *45*
4/LA RELIGION QUE L'ON NE VOIT PAS **49**
4.1. La croyance joyeuse *52*
4.2. Islam et catholicisme : subjectivations différenciées *55*
4.3. Être de culture pour être neutre, être de culture vs être neutre : les paradoxes de la conscience *59*
CONCLUSION **66**
BIBLIOGRAPHIE **69**

Maryam Kolly

INTRODUCTION

> « Un groupe ne devient ethnique que lorsque ses membres viennent à se distinguer en revendiquant pour eux ou en assignant à d'autres une commune origine. » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 141).

Bruxelles est une ville multiculturelle, segmentée, dualisée : les phases d'histoires migratoires anciennes et récentes s'y stratifient ; les ségrégations urbaines, socio-économiques, scolaires et ethniques s'y superposent ; les jeunes, les établissements d'enseignement secondaire et supérieur y sont concentrés (Kesteloot, Vandermotten et al., 2001 ; Jacobs et Swyngedouw, 2000, Verhoeven et al., 2007 ; Jacobs et al., 2007 ; Jacobs et Rea, 2007 ; Rea et al., 2009 ; Vaesen, Wayens et al., 2014 ; Sacco et al., 2016).

Une série de questions prospectives au sujet de l'articulation entre religion et travail social – dans le contexte singulier de la ville de Bruxelles – forment le point de départ de cette étude. Par exemple : que « fera » le foulard islamique au travail social de demain ? A quels impacts peut-on s'attendre face au nombre croissant de jeunes femmes voilées qui se forment au métiers du social ? Qu'induit la diversification des profils migratoires au sein de la profession (sachant que ces profils combinent l'histoire migratoire ancienne – faisant suite aux conventions bilatérales de travail des années 1960 – et les migrations plus récentes elles-mêmes liées à des raisons économiques, des raisons de santé, des raisons d'asile, des raisons d'étude, etc., en provenance de pays multiples.) ? Enfin, qu'est-ce que la foi – le fait que l'on soit en présence de croyant.e.s et de pratiquant.e.s parmi les intervenant.e.s du futur – est-elle susceptible d'amener comme potentiels changements ?

C'est pour tenter d'avoir des éléments de réponse à ces questions qu'a été mené ce travail d'enquête auprès de la population étudiante de l'ISFSC (section « Assistant Social »). La justification du choix de l'école comme terrain d'investigation et, simultanément, l'engagement de cet établissement au titre de co-initiateur de l'enquête (dans le cadre d'un partenariat de recherche entre l'USL-B et l'ISFSC) tient entre autres à ceci : il constitue un des rares établissements d'enseignement supérieur bruxellois à autoriser le port du foulard. Il envoie ce faisant un signal d'inclusion aux étudiantes musulmanes, ayant pour effet de créer un appel d'air vis à vis de cette population spécifique. Aussi, l'institution où l'hétérogénéité s'expérimente *intra-muros* représente-t-elle un laboratoire social idéal, où interroger l'articulation entre religion et métiers de l'intervention, où questionner les intersections entre identités religieuse et professionnelle.

Etre un être de religion : mais qu'est-ce que cela veut dire ? Au sens de Fredrik Barth, se construire ou être construit comme être religieux constitue une modalité de l'identité ethnique. Le renvoi à l'ethnicité signifie *ipse facto* que l'on est en présence d'une analyse des groupes ethniques en termes anti-essentialistes, relationnels et dynamiques. Dans cette optique, ces derniers n'ont pas d'existence préalable à leur constitution en tant que tels dans

des espace-temps situés – qui reposerait sur des traits objectifs (phénotype, territoire, origine, culture, langue, religion, etc.). Ils résultent au contraire des processus mêmes d'identification. Une telle voie d'analyse a été ouverte par Max Weber (Weber, 1995 (1921) [1]) et poursuivie par Everett Hugues (Hugues, 1996 (1948)[2]). Mais c'est surtout avec un texte fondateur pour la sociologie de l'ethnicité que Barth consolide ce mode analytique (Barth, 1999 (1969)[3]) : son approche le conduit à affirmer que c'est la *construction* – et, donc, le maintien ou encore la disparition – des frontières interethniques *qui est à l'origine* des différenciations culturelles (et non les différences culturelles elles-mêmes). Ces processus dynamiques et interactifs étant à la croisée de l'auto-perception et de l'hétéro-perception, ils génèrent des dichotomies *eux/nous* au sein de rapports sociaux réciproques bien qu'asymétriques.

Il s'ensuit que la focale porte, au sein de ce paradigme interactionniste, sur les « processus de sélection de traits culturels dont les acteurs se saisissent pour en faire des critères d'assignation ou d'identification à un groupe ethnique » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 141 ; Martiniello, 1996 ; Rea et Tripier, 2003 ; Bastenier, 2004). Il est ainsi exclu de réifier les cultures qui seraient stables, déjà-là, *in abstracto* – sans appuis relationnels et sociohistoriques – et il s'agit bien plutôt de savoir où, quand, avec et entre qui les différences culturelles sont utilisées.

Prolongeant l'angle weberien, Danielle Juteau s'intéresse à ces frontières mouvantes des relations sociales au principe des différences culturelles. Mais pour Juteau, les différences culturelles cachent surtout des rapports de domination. L'accent est dès lors mis par la sociologue sur les mécanismes de minoration des groupes ethniques réduisant ceux-ci à des particularismes culturels tandis que la « spécificité culturelle du groupe majoritaire passe inaperçue parce qu'on la conçoit comme une norme incarnant l'universalité (C. Guillaumin, 1972) » En héritière de Colette Guillaumin, elle identifie ces mécanismes comme lieu privilégié de la dialectique minoritaires[4]/majoritaires (Guillaumin 1985, Juteau 1996, Jounin et al. 2008).

Dans ce sillage, Jounin, Palomares et Rabaud définissent les processus à la fois proches et distincts de l'ethnicisation et de la racisation. Si le premier concept renvoie aux rapports sociaux où les « catégories ethniques constituent des référents déterminants de l'action et dans l'interaction » (Jounin et al, 2008 : 10), le second qualifie une forme radicalisée d'ethnicisation. Les catégories ethniques ne sont alors plus seulement des référents

[1] L'approche wéberienne des relations interethniques et raciales, quoique peu connue, fait l'objet de développements dans le cadre du chapitre 4 du tome 2 d'*Economie et Société* intitulé « Les relations communautaires ethniques » (Weber, 1995 (première édition en allemand : 1921) : 124-145).

[2] Voir à ce sujet l'essai d'Everett C. Hughes, « L'étude des relations ethniques » choisi et présenté par Jean-Michel Chapoulie, parmi les essais rassemblés dans *Le regard sociologique* (Hughes, 1996 (première édition en anglais : 1948) : 201-207)

[3] Le texte de F. Barth est traduit en français sous le titre : « Les groupes ethniques et leurs frontières » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1999 (1969) : 203-249).

[4] Pour une définition succincte de ce terme, voir la proposition de Nouria Ouali : « Le qualificatif de minoritaire renvoie selon Colette Guillaumin, à une disproportion d'être et de droits (et non de nombre) de celle – ou celui – qui est dans un rapport d'oppression – économique, juridique, coutumière – et de dépendance à l'égard du majoritaire. Les groupes minoritaires ont en commun non pas des attributs, mais des formes d'un rapport social aux dominants: un statut concret, c'est-à-dire l'oppression économique et légale, et un statut symbolique, une caractéristique sociale commune (Guillaumin, 2002 [1972]). » (Ouali, 2015 : 14)

déterminants mais deviennent des déterminations ultimes. Suivant les auteurs, « en tant que mode radicalisé de l'ethnicisation, la racisation absolutise la différenciation selon l'origine, la culture et l'érige en catégorie immuable et définitive ; elle implique un principe explicatif ultime (Guillaumin, 1977 ; De Rudder 1991, Fassin et Fassin, 2006) » (*ibid.* : 12) Le point commun entre ces concepts est qu'ils présupposent tous deux que les différences – culturelles ou raciales – résultent des rapports sociaux et ne leur sont donc pas préalables. Mais on peut préciser la nature de ces processus parallèles par le *distinguo* suivant : les relations interethniques jouent à double sens alors que les relations raciales sont unilatéralement construites – par un marqueur qui est du même coup arbitraire (Bertheleu, 1997).

C'est cet appareillage théorique relevant du champ de la sociologie de l'ethnicité qui me servira de cadre principal pour les développements analytiques proposés tout au long du texte.

La première partie contient, sous forme détaillée, une description de la démarche d'enquête et de la phase de problématisation qui s'en est suivie. La constitution et l'analyse du panel font l'objet de la deuxième partie : on s'intéressera aux étapes à travers lesquelles les étudiant.e.s se sont engagé.e.s dans la présente enquête ainsi qu'à la composition du groupe enquêté sur le plan des variables de la migration et de la religion.

Dans la troisième partie intitulée *La religion que l'on voit*, je propose d'étudier les processus de *racisation* de la femme musulmane sur base du marqueur corporel visible qu'est le foulard islamique. Symbolisant l'aliénation féminine, le prosélytisme communautaire et le dogmatisme religieux, on va voir en particulier que la figure de la femme voilée ne peut qu'échapper à la norme du (bon) travailleur social en la trahissant : l'analyse du corpus d'entretiens permettra non seulement de circonscrire ces mécanismes symboliques de catégorisation mais surtout de faire apparaître leur intériorisation active parmi les jeunes en cursus d'assistant social, ainsi que la contestation qui en est faite. La question sera de savoir : de quelles façons les jeunes femmes se saisissent-elles des assignations identitaires (dont elles font l'objet) et quelles réactions y apportent-elles ? Une spéciale attention sera portée aussi, au cours de cette analyse, aux phénomènes de (re)constructions identitaires inter minoritaires (interjuvéniles) et interreligieuses (islam/christianisme) dues aux dynamiques d'interactions entre les jeunes du panel – lesquels partagent un univers d'interconnaissance.

Le titre de la quatrième et dernière partie *La religion que l'on ne voit pas* – en miroir du titre précédent – part du constat d'une certaine mise en silence des données religieuses par les processus exacerbés d'ethnicisation et de racisation (tels qu'examinés dans la partie antérieure). Dès lors, dans une volonté de sortir les postures religieuses plus investies de l'ombre des identités imposées, j'examinerai ce que nous enseigne le corpus quant aux manières dont l'ethos professionnel peut être activement investi par la religion ; là encore, on se penchera sur les modes de subjectivation religieuse juvéniles tant musulmane que chrétienne.

Maryam Kolly

1/CADRAGES

1.1. Démarche d'enquête

La recherche présentée ici a une histoire comme toute recherche. On sait en effet que les raisons d'entreprendre une enquête sur un sujet donné ne se valent pas et que d'un cadre à un autre, selon qu'il s'agisse de la volonté d'un commanditaire politique, du désir de groupes réels situés dans un contexte de vie commun ou de l'inscription dans les préoccupations de tel centre de recherches, ces raisons « naissent » à partir d'impulsions de natures différentes aux conséquences dès lors différentes pour l'orientation et le contenu de ladite recherche.

La singularité de cette recherche tient d'abord en ceci qu'elle est le résultat d'une rencontre et d'une convergence d'intérêts entre deux chercheurs et leurs institutions – Danièle Peto (ISFSC) et moi-même (USL-B) – et un organisme d'utilité publique, la Fondation Bernheim, venu en soutien financier du projet (à hauteur d'un contrat de recherche mi-temps pour une durée d'un an, de décembre 2015 à décembre 2016).

Danièle Peto (docteure en sociologie de l'USL-B) est Maitre-Assistante et directrice de la recherche à *l'Institut Supérieur de Formation Sociale et de Communication* (ISFSC) situé rue de la Poste à Schaerbeek. L'ISFSC est la catégorie sociale de la Haute Ecole « Groupe ICHEC – ISC Saint-Louis – ISFSC ». L'Institut forme de futurs assistants sociaux depuis presque un siècle. Le public étudiant de la section *Assistant Social* réunit un très grand nombre d'étudiants descendants de familles migrantes qui résident dans les quartiers précarisés, aux alentours directs de la Haute Ecole. Depuis un an, l'Institut souhaite développer un pôle de recherche et c'est dans ce cadre qu'un contact formel avait été pris avec l'Université Saint-Louis dans le but de concevoir des collaborations de recherche.

Or, suite à un séminaire du Centre d'Etudes Sociologiques (CES – USL-B), un contact s'est tissé entre Danièle Peto (chercheuse associée au CES) et moi-même autour, justement, d'une convergence d'intérêts de recherche. En effet, plusieurs rencontres ont été organisées entre nous afin de définir la possibilité d'une collaboration : d'une part, je souhaitais poursuivre mon questionnement doctoral (docteure en sociologie de l'ULB[5], professeure invitée à l'Université Saint-Louis) sur les jeunesses bruxelloises et le travail social, plus spécifiquement auprès d'un public féminin et, d'autre part, Danièle Peto désirait questionner les tensions qui se cristallisent peu ou prou selon les années autour du rapport qu'entretiennent les étudiantes porteuses de signes religieux au métier de travailleur social.

La présente collaboration a constitué le cadre idéal pour mener plus avant ces interrogations. En effet, pour les chercheurs et leurs institutions, il y avait là l'occasion de partir d'une situation rencontrée au sein de l'établissement d'enseignement supérieur (ISFSC) – dont on va voir la description ci-dessous – pour interroger, de façon plus générique et au-delà de cet

[5] J'ai mené une recherche doctorale sur les sociabilités juvéniles populaires masculines à partir d'une posture ancrée de médiatrice scolaire au sein d'un service de prévention bruxellois. Thèse défendue à l'ULB le 20/2/2012 et intitulée : *Le quartier en action. Les marges d'une jeunesse dite 'd'origine immigrée'* (promotrice : Marcelle Stroobants ; jury : Eric Corijn, Abraham Franssen, Hugues-Olivier Hubert, Bruno Latour, Andrea Rea, Isabelle Stengers)

épisode circonstancié, l'articulation entre les valeurs individuelles et l'exercice de l'intervention sociale dans une Bruxelles multiculturelle. En termes de retombées finales, la recherche a voulu favoriser la compréhension mutuelle entre acteurs, y inclus la compréhension des revendications d'appartenance et les enjeux qu'elles soulèvent, et ceci au-delà du cadre particulier d'étude.

1.1.1. Situation de départ

Au sein de l'ISFSC (et surtout de la section Assistant social), la composition de la population étudiante se modifie au gré des ans. Or, depuis quelques années, la transformation va dans le sens d'une visibilisation croissante des jeunes femmes musulmanes. La Haute Ecole est une des rares où le port du foulard est autorisé à Bruxelles là où, dans la plupart des établissements d'enseignement supérieur (toutes options confondues), il fait l'objet de règlements d'ordre intérieur interdisant les signes ostentatoires religieux[6]*. On assiste dans ce contexte à des changements de l'apparence vestimentaire d'une partie des étudiantes, changements qui comptent eux-mêmes des variations sur de courtes périodes. Ainsi, pendant une ou deux années académiques, plus d'étudiantes porteront des vêtements plus couvrants – en termes de forme, d'ampleur du tissu ou de couleur – et, la tendance pourra se relativiser par la suite. Ainsi, par exemple, la visibiliation a été très forte en 2013 alors qu'elle est atténuée en 2015.

Dans les couloirs, en salle des profs, en réunions ou en discussions spontanées entre enseignants, se construisent une série de lectures de cette situation de départ, voire des hypothèses. Certains d'entre eux font en l'occurrence l'hypothèse qu'une série d'étudiants arrivent en cours avec des idées toutes faites, idées qui ne sont plus de simples *a priori* potentiellement discutables et qui présentent donc le risque de cadenasser l'ouverture intellectuelle des étudiants en tant qu'*a priori* de principe, explicitement liés à leur religion, musulmane … Corollairement, la question se pose – toujours dans le chef d'enseignants – de savoir quelles conséquences ce risque peut avoir sur le rapport à la profession s'il n'est ni interrogé ni mis en débat. Car, leur semble-t-il, la culture religieuse est parfois avancée (sans toutefois une réelle connaissance du fait culturel invoqué) pour expliquer ou revendiquer des positionnements éthico-professionnels. Ce mode de convocation du religieux créerait même parfois de l'autocensure en séance.

La présence des nouvelles générations pratiquantes au sein de l'établissement n'est pas non plus sans incidence sur le public (et ne se limite donc pas à impacter/toucher le corps professoral). Il semblerait même que des étudiants expliquent leur choix d'école, voire pour certains leur départ de l'école, par une homogénisation culturelle de fait trop importante, « un

[6] En Belgique, le principe de neutralité s'applique pour tous les agents de la fonction publique (pour garantir le respect de la diversité des convictions chez les administrés). En Communauté française, il faut entra autre se référer au décret du 31 mars 1994 définissant la neutralité de l'enseignement de la Communauté et au décret décret du 17 décembre 2003 organisant la neutralité inhérente à l'enseignement officiel subventionné. Mais aucune législation ne prohibe expressément le port des signes religieux/convictionnels – et, notamment, le foulard islamique. Toutefois dans les faits, l'interdiction prévaut dans la quasi totalité des écoles secondaires non seulement pour les enseignants mais aussi pour les élèves, ainsi que dans les écoles supérieures et les administrations. Le principe de neutralité est donc appliqué *de facto* de façon stricte dans les institutions publiques belges sans qu'il n'y ait de support législatif clair à ce sujet et sans qu'une homogénéité des pratiques puisse dès lors être assurée.

public en chassant un autre » et que des frictions imprègent les liens juvéniles – autour du rôle joué par de jeunes hommes en termes de contrôle des jeunes filles.

1.1.2. Qui impliquer ?

La situation à laquelle fait face l'ISFSC, du moins la situation telle qu'elle se dégage des paragraphes précédents, se résume grossièrement à ceci : le référent religieux (surtout musulman) gagnerait en importance dans une partie du public, il risquerait de représenter une menace pour le sens critique des étudiants concernés et, donc, une menace pour l'exercice du métier d'assistant social. Enfin, il conduirait – semble-t-il – à une domination masculine sur les jeunes femmes.

L'objectif est de prendre au sérieux cette première préhension de la situation mais aussi de délimiter la situation d'énonciation, autrement dit de déterminer à partir d'où les avis sont énoncés. Ils émanent d'une partie du corps enseignant et il est probable qu'ils résultent de leurs échanges informels, de l'observation des interactions en classe et, de manière plus générale, de leur expérience de professeur *in situ*. Un corollaire de ce compte-rendu est que les actrices essentielles qu'il met en scène explicitement (les jeunes femmes au vestimentaire contrastif) ne sont pas associées à la saisie de la situation. C'est pourquoi le but (de la présente recherche) est donc surtout de les joindre à la description active de celle-ci. L'appel à témoigner en direction des étudiantes répond indirectement aussi par ailleurs à la demande d'une partie du corps professoral.

Nous-mêmes initiatrices de l'enquête, Maryam Kolly et Danièle Peto, avons un rapport à la situation d'enquête à la fois dissemblable et similaire. Par rapport au microcosme mis à l'étude, l'engagement de l'une et l'autre n'est pas le même. L'une, Danièle Peto, enseigne dans la Haute Ecole depuis longtemps là où l'autre, moi-même, suis complètement extérieure à l'environnement immédiat de l'établissement – tout en ayant déjà enquêté sur des thématiques voisines.

C'est de ce privilège d'ancrage professionnel que notre collaboration a pu profiter – heuristiquement parlant : D. Peto savait, d'une part, que l'état d'esprit des jeunes femmes était favorable à une participation à l'enquête et, d'autre part, que leur prédisposition était liée au climat de confiance instauré en classe. Ce lien d'enseignement lui rendait en même temps impraticable la conduite d'entretiens, justifiant du même coup notre duo.

1.2. Problématisation

On va voir que l'entrée en matière auprès des jeunes a été tout de suite autant performative qu'informative. C'est en effet lors d'une séance d'information (pendant un cours délivré en 3ème année – Assistant Social) que le projet d'enquête est présenté pour la première fois auprès des étudiants. Il l'est comme suit : il s'agit de réfléchir sur le type d'implications que le fait d'être croyant/pratiquant ou athée aurait sur l'exercice du métier d'assistant social. Or, la présentation suscite des réactions à la fin de l'heure par le fait d'un petit groupe de filles restées un instant discuter – certaines sont voilées, d'autres, non mais ces dernières se montrent solidaires des premières dans leur réaction.

Voilà leur réaction immédiate, réaction à laquelle il aurait sûrement fallu s'attendre : « Sommes-nous visées (encore une fois) ? – demande l'une d'elles, l'enquête ne risque-t-elle pas de nous stigmatiser encore plus, voire de se retourner contre nous (par exemple, en débouchant sur une décision d'interdire le foulard au niveau de la direction) » ? Face à notre proposition de co-construire une réflexion sur la morale (religieuse ou non) et les répercussions de celle-ci sur la profession, elles vont donc pointer du doigt quelque chose d'autre : un sous-texte sociétal global qui les stigmatise en tant que filles voilées et le fait que la production de savoir peut envenimer encore plus les choses. Répondons-nous des conséquences de notre recherche ? Ne risque-t-elle pas de conduire à des interdictions supplémentaires dans les règlements des Hautes Ecoles bruxelloises, par exemple ?

Autre aspect de leur réaction : c'est la gestion de l'après-Charlie au sein de l'établissement mais surtout à travers l'ensemble de la société qui a de suite pris le dessus de l'échange et, en particulier, le constat – réprobateur dans le chef de ces filles – d'un échec de l'école et, au delà, d'un échec de la société toute entière à faire exister un espace de parole autour, précisément, de l'interculturalité (depuis l'affichage des encarts « Je suis Charlie »). De leur point de vue, on en serait resté à des implicites, implicites soupçonneux à leur adresse (« Enfin, comment pourrais-tu ne pas être Charlie ? »).

Comment prendre en considération ce que nous disent ces jeunes femmes ? Comment poursuivre l'enquête, sachant leur méfiance ? On le voit, une étude qui vise à questionner la pratique religieuse et en première instance, la pratique religieuse des femmes musulmanes se heurte à l'hétéro-perception des enquêtées – une étude de cet ordre se heurte au fait que celles-ci *se sentent* fortement stigmatisées par la représentation négative de l'islam véhiculée dans de nombreux médias et dans l'opinion publique. C'est ce que les étudiantes nous ont immédiatement fait savoir. Il est à parier que le climat de confiance entre les étudiantes et l'enseignante Danièle Peto explique lui seul que cette méfiance ait pu être évoquée par le petit groupe d'étudiantes. On se serait, sinon, peut-être heurté sans autre forme de procès à un refus de la part des étudiantes de donner suite à l'enquête – tout en en ignorant les causes. Ce refus lui-même aurait pu avoir un effet « boule de neige » dans l'école défavorable à l'organisation d'entretiens.

Du coup, le point d'interrogation « Quel est l'impact des valeurs – religieuses – sur l'exercice du métier ? » est inévitablement piégeant. En effet, les jeunes femmes voient dans la question que pose l'enquête une suspicion à leur égard. Si on vient leur poser cette question, se disent-elles, c'est sans doute parce qu'on les suspecte de manquer d'esprit critique à cause de leur foi/pratique religieuse, c'est sans doute parce qu'on les suspecte aussi d'être des femmes soumises au regard masculin tout comme un certain discours hégémonique le laisse sous-entendre. Notre démarche, du même coup, devient paralysante. En voilà les effets sur les personnes sollicitées : voulons-nous prouver que les filles voilées représentent une menace pour le libre-examen, pour le sens critique, pour l'égalité des genres ? Il y a de fortes chances que le fait même de leur poser la question ressemble à une insulte car poser la question suppose que l'on n'est pas sûres du contraire (Kolly, 2014) ? Ce positionnement de notre part en tant que chercheuses ne conduit-il pas, enfin, à un autre risque et non des moindres : celui de sous-entendre que nous, enquêtrices, sommes du côté du bon modèle de « rationalité », de « féminité » pour saisir le tout aussi « bon » modèle d'assistant.e social.e ? Or, en sous-entendant ceci (à notre insu), on serait en train d'endosser une attitude normative voire moralisatrice qui du point de vue des jeunes femmes, mimerait et reproduirait en quelque sorte le discours dominant soupçonneux.

Pour surmonter cette impasse méthodologique – à savoir : induire de la méfiance et (avoir l'air de) prendre un point de vue ethnocentré – nous proposons de pluraliser les angles de description de la situation et, par conséquent, d'inclure le point de vue de ces actrices sur la situation étudiée. Ce faisant, nous objectera-t-on, épousons-nous la vision des personnes sur lesquelles on mène l'enquête ?

La proposition faite ici est loin d'être celle de convertir mécaniquement notre regard à celui qui se dégage des témoignages recueillis et de perdre, par ce geste, l'autonomie du chercheur. L'intérêt pour la vision de ces actrices s'arrête encore moins à une sorte de célébration d'une parole qui serait considérée comme authentique. En effet, à l'instar d'autres auteurs, nous pensons que « l'attention portée à ces discours et pratiques mineures ne revient pas à verser dans un populisme qui commanderait de quêter la parole authentique des minoritaires » (Jounin et al, 2008 : 12). La proposition est au contraire d'appuyer la problématisation sur un postulat théorico-méthodologique formulé par la sociologue Colette Guillaumin : celui des « effets théoriques de la colère des opprimées » (Guillaumin, 1981). Suivant ce postulat, il y a lieu de s'intéresser aux regards minoritaires (« colère des opprimées ») en tant qu'ils constituent un lieu de dévoilement de l'ordre social et des rapports de domination. En s'intéressant aux façons dont les acteur.trice.s vivent les multiples formes d'oppression, la présente étude propose d'aborder dans les pas d'un certain nombre de théoricien.ne.s critiques (Chassain et al., 2016 ; Guillaumin 1972, 1977, 1985 ; Juteau 1999 ; Jounin et al, 2008 ; Haraway, 1988 ; Hartsock, 1983 ; Collins, 1986 ; Smith, 1987 ; Spivak, 2009) non seulement la condition de minoritaire (laquelle est subie) mais aussi l'expérience active de minoritaire. Appréhender la question des minoritaires en termes d'expérience conduit à compléter une appréhension en termes de domination, de sorte à ce qu'on puisse sortir d'un postulat de passivité les concernant. Les conceptions incontournables de Foucault (2001 (1977)) et de Butler (2002, 2006) quant au rôle des rapports de pouvoir sur la constitution du sujet fournissent le point de départ de cette réflexion : si le sujet doit par définition se soumettre aux cadres de pouvoir normatifs, ces derniers constituent aussi la condition de possibilité de se subjectiver – *pour le sujet* – certes dans un mouvement d'appropriation des normes mais aussi de leur contestation. Faire l'expérience de la minoration, c'est donc avoir en mains les outils pour énoncer la domination. Dès lors, on s'intéressera aux façons dont nos actrices sont situées par ces formes d'oppression. Surtout : comment se saisissent-elles du discours hégémonique qui les stigmatise pour le discuter, le critiquer, y réagir ? Comment ces réactions aux assignations participent-elles enfin à la subjectivation minoritaire ?

Si l'on applique ce postulat à notre terrain à partir d'un dialogue à peine imaginaire au vu de la réaction que j'ai exposée, les enquêtées diraient sans doute à l'enquêteur : « Vous nous demandez d'évoquer les imbrications entre nos valeurs religieuses et notre identité d'assistante sociale ? Nous vous répondons que notre 'islamité' ne peut pas aujourd'hui exister autrement qu'en étant prédéfinie de manière négative et réductrice – comme notre déterminant ultime – dans l'espace discursif majoritaire. » L'objectif sera donc de tirer enseignement de ce que Nancy Harstock appelle encore l'avantage épistémique des dominés (Harstock, 1983), c'est-à-dire l'idée selon laquelle l'avantage de subir les inégalités est qu'il les fait voir.

Ces femmes font le constat d'être prisonnières de la racisation du religieux. On entend par racisation un « mode radicalisé de l'ethnicisation (qui) absolutise la différenciation selon l'origine, la culture et l'érige en catégorie immuable et définitive ; elle implique un principe

explicatif ultime (Guillaumin, 1977 ; De Rudder 1991, Fassin et Fassin, 2006) » (Jounin et al., 2008 : 12). La différenciation dont elles font l'objet sur base du critère de la religion serait absolutisée ; ce critère tendrait dès lors à devenir un principe explicatif ultime de leur être, de leur agir. Ce constat agit dans l'esprit de ces femmes comme un ressort de leur subjectivation. On va, dans ce travail, sonder plus avant ce ressort de subjectivation. Il s'agira tout d'abord de se demander dans quelle mesure l'ensemble des entretiens semi-directifs confirment l'hypothèse de ces étudiantes ? En quoi confirment-ils l'intériorisation par les étudiant.e.s musulman.e.s d'une inquiétude majoritaire quant à leur capacité à exercer les métiers du social (en tant que musulman.e.s,) ? A ce même sujet, qu'en est-il des témoignages des autres étudiant.e.s se disant non-musulman.e.s ? On va en effet s'intéresser, dans notre échantillon d'interviewé.e.s, à des jeunes gens ayant de toutes autres histoires familiales que les jeunes femmes dont il a été question jusqu'ici, jeunes gens qui côtoient ces dernières dans le cadre du cursus d'assistant social. Leurs discours va-t-il dans le sens de confirmer la suspicion d'incompétence « planant » à l'encontre de la figure de la professionnelle musulmane ? Ou, au contraire, dans le sens d'infirmer ce constat pour y voir des attitudes défensives parentes d'une certaine paranoïa ?

Ensuite, on se demandera si les jeunes interrogé.e.s se réfèrent toutefois à l'islam en rapport avec leur identité professionnelle. En quoi ? A l'inverse, se défendent-ils/elles d'articuler leur bagage religieux et leur engagement professionnel ? C'est ce que vise à éclaircir la conduite des entretiens. Encore une fois, il s'agit à travers la recherche d'élargir au-delà des seul.e.s jeunes musulman.e.s la portée de ces questions et d'impliquer dans la discussion sur les valeurs religieuses les autres profils étudiants (sur le plan de l'obédience religieuse et de l'histoire migratoire) ? Au nombre des valeurs dites décisives pour devenir assistant.e social.e, en puise-t-on dans les socialisations familiales – ici entendu l'éventuelle socialisation religieuse ? Qu'en est-il des chrétien.ne.s (mais aussi athées, agnostiques) qui sont invisibilisé.e.s, à l'inverse, par exemple, des jeunes femmes qui portent le foulard ? Comment le principe d'impartialité, de neutralité, dans le traitement des situations d'usagers s'articule-t-il avec les valeurs et principes – des uns et des autres ? C'est à partir de ces axes de problématisation que je mène ainsi l'ensemble des entretiens avec le groupe d'étudiant.e.s.

Je ferai deux remarques méthodologiques supplémentaires avant de décrire le corpus des interviewé.e.s. Premièrement : dans le présent corpus, il s'agit d'étudiant.e.s – quasi-majoritairement en 3ème année du cursus d'assistant social. Aussi celui-ci se rapporte dans une très large mesure aux seules représentations qu'ont les jeunes des métiers du social (dans leurs liens avec la variable religieuse). Les témoignages – l'ordre du dire – constituent le support d'enquête et non les (inter-)actions en situation. Deuxièmement : une remarque doit venir toutefois nuancer la précédente. Les expériences de stage connectent les discours juvéniles à leurs expériences d'ancrages concrets. Compte tenu de ces incursions dans le monde du travail, il y a lieu de ne pas tout à fait cantonner les témoignages à un ordre du dire désincarné. Plusieurs semaines sur le terrain incorporent les points de vue. Et d'ailleurs, pendant les entretiens, on rapporte régulièrement des récits de stage pour exemplifier les propos.

2/ PANEL

Panel en bref :

- Corpus d'environ 30/35 heures, 22 interviewé.e.s, entretiens qualitatifs, questions ouvertes à partir d'un canevas d'interview
- 20/22 femmes et 2/22 hommes
- 4/22 athées ou agnostiques
- 18/22 croyant.e.s et pratiquant.e.s : 9/22 musulmans (1 H/8 F) 9/22 catholiques (1 H/8F) – *noter que presque tous (17/22) ont une histoire (post-)migratoire et, donc, on compte un seul catholique belge sans histoire migratoire*
- 3/22 sans histoire migratoire
- 19/22 avec une histoire migratoire :

➔ dont 9/22 sont des descendants de migrants (dits « de 2ème & 3ème génération » < pays : Maroc + Congo)

➔dont 10/22 sont des migrants (6/22 ayant immigré enfants, 4/22 ayant immigré adultes), pays: Congo, Cameroun, Burundi, Equateur (*catholiques*) & Maroc, Mauritanie, Somalie, Algérie (*musulmans*) – *noter qu'il faut en déduire que deux personnes avec une histoire migratoire ne se disent pas croyantes et pratiquantes :en l'occurrence, une étudiante française et une étudiante belgo-espagnole.*

- 15/22 Belges (12/22 Belges avec une histoire migratoire)

2.1. Mode de constitution du panel : comment on en est arrivé là

A partir de la proposition d'enquête conjointement faite aux étudiant.e.s par Danièle Peto et moi-même lors d'un premier et puis d'un deuxième passage en classe, une liste de personnes intéressées à participer à un entretien s'est constituée. Notre première intervention dans le cadre du cours de D. Peto (intervention qui a eu lieu en février/mars 2015) a déjà été exposée – en particulier, j'ai détaillé les réactions d'un certain nombre de jeunes femmes musulmanes à la proposition de recherche.

Si ces réactions ont fourni une base d'élaboration théorique pour la problématisation, elles n'ont pas été suivies « à la trace ». Par la suite, je n'ai en effet plus consulté une à une leurs auteurs, les filles restées discuter. Les enjeux soulevés ont été actés lors de l'épisode lui-même et traités pour leur dimension heuristique. Mais il reste une part incontrôlable quant aux répercussions de la polémique dans le microcosme de l'école. Toujours est-il que l'épisode en question n'a pas paralysé la suite de l'enquête puisque la présentation du projet a donné le coup d'envoi à la réalisation de neuf entretiens échelonnés sur le deuxième quadrimestre de l'année scolaire (entre mars 2015 et juin 2015). J'ai alors organisé des entretiens en duo (l'enquêté.e et moi-même) ou en trio (un duo d'enquêté.e.s et moi-même) selon les préférences des personnes préalablement inscrites. Concrètement, j'ai pris contact téléphonique avec les candidats à l'entretien pour concrétiser les rendez-vous, la durée des entretiens s'élevant environ à deux heures (et parfois à près de trois heures en trio).

Dans la mesure où ces entretiens suivaient de quelques semaines seulement les attentats du 7 janvier 2015 perpétrés à Charlie Hebdo, toute une partie des discussions en entretien s'est presque inévitablement fixée sur cet objet. Les étudiants étaient bouleversés. La gestion par

l'école de l'après-Charlie (à savoir : la simple présence d'affichettes « Je-suis-Charlie ») mais surtout la gestion par les médias ambiants (médias classiques télévisuels et réseaux sociaux) posait énormément de questions à l'ensemble des interviewé.e.s. L'enjeu polémique cristallisé, du point de vue des étudiant.e.s interogé.e.s, autour de l'équation implicite liberté d'expression=Occidentaux *vs* dogmatisme religieux=musulmans – réfractaires au blasphème (dogmatisme générant en l'occurrence des actes de violence meurtrière) laissait nombre d'étudiants perplexes. On y reviendra.

Cet échantillon fait apparaître des profils variés à l'aune de la variable migratoire, à savoir : sur neuf personnes, sept d'entre elles ont une histoire liée à la migration soit celle de grands-parents dans le cadre de migrations de travail ou de migrations liées à des préoccupation de santé (Espagne, Maroc, Congo) soit celle des parents candidats au départ pour les mêmes raisons ou encore dans le cadre de demandes d'asile (Cameroun, Congo, Algérie, Somalie) – une partie des étudiant.e.s concerné.e.s par un départ parental sont né.e.s en Belgique (dits « de deuxième génération » - Maroc, Congo) tandis que les autres sont arrivé.e.s enfants ou adolescents (Cameroun, Congo, Algérie, Somalie).

Ces jeunes gens font partie de ce que les sociologues Stéphane Beaud et Florence Weber appellent un univers d'interconnaissance (Beaud et Weber, 1997) – un ressort-clé du terrain socio-ethnographique, c'est-à-dire qu'ils se réfèrent les uns aux autres, qu'ils prennent en exemple des situations vécues communes internes au microcosme scolaire avec des éclairages le cas échéant contrastés. *« Rania, c'est une voilée du genre très militante, elle fait toutes les manifs, elle parle très bien, c'est vrai qu'elle avance les arguments de façon très convaincante, vous devriez avoir un entretien avec elle »*, me dira par exemple Sophie lors d'une interview, une Belgo-espagnole très vive, à l'air enjoué et au regard pétillant. Elle ne sera pas étonnée de m'entendre dire que son conseil arrive trop tard : sa camarade était en effet la première inscrite sur les listes. Si la démarche d'enquête adoptée par D. Peto et moi-même correspond donc à une démarche qualitative classique par entretiens semi-directifs – nous ne prenons pas des notes d'observation, n'endossons pas le rôle d'observateur participant caractéristique de la relation d'enquête ethnographique, etc. – celle-ci est toutefois particulière en ce qu'elle se déroule sur un terrain circonscrit dans l'espace et le temps (et, donc, sur un terrain d'enquête – même s'il n'est dessiné qu'en creux). La relation de confiance induite par la durée longue d'immersion propre à l'observation participante est aussi assurée ici par le statut de professeur de D. Peto : *« Pour moi, c'est vraiment l'idéal de professeur, Madame P. »*, me dit une interviewée. Elle formule expressément une qualité relationnelle que l'ensemble des étudiant.e.s interrogé.e.s évoquent d'ailleurs.

Au terme de ces neuf entretiens, je fais de plus le constat d'un vif intérêt des jeunes gens – sept femmes et deux hommes – à s'impliquer dans les échanges. Quand Sarah me rejoint dans le local d'entretien à l'ISFSC, dans sa tenue sportive chic – cheveux châtains défaits, top léger et pantalon large aux tons clairs – elle dit d'entrée de jeu qu'une de ses amies l'a encouragée à me contacter : *« Elle m'a dit que c'était super intéressant et que je devais le faire. »* Au fil des discussions, j'observe progressivement que l'implication des interviewé.e.s se fait moins au nom de leur « je », en tant qu'individus isolés relatant des récits de vie, qu'au nom du groupe professionnel des assistant.e.s sociaux/sociales. Lors des interviews, ils/elles pensent et discutent, se sentent concerné.e.s au titre de futur.e.s professionnel.le.s. En effet, le cadre de la recherche s'étant greffé sur le cadre de formation de travailleur social, le contenu des entretiens renvoie à des préoccupations à la fois préalables à la recherche et devant lui survivre. Ces préoccupations sont d'une part préalables à la recherche parce qu'elles sont

brassées à travers les contenus d'enseignement entre enseignants et étudiants mais aussi par le truchement de débats informels estudiantins et de retours sur expérience de stage entre eux – autant d'interrogations qui ont lieu dans le microcosme de l'école. Ces préoccupations sont d'autre part destinées à survivre à la recherche au fil des trajectoires professionnelles des étudiant.e.s dès leur entrée sur le marché, ce dont les stages leur donnent déjà un avant goût. Bref, la recherche engage des thèmes qui habitent déjà les enquêtés en devenir-professionnel et qui les projettent dans leur avenir d'assistants sociaux/sociales.

C'est après la décision positive de financement de l'enquête par la Fondation Bernheim – donc, presque une année plus tard – qu'un deuxième passage en classe est organisé lors d'un cours de D. Peto fin janvier/début février 2016 et qu'une liste est proposée avec des dates d'entretien où peuvent s'inscrire les étudiant.e.s intéressé.e.s. On opte pour une formule de pré-inscription afin d'optimiser la participation. J'avais eu, malgré l'enthousiasme final des interviewé.e.s, beaucoup de difficultés à concrétiser les neuf premiers entretiens. Les nouvelles TIC (technologies de l'information et de la communication) sont alors un relais indispensable : je prends contact individuellement avec chaque personne, je relance par sms et mails interposés des rendez-vous annulés, etc. (sur base des coordonnées laissées par des candidat.e.s potentiel.le.s). Le groupe des sept entretiens suivants – entrainés par ce passage en classe – fait à nouveau apparaître une diversité de profils : à l'exception d'une interviewée qui n'a pas d'histoire migratoire, les six autres jeunes femmes ont toutes immigré soit avec leur famille, étant enfant (Burundi, Equateur, Mauritanie) – ce, dans le cadre d'une demande d'asile politique, d'une fonction diplomatique ou d'une migration de travail des parents soit seules dans un contexte de regroupement familial ou encore d'un visa étudiant. La plupart n'ont pas la nationalité belge (voir tableau ci-dessous). Face au constat d'une sous-représentation d'étudiant.e.s belges descendant.e.s de migrants dans l'ensemble des seize entretiens, qu'il s'agisse des parents ou des grands-parents (étudiant.e.s se disant communément eux-mêmes « de deuxième et de troisième génération » pour s'inscrire dans la filiation de leurs histoire et héritage familiaux), j'ai demandé à D. Peto si l'on pouvait refaire une annonce en classe en spécifiant ce défaut de représentation dans l'ensemble des personnes interviewées.

A partir de ce nouveau déclencheur, six autres étudiantes participent aux interviews. Cinq d'entre elles – hormis une Française venu étudier à Bruxelles – se racontent à l'aune de l'itinéraire migratoire de leurs grands-parents dans la cadre des conventions de travail belgo-marocaines des années 1960, s'auto-déclarent croyantes et pratiquantes musulmanes (à l'exception d'une étudiante, les autres portent des foulards de styles variés : « en pirate » ou noués à l'arrière, de couleurs vives ou au contraire sobres mais de taille toujours courte s'arrêtant au-dessus des épaules.)

En plus de ces vingt-deux personnes que j'ai rencontrées soit seules soit en duo – s'ils le désiraient, de sorte à accentuer la forme conversationnelle (ce qui répondit à l'attente d'une moitié du panel) – , D. Peto organise et réalise elle-même un groupe de six autres entretiens, cette fois, avec d'ancien.ne.s étudiant.e.s (dont cinq filles) avec qui ne se posera pas l'obstacle déontologique du rapport enseignant/élève. De façon délibérée, de plus, elle se concentre parmi les étudiant.e.s sortant.e.s de la haute école sur des profils de descendant.e.s de migrants de sorte à ce que les témoignages recueillis soient en plus grande adéquation avec les réflexions menées au sein de l'école autour des signes visibles religieux (et, en particulier, du foulard). Précisons tout de suite que le corpus précité de six entretiens est au centre d'une

analyse produite conjointement au présent rapport – et de manière complémentaire à celui-ci, par Danièle Peto en tant que directrice du pôle de recherche de l'ISFSC.

PANEL (nationalité, âge)		
ANNIE	Nationalité(s) : Belge	<25 N/C
VICTOR	Belge	23 ans
CAROLE	Belge	27 ans
SOPHIE	Belge & Espagnole	24 ans
LINA(F)	Belge & Maroc (3G)	22 ans
CHAIMA(F)	Belge & Maroc (3G)	22 ans
SARAH	Belge & Maroc (2G) + père algérien	24 ans
NADIA (F)	Belge & Maroc (3G) + grand-mère espagnole	28
MOUNIA	Belge & Maroc(3G)	<25 N/C
NACIRA (F)	Belge & Maroc (3G)	<25 N/C
ODA	Belge & Congo (3G)	24 ans
ERNESTINE	Belge & Congo (2G + ayant immigré enfant)	23 ans
ANGELA	Belge, ayant immigré adolescente (Cameroun)	27 ans
RANIA (F)	Belge & Algérie, ayant immigré enfant (Algérie)	24 ans
GLORIA	Burundi, ayant immigré enfant (demande de naturalisation belge)	24 ans
ZOULAIKHA	Mauritanie, ayant immigré enfant	25 ans
SAID	Belge & Somalie, ayant immigré enfant	<25 N/C
ROSANA	Equateur- ayant immigré enfant *régularisation en 2010	25 ans
ALICE	Française ayant immigré adulte	<25
CHRISTINA	Cameroun ayant immigré adulte	29
CECILE	Cameroun ayant immigré adulte	33
PATRICIA	Cameroun ayant immigré adulte	25

<table>
<tr><td colspan="2">PANEL[7] (22 interviewés)</td></tr>
<tr><td colspan="2">Jeunes belges sans histoire migratoire</td></tr>
<tr><td>Annie
• Age : < 25 N/C
• Année : 3ème AS
• Nationalité : belge
• Conviction : se dit agnostique
• Variable migratoire : néant
• Socialisation primaire : famille dite « de tradition catholique » mais non-pratiquante
• Lieu de vie : a grandi dans le Brabant wallon
• Scolarité : dans le général
• entrée immédiate dans le cursus AS</td><td>Annie vient d'une famille catholique vivant dans le Brabant, qu'elle qualifie de raciste. « Moi, j'ai été élevée dans un milieu limite raciste. Mon grand-père était comme ça, mon père fait tout comme son père, j'ai été baignée dans cette haine de l'étranger, de la différence. » C'est une jolie jeune femme dynamique, franche, directe, la voix teintée d'une pointe de révolte propre à l'adolescence (« Je crois qu'on est dans une société pourrie jusqu'à la moelle »), elle porte une tenue colorée féminine, a des cheveux longs blonds coiffés au naturel.</td></tr>
<tr><td>Victor
• 24 ans
• 3ème AS
• belge
• se dit croyant et inspiré par les valeurs religieuses
• pas d'histoire migratoire
• parents cadres culturels catholiques très pratiquants (fratrie de 8 enfants dont 7 adoptifs)
• a grandi à Bruxelles (« dans un quartier multiculturel », dit-il)
• scolarité dans le général et, puis, qualification (options :</td><td>Victor est un des deux seuls garçons que j'ai interviewés dans le cadre de cette recherche. Il est issu d'une famille très catholique bruxelloise de huit enfants dont sept adoptifs. Il est très souriant, jovial même, a un visage très expressif, des petits yeux vifs curieux. Il entame directement des études d'assistant social après son cursus dans l'enseignement secondaire. « Mes parents étaient super-méga-hyper chrétiens catholiques au début, la messe, c'était tous les dimanches, la prière tous les soirs. Au fur et à mesure, c'est clair que la chapelle est partie de la maison. Donc, les valeurs chrétiennes – le respect, le partage et l'amour – m'ont influencé. »</td></tr>
</table>

[7] Précisons quelques points techniques s'agissant du tableau. Tout d'abord, j'entends pas « croyant.e.s » et « pratiquant.e.s » le fait que les enquêté.e.s se soient auto-déclaré.e.s en tant que tel.le.s, cette affirmation faisant référence à leur foi et à l'importance accordée à la religion, à des pratiques considérées significatives même si elles sont – selon les interviewé.e.s – respectées avec plus ou moins d'assuidité : les cinq prières quotidiennes en islam/fréquentation de l'église dans le christianisme, le respect des prescrits (interdits alimentaires, interdit de la sexualité hors conjugalité, éducation religieuse des enfants comme projet, caractère sacré de la vie/anti-IVG, célébration des fêtes religieuses, etc.). Ensuite, les variables dans la colonne gauche du tableau sont les suivantes : âge, année d'étude, nationalité, conviction, variable migratoire, socialisation primaire, lieu de vie familiale, scolarité, itinéraire d'entrée en cursus d'assistant social. Il me faut encore ajouter plusieurs remarques : le (F) désigne que l'on est en présence de jeunes femmes portant le foulard ; l'expression « de 2ème, de 3ème génération » est utilisée malgré son caractère stigmatisant car elle est souvent mobilisée en entretien par les intéressé.e.s et parce qu'elle constitue de surcroît un indicateur de trajectoire migratoire familiale ; le fait qu'il n'y ait que deux garçons dans le panel reflète l'extrême féminisation de la section AS. Enfin, j'ai souhaité brosser dans la colonne de droite des esquisses de portraits « vivants », avec une certaine liberté, le but de ces descriptions – de type ethnographique – étant que le lecteur puisse s' « imprégner » un tant soit peut des personnalités étudiantes.

techniques sociales) • entrée immédiate cursus AS	
Carole • 27 ans • 3ème AS • belge • agnostique voire athée • pas d'histoire migratoire • famille non-croyante, éducation monoparentale, emploi ouvrier (secteur du nettoyage) • a grandi à Bruxelles • scolarité dans le professionnel (à cause d'une maladie des yeux) • entrée cursus AS après une année cursus infirmière	Carole affiche un air réservé, mature, très posé ; elle a des cheveux châtains mi- longs défaits lisses et un style vestimentaire androgyne sportif. Née à Bruxelles et élevée par sa mère seule (avec son frère), elle reçoit une éducation dans une famille qu'elle qualifie de pauvre, repliée sur elle-même et raciste (sans aucun contact avec les immigrés ou/et leurs enfants). Elle poursuit sa scolarité dans une école d'abord spécialisée puis professionnelle à cause d'une rare maladie des yeux non détectée comme telle et prise pour une mauvaise vue. Elle se dirige vers des études d'assistant social après avoir obtenu son CESS suite à une septième professionnelle.
Jeunes belges descendants de migrants européens (dits « de 3ème génération »)	
Sophie • 24 ans • 3ème AS (stage dans une Maison de jeunes à Molenbeek) • belge & espagnole • agnostique • histoire migratoire des grands-parents maternels (Espagne), migration de travail ouvrier dans les années 1960 • famille de tradition catholique, imprégnation mais absence de pratique religieuse • a grandi à Bruxelles • scolarité dans le général, puis, technique de qualification (option : animation sportive) • entrée immédiate cursus AS	Belgo-Espagnole (mère espagnole ayant migré à 2 ans avec ses parents), Sophie grandit au sein d'une famille *« qui se dit catholique mais … à part les grandes occasions, je les ai jamais vus à l'église. »* Son stage s'est déroulée dans une Maison de jeunes à Molenbeek, explique-t-elle, où elle doit se faire sa place. *« Ben, j'ai du faire ma place puisque je ''risque de rien comprendre' (du point de vue du public des garçons) avec ma tête de pure belge. Du coup 'attention, c'est la petite Flamande' justement. Mais, dès que je disais que j'étais à moitié espagnole : 'Ah là, ça va'. Comme ils passent tous par l'Espagne pour aller au Maroc : 'Ah ça va, elle est Espagnole alors on peut sympathiser' .»*
Jeunes belges descendants de migrants non-européens (dits « de 2ème et 3ème génération »)	
Lina (F) • 22 ans • 2ème AS (stage dans une Maison de jeunes à Molenbeek) • belge & marocaine • se déclare musulmane *« mais pas supermusulmane »*, porte un foulard islamique sobre • histoire migratoire des grands-	Lina a beaucoup d'humour. Tonique, drôle, elle sourit tout le temps, visage rond, entouré d'un sobre foulard. Elle a toujours rêvé d'étudier la psychologie mais, ce rêve n'a pas résisté au réel, les cours de sciences dures l'ayant dégoûtée. Arriver dans le monde de la haute école n'est pas aisé au début, il lui semble retourner à l'école secondaire, surtout après l'expérience de l'université. Ses grands-parents ont immigré en Belgique, ses parents y

parents (Maroc), migration de travail + regroupement familial • socialisation primaire qu'elle dit musulmane, père engagé dans du travail ouvrier et mère au foyer • a grandi à Bruxelles • scolarité dans le général • réorientation en cursus AS après échec en psychologie	sont nés. Le choix de l'ISFSC est directement lié à l'autorisation du foulard. Les débats religieux l'exaspèrent, elle regrette l'hypocrisie des débats, c'est-à-dire qu'on oscille entre idéalisation du religieux (surtout en présence des non-musulmans) et besoin d'auto-justification entre musulmans.
Chaima (F) • 21 ans • 3ème AS (stages dans une maison médicale + stage dans une maison de quartier alpha/ED à Molenbeek) • belge & marocaine • se dit croyante et pratiquante, dit s'abreuver à des sources de savoir variées (mosquée, livres, conférences, etc.) • histoire migratoire des grands-parents (Maroc), migration de travail + regroupement familial • dit être tributaire d'une « culture musulmane », mère au foyer, père ouvrier (décédé) • a grandi à Bruxelles • scolarité dans le général • entrée immédiate cursus AS	La jeune femme porte un bonnet. D'entrée de jeu, le jour de l'entretien (peu après les attentats du 22/3 à Bruxelles), elle dit préférer sortir avec le bonnet plutôt que le foulard, pour éviter les regards assassins dans les métros. Très bavarde, son flot ininterrompu de paroles suit des chemins de traverse rendant l'écoute parfois difficile. A la fin de l'entretien, Chaïma me dit d'un air naturel que valeurs du travail social et valeurs religieuses se superposent. Pour l'illustrer, elle évoque les *hassanat*, les bons points qu'on recevrait de Dieu en échange des bonnes actions exercées. C'est de sa mère qu'elle reçoit une éducation religieuse favorisant l'aide gratuite et désintéressée.
Sarah • 24 ans • 3ème AS • belge & marocaine • se dit musulmane et peu/pas assez pratiquante • histoire migratoire des parents (Algérie, Maroc) • père « appelé à travailler en Belgique », mère couturière, famille véhiculant un islam qu'elle dira généreux • a grandi à Bruxelles • scolarité en général, puis, technique de qualification • entrée immédiate cursus AS	Sarah est née à Bruxelles, originaire du Maroc – son père, algérien, a lui-même immigré au Maroc avant de rejoindre la Belgique. La jeune femme qualifie le contexte familial dans lequel elle grandit d'ouvert en soulignant que l'islam est l'idéal de ses parents. Elle porte de longs cheveux châtains clairs défaits et légèrement ondulés, a des yeux noisettes, une peau claire et l'allure élancée tonique et mince. Le jour de l'entretien, elle porte un top clair et un pantalon confortable. C'est après des études secondaires dans l'option techniques sociales (filière technique de qualification) qu'elle commence des études d'assistante sociale.
Nadia (F) • 28 ans • 2ème AS • belge & marocaine	Le foulard coloré noué en pirate, parlant avec vivacité et énergie, la jeune Nadia est habillée élégamment – pantalon foncé, tunique à motifs. Nadia a un parcours

• « fière d'être musulmane », pas assez pratiquante à son goût, porte un voile en pirate, noué à l'arrière • histoire migratoire des grands-parents (Maroc-Espagne) – migration de travail et regroupement familial • père et mère employés polyvalents, Nadia a elle-même 4 enfants « de deux pères différents sans être mariée » • a grandi « à Molenbeek », précise-t-elle • scolarité : général jusqu'en 4ème année secondaire, puis, professionnel, pas de CESS, test d'admission pour le cursus AS	personnel escarpé, explique-t-elle, qui lui a fait interrompre puis reprendre des études. Sa scolarité est en effet suspendue avant l'obtention du CESS par sa grossesse. Mais sa vie de couple est faite de complications soldées par une rupture. Ultérieurement, elle rencontre un homme avec qui elle refait sa vie – elle aura deux enfants – c'est seulement lorsqu'elle regagne une certaine stabilité qu'elle s'inscrit à l'examen d'entrée du cursus d'AS. *« J'ai donc passé les examens – que j'ai très bien réussis – pour rentrer à l'école et, donc, l'année dernière, j'ai fait ma première. »* Bruxelloise, elle grandit à Molenbeek. Sa grand-mère est espagnole – dans son pays d'origine, elle exerce comme sage-femme, son grand-père marocain arrive en Belgique dans le cadre de l'immigration de travail. *« Puis, ma mère est née, puis mon oncle. Ils ont pas terminé l'école, ils ont été jusqu'à leur 12 ans. Sur cinq enfants (et deux de mes oncles sont nés de tuberculose pendant l'enfance), les trois plus jeunes ont fait des études*
Mounia • < 25 ans N/C • 3ème AS (stage avec sans-abris + alpha/FLE) • belge & marocaine • se présente comme croyante, ajoute vouloir être à l'avenir une meilleure pratiquante • histoire migratoire des grands-parents (Maroc), migration de travail + regroupement familial • dit avoir baigné dans des codes musulmans en famille • a grandi à Bruxelles, Anderlecht • scolarité en technique de qualification à partir de la 4ème année • réorientation en cursus AS après abandon d'un cursus en sociologie	Jeune femme au look d'adolescente, lunettes et cheveux clairs attachés en queue de cheval, est née à Bruxelles (à Anderlecht – *« Je sors du métro Saint-Guidon, on voit régulièrement la police, c'est habituel. D'autant plus que j'habite près du stade foot, donc, là, c'est encore plus habituel. C'est fois, c'est embêtant parce qu'on aime bien être tranquille. Sinon, en gros, c'est calme, j'aime bien*). Ses parents ont migré du Maroc – son père migre enfant avec son propre père (et, donc, le grand-père de Mounia venu travailler en Belgique). Intègre une quatrième en TQ (option techniques sociales), tente une année à l'université (en sociologie), puis, se redirige vers le cursus d'AS (après avoir renoncé au journalisme car, dit-elle, la pratique journalistique la déçoit. *« Quand je vois des choses au journal télévisé déformées ou cadrées d'une certaine façon. J'ai été déçue de ça, qu'on puisse manier la réalité comme on veut. »*) L'étudiante dit devoir *« sa culture religieuse à ses parents ».*
Nacira (F) • < 25 ans N/C • 3ème AS • belge & marocaine • se dit croyante et pratiquante, l'islam nourrit sa spiritualité • histoire migratoire des grands-parents (Maroc), migration de travail + regroupement familial • dit avoir connu une socialisation primaire musulmane • a grandi dans le croissant pauvre	Arborant un foulard sobre, Nacira est une jeune femme d'une petite vingtaine d'années, posée, calme. Son lieu de stage, une maison de jeunes où les filles de parcours similaire au sien en termes d'histoire migratoire. *« C'est très compliqué de garder une posture professionnelle avec des filles d'origine maghrébine, comme moi, qui venaient me parler de leurs soucis. Franchement, si j'étais une blonde totalement étrangère pour elles, elles ne seraient pas venues se confier aussi facilement, aussi spontanément. Peut-être qu'à ce moment-là, j'aurais pu garder une posture professionnelle, leur trouver des*

bruxellois • scolarité en général • entrée immédiate en cursus AS	*petites pistes de solution comme on nous apprend ici à l'école. »*
Oda • 24 ans • 3ème AS • belge • se dit croyante et peu pratiquante • histoire migratoire de la grand-mère et de la mère, père métisse (Congo) mère congolaise immigré pour des raisons de santé +père métisse né en Belgique (< grand-père paternel belge, grand-mère paternel congolaise) • famille chrétienne catholique (*« tous à fond dedans »*), père décédé, mère au foyer • a grandi à Bruxelles • scolarité en Technique de transition (techniques sociales et éducatives) • entrée immédiate cursus AS	A la fin de l'école secondaire (les deux dernières années), elle baigne dans un milieu masculin maghrébin – dit-elle – ce qui la pousse à intérioriser nombre de leurs codes (« *j'avoue qu'avec tous ces jeunes de quartier, je me suis beaucoup endurcie en fait »*) et, cela, alors qu'elle venait d'une école huppée de Bruxelles. Si elle est d'abord choquée que ces élèves répondent à l'enseignant en classe, elle finit par s'habituer au bout d'un an et par voir ce groupe comme une nouvelle petite famille au vu des liens de solidarité qui les lie. *« J'ai été dans une école à Forest à partir de la cinquième secondaire où... la plupart des étudiants étaient maghrébins. Et comme je restais beaucoup avec les garçons, du coup, j'ai eu beaucoup de leurs mots. C'est rentré petit à petit. Quand ils parlent maintenant, y a plein de mots en arabe que j'arrive à comprendre tellement que je suis resté avec eux. Auparavant j'étais au Collège Saint Pierre de Jette où c'était très blanc. Et où je n'avais jamais entendu parler l'arabe dans la cour. »*
Ernestine • 23 ans • 3ème AS (Stage dans une association LGBT) • belge & congolaise • se dit croyante, *« pas pratiquante à fond mais… »* • histoire migratoire de sa grand-mère et, puis, de sa mère (Congo) avec qui elle arrive âgée de 5 ans + statut de réfugiés politiques, père belge • famille chrétienne catholique (« on allait à la messe tous les dimanches ») • a grandi en province • Qualification en tant qu'aide-familiale (7ème professionnelle) + en exercice dans un maison de repos *« créée par des sœurs, je les emmène à la messe, je discute avec elles, je les remets au lit, enfin, il y a ce contact ».* • entrée immédiate cursus AS	Grandi à Huy, arrivée à Bruxelles au moment de l'entrée en cursus AS. Croyante, pratiquante (*« à Huy, on allait à l'église tous les dimanches ... c'est quelque chose dans quoi j'ai baigné, enfin, je suis catholique moi-même, pas spécialement pratiquante à fond mais j'ai la foi »*), elle découvre à Bruxelles un environnement culturellement hétérogène. *« Il faut savoir qu'a Huy il n'y a pas de… enfin, c'est pas aussi multiculturel : y a pas de filles voilées un peu partout, y a pas de Noirs un peu partout. Enfin, y en a mais j'ai l'impression que c'est plus caché. En fait, c'est plus tabou. C'est ce que je ressens en tout cas et c'est vrai que quand je suis arrivé à Bruxelles, je me suis dit 'Ah ben, enfin, un petit peu de couleur ! »*
Jeunes belges ou non-belges immigrés pendant l'enfance ou l'adolescence	

Angela • 27 ans • 3ème AS • belge (Cameroun) • se dit croyante, autant que possible pratiquante • a grandi au Cameroun jusqu'à la pré-adolescence, a immigré à 11 ans • famille chrétienne catholique, parents employés de niveau secondaire • scolarité en technique de qualification • réorientation en cursus AS après échec en psychologie	Angela – mère d'un garçon de cinq ans – a immigré à 11 ans depuis le Cameroun. Scolarisé à Anderlecht en secondaires, elle entame des études en psychologie avec beaucoup d'intérêt mais, après une expérience d'échecs répétés, se réoriente vers le cursus d'assistant social. Elle se dit très croyante, ce qui induit un sentiment d'étrangeté chez elle dans une Europe qu'elle perçoit comme très sécularisée. *« Le fait qu'il n'y ait plus vraiment de pratiquants en Europe fait que, voilà, pour eux, la foi, c'est comme si on venait d'une autre Planète. C'est très tabou, la croyance. »* Attachée doublement à sa religion et à son africanité, la jeune femme dit s'organiser plutôt en communauté même si elle a des amis de toutes appartenances.
Rania (F) • 24 ans • 3ème AS • belge & algérienne • se dit croyante et attachée à la pratique religieuse • migré à 13 ans, histoire migratoire de la mère, puis, regroupement familial (Algérie) • socialisation non-religieuse, parents employés cadres • a grandi à Bruxelles • scolarité dans le général • réorientation en cursus AS après échec en droit	Rania est une femme très vive d'esprit, coquette, arborant un foulard sophistiqué à plusieurs épaisseurs aux coloris multiples, Rania grandit dans une famille algérienne – peu religieuse – immigrée en Belgique alors qu'elle est adolescente. *« Honnêtement, mes parents sont pas religieux du tout, ma mère ne porte pas le foulard, déjà, ça, les gens sont étonnés quand ils entendent ça. »* Après avoir échoué une année de droit, elle décide de se réorienter vers le cursus d'AS.
Gloria • 25 ans • 3ème AS • burundi (demande de naturalisation belge) • se dit croyante et pas assez pratiquante, *« en pause de pratication »* • migré à 8 ans, père ambassadeur (Burundi) • famille chrétienne catholique, parents universitaires • a grandi en internat, scolarité bruxelloise à partir de la 5ème année secondaire • scolarité en technique de qualification (comptabilité) • entrée immédiate cursus AS	Originaire du Burundi, Gloria a un style très sportif, toujours en train de rire. Son parcours d'immigration l'amène à Bruxelles en 1991 alors qu'elle a huit ans, son père étant ambassadeur durant quatre ans ; puis, elle poursuit sa scolarité à l'internat en province avant de reprendre à partir de la cinquième année en technique de qualification option comptabilité à Bruxelles. *« Mon père était ambassadeur ici et euh…pendant quatre ans, après, y a eu des changements, enfin, la situation familiale, on nous a mis à l'internat, tout ça c'est compliqué. Et ma cinquième, comme je l'ai raté, je suis revenue à Bruxelles, comptabilité pendant deux ans (jusqu'au CESS), puis je me suis lancée dans le social. »*
Zoulaikha	

• 25 ans • 3ème AS • mauritanienne • se dit croyante, aime partager les rites religieux (ramadan, cinq prières quotidiennes, etc.) avec les autres membres de la famille • migré à 11 ans, histoire migratoire du père pour le travail + regroupement familial (Mauritanie) • socialisation musulmane • a grandi à Bruxelles • scolarité dans le professionnel • entrée cursus AS après une 7ème année professionnelle	C'est à l'âge de onze ans que la jeune femme arrive de Mauritanie avec sa maman pour rejoindre son père installé en Belgique. *« Mon père était déjà ici, nous sommes arrivés par regroupement familial. »* Avant ses neuf ans, elle ne connaît pas son père. Immigrer, ce n'était pas son choix. *« Quand on me l'a appris, je revenais de l'école, toute contente, comme d'habitude. Et ma mère m'apprend qu'on va aller en Europe. Et je lui dis : 'C'est où ça l'Europe ? Qu'est-ce qu'on va faire là ? – Ben, on va rejoindre ton père. – Mais pourquoi on doit partir ? Pourquoi c'est pas lui qui vient ? Moi, je ne veux pas partir !' »*
Saïd • <25 ans N/C • belge • se dit croyant et pratiquant, fréquente la mosquée régulièrement • migré à 8 ans, histoire migratoire de la mère (Somalie) Djibouti-Yemen, pour des motifs sanitaires • socialisation primaire sous autorité de sa seule mère, statut d'allocataire du CPAS, imprégnation par la *« culture musulmane »* • a grandi à Bruxelles • scolarité dans le général • entrée immédiate cursus AS	Saïd est un garçon élégant, discret, réservé. Il a grandi à Bruxelles, avec une scolarité en filière générale option sciences sociales – à Saint-Gilles, puis, Forest (*« à Saint-Gilles, on est avec des marocains, des Africains, des Djiboutiens. A Forest, on est avec des Marocains, des Africains, des Djiboutiens, c'est la même chose, quoi, on est toujours entre nous ! »)* . Il rêve d'étudier les sciences politiques mais suite à un entretien avec une médiatrice scolaire, il s'oriente vers un cursus d'AS (*« J'ai rencontré une médiatrice scolaire qui m'a dit : 'écoute, ça ne va pas, tu ne vas pas faire science po, il n'y a pas de débouchés, moi, je te vois plus comme AS' Je me suis dit :'Pourquoi pas ?' »*). D'origine djiboutienne et yéménite – né en Somalie, sa mère vient s'installer en Belgique alors qu'il a 8 ans *« pour des raisons de sécurité et puis pour des raisons d'éducation. Etant jeune, je parlais beaucoup avec des assistants sociaux parce que ma mère bénéficiait d'une aide au CPAS de Saint-Gilles. Et aujourd'hui, ça me fait sourire. Les gens qui l'ont aidée hier, moi, d'origine immigrée, je vais les rejoindre aujourd'hui et à mon tour d'aider d'autres. C'est ça qui me fait sourire. »*
Rosana • 25 ans • 3ème AS • Equatorienne • se dit croyante, regrette les rites du Sud plus joyeux • migré à 12 ans, histoire migratoire des parents (Equateur), régularisation en 2010 • famille chrétienne catholique,	C'est à la pré-adolescence que la jeune femme arrive en Belgique (à l'école secondaire), sa famille étant originaire d'Equateur. Elle est alors scolarisée dans une école bruxelloise du croissant pauvre. *« Moi, je viens d'une petite ville. C'est un choc de ne plus voir la mer, les rivières, les palmiers. Et le froid qu'il faisait. Je pense qu'on était au printemps, il faisait 23/24° et moi, j'étais avec ma grosse écharpe. »* Ce qui la choque aussi, c'est le contraste en termes de fonctionnement scolaire entre là-bas et ici : *« Les écoles en Equateur sont très strictes,*

métiers ouvriers • a grandi à Bruxelles • scolarité dans le général • réorientation AS après échec en psychologie	*uniformes, tout est carré ; là, je suis rentrée, les gens fumaient, des bagarres par ci, par là. Je me suis dit : 'Je suis à la foire ici. Si c'est ça une école en Europe, c'est bien parti. »*
Adultes immigrés récemment européens et non-européens (depuis 3 à 8 ans)	
Alice • 23 ans • 2ème AS • française • athée • éducation dans un certain rejet du catholicisme, la religion de socialisation primaire • a grandi en France, père ébéniste & mère institutrice décrits comme *« soixante-huitards »* • scolarité dans l'artistique • nouvelles études d'AS après études de reliure de livres	Alice est française. Elle a fait des études de reliure de livres avant de recommencer un parcours étudiant dans le social sous bonne influence, dit-elle, de son frère éducateur spécialisé. Elle migre de France 3 ans avant que je l'interviewe. Ses parents se sont détachés de la culture catholique de ses grands-parents. *« Ils ont un peu rejeté ça en bloc. Ils ont rejeté tout : les valeurs capitalistes, la religion. Ils sont devenus plutôt altermondialistes, on va dire. Ils ont beaucoup lutté contre leur éducation à eux-mêmes. Du coup, je n'ai aucune éducation religieuse, je ne sais pas du tout comment ça marche, je ne sais même pas bien pourquoi ils ont rejeté la religion, je crois que c'était plus le système, l'Eglise, le Pape, le modèle familial, c'est là, je crois, le rejet. »*
Christina • 28 ans • 3ème AS • camerounaise • se dit croyante, pratiquante : *(« l'homélie du dimanche au cours de la semaine, on veut l'appliquer, quand on lit un passage dans la bible, ben, on essaye de mettre ça en œuvre »)* • famille catholique, éducation chrétienne, parents à la pension, Christina immigre à 25 ans avec un visa étudiant (réseau familial à Bruxelles) • a grandi au Cameroun • scolarité dans l'enseignement supérieur au Cameroun : droit • découverte cursus AS après avoir entamé et abandonné un Master droit à l'ULB	Christina est une jeune femme quasi-trentenaire, pétillante, à la fois réservée et charismatique ; longues tresses africaines, lunettes élégantes, vêtements stricts et gais à la fois, veston et pantalon avec pointes de couleurs vives. Originaire du Cameroun, ayant grandi dans une éducation chrétienne, immigrée en Belgique depuis cinq années à travers un visa étudiant. Après des études de droit dans son pays d'origine, elle a d'abord pour projet de poursuivre le droit à l'ULB. Mais la découverte du cursus d'AS la motive à se réorienter pour joindre le social et le droit. C'est la présence d'une partie de la famille camerounaise en Belgique qui explique le choix de Bruxelles comme destination.
Cécile • 33 ans • 3ème AS • camerounaise • émigration adulte, regroupement familial • se dit croyante et pratiquante tout en soulignant le besoin de	Cécile est originaire du Cameroun et a émigré en Belgique cinq ans avant l'entretien dans le cadre d'un regroupement familial, venue rejoindre son mari avec leur petit garçon Elle est institutrice de formation. Connaissant des problèmes d'équivalence de diplôme, elle est confrontée à une déqualification sur le marché bruxellois, ce qui la pousse à entreprendre des étudiants d'AS qu'elle

distinguer les sphères privé/professionnel • a grandi au Cameroun • institutrice de formation • problème d'équivalence, déqualification sur le marché à l'origine de l'engagement dans le cursus AS.	finit par adorer. Chrétienne pratiquante, Cécile a beaucoup d'allure avec sa stature droite, son tempérament fortement généreux transparaissant dans sa voix simultanément ferme et douce, sa vision militante revendiquée du travail social.
Patricia • 31 ans • 3ème AS • camerounaise • migré à 24 ans, cadre d'une demande d'asile • se dit croyante et pratiquante, spiritualité d'inspiration divine • socialisation chrétienne dans un contexte d'éclatement familial N/C • a grandi au Cameroun • problème d'équivalence, entrée sur dossier dans le cursus d'AS	Patricia dégage un charisme certain sur fond d'inspiration spirituelle : elle se réfère souvent à Dieu en évoquant son parcours d'immigration. Arrivée en Belgique en 2008, à 24 ans, elle a eu un BTS en commerce extérieur au Cameroun. *« J'ai atterri d'abord à Charleroi, avec des conditions très difficiles, la plus grande difficulté étant de n'avoir personne pour m'informer. L'assistante sociale m'a fait comprendre que AS, c'était un métier pour les étrangers… les plus, je veux dire, c'est un métier abordable, quoi. Et puis, pour faire des études, nous, la mentalité africaine, c'est qu'on puisse trouver un bon travail. Etant donné que je ne savais pas trop quoi faire, ben, je suis de religion chrétienne, j'ai dit 'voilà Seigneur y a telle et telle école, montre-moi l'école où tu voudrais que j'aille'. »*

2. 2. De quoi l'échantillon est-il le nom ?

On peut se poser la question de la « représentativité »[8] de cet échantillon de personnes désireuses de participer aux entretiens. J'entends par là : reflète-t-il la population étudiante de l'école ISFSC ? Et par extension : les autres hautes écoles qui proposent le cursus d'assistant social à Bruxelles ? Voire même : peut-on se poser cette même question à l'aune de la composition de la population dans la région de Bruxelles-Capitale ?

Il n'y a en réalité pas de possibilité de mesurer la « représentativité » de ce groupe d'étudiant.e.s – en l'absence de statistiques ethniques en Belgique francophone (Rea et Jacobs, 2008) et à défaut de données quantitatives sur les affiliations religieuses dans les statistiques nationales (Dassetto, 1997 ; Torrekens, 2007). S'il y a des études basées sur des supputations, il n'existe pas de données identifiant la proportion de croyant.e.s (musulman.e.s, chrétien.ne.s, catholiques ou protestants ou encore d'autres obédiences) dans la capitale et, encore moins, au sein des populations étudiantes de l'enseignement supérieur. Pour ces dernières, même la composition de la population en termes de nationalité n'est souvent pas disponible[9]. Ce type d'enquête qualitative sur la subjectivation croyante – dans ses liens avec l'histoire familiale migratoire ancienne et récente – s'avère donc tout à fait salutaire.

[8] Pour rappel, le panel s'est constitué *uniquement* à partir de l'intérêt témoigné par les étudiant.e.s à participer à l'enquête. J'interroge donc ici la « représentativité » au sens où je me pose la question de savoir si la très forte proportion d'étudiant.e.s croyant.e.s/pratiquant.e.s ainsi que celle d'histoires migratoires trouvent un écho par ailleurs (dans d'autres Hautes Ecoles, par exemple).

[9] La variable de la nationalité ne permet cependant pas de savoir si l'on est en présence d'une histoire migratoire plus ancienne, par exemple, de grands-parents – les données touchant ceux/celles « né.e.s de parents étrangers »

Ces observations gagneraient d'ailleurs à avoir une fonction de relais en dehors de l'impact circonstancié pour un terrain privilégié (ici, l'ISFSC). Une anecdote vécue lors de lors de la demi-journée de clôture de cette recherche – qui rendait nos résultats à un public d'étudiant.e.s, de formateur/trice.s et de professionnels du secteur social dans les locaux de l'ISFSC[10] – témoigne de l'utilité de relayer un tel travail qualitatif. A fin de nos exposés, une enseignante s'avance en effet de façon enthousiaste vers D. Peto et moi : *« C'est fou, je me disais en regardant le tableau récapitulatif du panel, que c'était pareil chez nous. »* Ces résultats sur la composition de l'échantillon constituent-ils un indicateur pour d'autres établissements d'enseignement supérieur qui forment les travailleur.e.s du social ? Font-ils face à des compositions similaires ? Se posent-ils les mêmes questions ? Notent-ils une sous-représentation des Belges sans histoire migratoire dans la formation des métiers du social et, donc, anticipent-ils une pareille sous-représentation dans le futur paysage bruxellois de l'aide ? Notent-ils, comme c'est le cas dans notre panel, la surreprésentation des profils (post)migratoires (tout en observant que certains groupes en sont exclus, tels que les descendant.e.s de migrants turcs ou encore les migrants des pays de l'Est) ? Notent-ils – c'est là une observation majeure – une surreprésentation des croyant.e.s et des pratiquant.e.s parmi les professionnel.le.s de demain ?

Ce qu'on peut en revanche relever, c'est le fait que le présent panel reflète et entre en écho, d'une part, avec les mutations contemporaines des phénomènes migratoires – tel que l'objective la sociologie des migrations et, d'autre part, avec la dualisation du marché socio-scolaire typique de la ville de Bruxelles. En effet, la composition de l'échantillon d'étudiant.e.s est représentative de la progressive complexification des réalités et profils migratoires en Europe (de Withold, 2013) : féminisation des migrations et mobilité genrée (Morokvasic, 2010 ; Devi, 2010), augmentation des profils qualifiés et déqualification corollaire sur les marchés du pays d'arrivée, cohabitation de statuts et temporalités migratoires divers (nationaux, étrangers, naturalisés, immigrés arrivés enfants ou adultes, descendants d'immigrés), passage d'un statut à l'autre au cours d'une trajectoire de vie (du visa à la régularisation, par exemple), caractère transnational des identités et multi-loyautés médiés par les TIC – technologies de l'information et de la communication (Nedelcu, 2010 ; Appadurai, 1996, Beck, 2006, 2007).

> *« Au niveau famille, on voit vraiment des transformations. Même au niveau de la famille nucléaire. Ma maman qui travaillait pas, elle travaille à temps plein ici. Mon père travaille aussi. Mais avant, il ne mettait même pas une cuillère à laver et, maintenant, il fait à manger ! »* (Rosana)

> *« Quand on me l'a appris, je revenais de l'école, toute contente, comme d'habitude. Et ma mère m'apprend qu'on va aller en Europe. Et je lui dis : 'C'est où ça l'Europe ? Qu'est-ce qu'on va faire là ? – Ben, on va rejoindre ton père. – Mais pourquoi on doit partir ? Pourquoi c'est pas lui qui vient ? Moi, je ne veux pas partir !' »* (Zoulaikha)

ou/et engagé.e.s dans des procédures de naturalisation. Notez que les nationalités que l'on retrouve dans le panel n'entrent pas dans les dix les plus représentées à Bruxelles – à l'exception du Maroc et de la France (source : IBSA, fiche « Nationalité », 10/2016).

[10] La demi-journée d'étude intitulée « Valeurs et travail social en contexte multiculturel » a été organisée conjointement par l'ISFSC et l'USL-B et s'est déroulée dans la Haute Ecole le 26/1/2017.

> *« L'assistante sociale m'a fait comprendre que AS, c'était un métier pour les étrangers… le plus… je veux dire, c'est un métier abordable, quoi. Et puis, pour faire des études, nous, la mentalité africaine, c'est qu'on puisse trouver un bon travail. »* (Patricia)

> *Ernestine : « Moi, je suis sur pas mal de sites Afro. Les filles en parlent pas mal (un livre sur l'afro-féminisme), donc, je me suis dit : 'Tiens, je vais l'acheter aussi.' MK : « Elles disent quoi ? » Ernestine : « C'est un bouquin génial, les filles, faut vraiment se révolter, lutter pour votre indépendance, machin… par exemple, sur les sites ou les groupes que je suis, elles sont forts là-dedans quoi : 'Oui, faut lutter contre les stéréotypes de la petite occidentale, na na na, ou des Noires qui se défrisent les cheveux. »*

Par ailleurs, une forte proportion des étudiant.e.s qui se sont livré.e.s à un entretien dans le cadre de cette enquête sont des non-héritiers au sens de Bourdieu, les parents n'étant pas pourvus d'un capital-diplôme du supérieur et eux-mêmes ayant fait l'expérience d'un itinéraire scolaire non-dominant soit qu'ils/elles aient été relégué.e.s vers des filières techniques ou professionnelles de l'enseignement ou soit qu'ils/elles aient échoué ou encore abandonné de gré en cours de route un cursus universitaire qui se serait avéré non conforme aux attentes initiales. Témoigne de ce modèle atypique de parcours scolaire l'âge des étudiant.e.s. La plupart ont entre 22 et 25 ans (17/22)[11], ce qui traduit un retard scolaire – quant aux autres (entre 27 et 33 ans), il s'agit (à l'exception d'une seule) de femmes ayant migré à l'âge adulte et/ou ayant des charges parentales.

> *« Je ne savais pas que l'école dans laquelle j'étais, c'était une école poubelle, quoi. Moi, j'aimais bien mon école. Et elle fonctionnait avec les moyens qu'elle avait, c'est tout. »* (Carole)

> *« Les écoles en Equateur sont très strictes, uniformes, tout est carré ; là, je suis rentrée, les gens fumaient, des bagarres par ci, par là. Je me suis dit : 'Je suis à la foire ici. Si c'est ça une école en Europe, c'est bien parti. »* (Rosana)

Quasi tous ces (mêmes) étudiants réussissent *in fine* leurs études et, comme on s'en est aperçu après la période d'enquête (lors de la demi-journée de clôture) : ils ont un poste dans le secteur social. C'est sûrement là – cela mérite d'être souligné – une spécificité de Bruxelles que de voir ses Hautes Ecoles jouer un rôle de tampon et, par conséquent, de mobilité scolaire compensatoire pour des parcours cherchant tant bien que mal à se frayer un chemin dans le paysage escarpé de l'enseignement secondaire vers l'enseignement supérieur. Ce paysage bruxellois est celui de la dualisation et de l'ethno-stratification du marché scolaire (Verhoeven et al., 2007 ; Jacobs et al., 2007 ; Jacobs et Rea, 2007 ; Rea et al., 2009 ; Sacco et al., 2016), un paysage au sein duquel les liens entre jeunes se construisent avec force sur des bases identitaires – en référence tant au local (commune, quartier) qu'à l'origine ethnique (Rea, 2007 ; Nagels et al., 2009 ; Kolly, 2012). Paysage ethnicisé et modes de désignation ethnicisant sont dans un rapport d'influence mutuelle. Au vu des contenus d'entretien et, surtout, de l'usage banalisé des catégories ethnicisées au fil des descriptions de leur passé

[11] J'utilise le terme de « jeune » et de « jeunesse » dans l'ensemble de ce texte : remarquons que ces catégories n'ont pas de délimitations tout à fait fixes, leurs frontières pouvant bouger d'une étude à l'autre et porter de nombreux enjeux de connaissance. Mon utilisation du terme repose sur l'âge des enquêté.e.s (la plupart ayant moins de 25, un âge souvent considéré comme la limite supérieure de la période de la jeunesse) mais aussi sur leur statut d'étudiant – qui renvoie à une étape de socialisation transitoire avant l'entrée sur le marché.

d'élève (*Noirs, Blancs, Latino, Arabes, Musulmans, Flamands*[12]*, Azzi – c'est-à-dire Noir en arabe*[13]*, Voilées, Blacks*), il est avéré que les étudiant.e.s du panel font l'expérience tant du phénomène de hiérarchisation des écoles que de celui de la stratification ethnique des populations étudiantes à Bruxelles. *« Auparavant j'étais au Collège x de Jette où c'était très blanc. Et où je n'avais jamais entendu parler l'arabe dans la cour puis … à l'école de Forest, la plupart des étudiants étaient maghrébins. Quand ils parlent maintenant, y a plein de mots en arabe que j'arrive à comprendre tellement que je suis resté avec eux »* (Oda) *« Dans la campagne, moi, dans l'école primaire et secondaire, il y avait deux musulmans. Je me retrouve, ici, en classe, on est trente, il n'y a que des voilées (rire) »* (Annie)

> *« Je pense qu'il faut voir les discours en fonction de l'âge. Si on est en secondaire ou même en primaire et qu'on appelle le Blanc, le Noir, le Latino, le Paki, on est tous égaux, on est amis, on s'entend bien. Mais je pense que si on est adulte, on sait que pour chercher du travail, être Blanc, Belge, parler français et néerlandais, c'est pas la même chose qu'être arabe, avec un nom arabo-musulman, etc. Ce problème-là, il vient quand on pense à l'avenir. Quand je serai grand, je vais travailler, j'aurai plus de difficulté que par rapport à un Blanc ou à quelqu'un de plus bourgeois… là, il y a des distinctions inférieur/supérieur… mais pas quand on reste dans le cadre purement amis où on vit dans le présent, on s'éclate et tout »* (Rosana)

On peut schématiquement classer ces usages juvéniles des catégories ethniques selon qu'ils aient davantage vocation à nommer et classer les identités collectives (Carole : *« Je pense que c'est une question de facilité. T'es Noir, t'es Blanc, t'es Arabe, t'es d'origine maghrébine »*) ou qu'ils renvoient, de manière plus activement critique, aux structures de pouvoir. D'une part, l'usage sera horizontal, non hiérarchique ; s'inter-catégoriser revient plutôt alors à s'identifier (à partir de la catégorie ethnicisée) que ce soit d'ailleurs dans l'humour ou non. *« Moi c'était la 'Azziya' (la Noire) et elle c'était la Blonde. Et elle avait beau dire : 'Ouais, ne m'appelez pas la Blonde', rien à faire et puis, au final, elle est revenue à l'école avec les cheveux teints en noir... mais … ça restait la 'Blonde' ! C'était pas raciste, en fait. »* Les compositions et recompositions identitaires étudiant.e.s peuvent aussi tracer des frontières inter-minoritaires (Ernestine : « *Quand je dis Africaines, c'est les musulmans aussi hein, enfin, je mets tout dans le même bain »*). D'autre part, l'usage vertical des catégories les liera aux privilèges et discriminations à l'école, sur le marché de l'emploi ou encore dans l'accès au logement. *« Ce problème-là, il vient quand on pense à l'avenir. »* (Rosana) Ces usages sont certes utiles à distinguer analytiquement mais ils se complètent dans les nœuds des interactions, les contextes d'énonciation justifiant que l'un ou l'autre ait la préférence des jeunes notamment en fonction des étapes de socialisation (statut d'élève ou d'entrant sur le marché).

[12] Le *Flamand* désigne dans le langage juvénile l'archétype du dominant Blanc Belge (francophone ou néerlandophone) doté de capitaux matériels et symboliques forts ; par glissement, le *Flamand* incarne également selon les registres et contextes d'énonciation (l'école, la rue, le marché du travail, les loisirs, etc.) la figure du raciste, du bon élève (face à l'élève désobéissant) ou du délateur (face aux gars des quartiers populaires et, plus particulièrement, face aux délinquants). Voir à ce sujet Kolly, 2012, 2014, 2015.

[13] *Azzi-Azziya* désigne en arabe les personnes dont le phénotype renvoie à une origine noir-africaine. Pour une analyse des usages ambivalents du terme vis à vis des trans.migrant.e.s subsaharien.n.es dans l'espace maghrébin et, en particulier marocain, voir l'article de Claire Escoffier (Escoffier, 2004) : ses recherches montrent e.a. que le terme peut être l'objet d'usages xénophobes ou discriminatoires (imprégnés des relations historiques de la population servile noire aux princes) mais également d'usages compassionnels et empathiques (en écho à l'idée d'une affection divine portée à l'égard de ceux qui ont un statut social défavorisé).

*

L'examen de l'échantillon de la population enquêtée conduit à épingler toute une série d'indicateurs-clés pour les jeunesses bruxelloises : extrême diversité culturelle, hétérogénéité des trajectoires de migration, urbanité dualisé et ségrégation scolaire, religiosité affirmée auprès des jeunes, ethnicisation des catégories interjuvéniles, féminisation du secteur tertiaire du *care* et surreprésentation des femmes minoritaires, etc. Cet ensemble d'indicateurs vont fréquemment ponctuer les développements analytiques ultérieurs.

3/LA RELIGION QUE L'ON VOIT

MK : « Est-ce que c'est plus les autres qui nous désignent de Blanc, Noir ou Arabe ou c'est nous-mêmes ? »

Carole : « C'est plus les autres, je dirais. Moi, je me définis plus en termes d'Européen qu'en termes de Blanc. »

MK : « …ou de Belge ? »

Carole : « Non, plus Européenne. Belge, ça viendra après. Si on revient à la question du voile, je serai plus Européenne, je ne serai pas Belge. On va me parler des jeux olympiques, je serai plus Belge. Mais sinon, pour les questions plus culturelles, je dirais que je suis plus Européenne que Belge. »

MK : « Vous allez considérer vos amies d'origine marocaine ou subsaharienne plus Belges qu'Européennes alors ? »

Carole : « Ben, oui, en fait. Ça, c'est légèrement raciste quand même. Oui, c'est vrai que j'englobe plus facilement les personnes d'origine maghrébine dans Belges que dans Européens. Je ne sais pas si ça vient des médias. On est souvent dans une logique occidentale vs orientale. C'est un peu la démocratie à l'occidentale contre les pays d'Afrique quoi, contre la Syrie, la Lybie. Donc, c'est un peu notre modèle de vie contre le leur. »

3.1. Un triple soupçon intériorisé

L'examen du corpus conduit à un constat général (qui vient confirmer l'épisode exploratoire) : la figure de la femme voilée reste dans une bonne mesure exclue de la *conception normative de l'intervenant.e social.e*. Qu'est-ce qui m'amène à cette affirmation, affirmation grave puisqu'elle conduit à une impasse les jeunes concernées qui sont en train de se former aux métiers du social ? Qu'est-ce qui, dans l'ensemble des données récoltées par le truchement des entretiens avec les étudiant.e.s, fournit une base à cette affirmation ? Un triple soupçon à l'encontre des femmes visibilisées par le marqueur religieux apparaît de manière transversale au sein du corpus d'entretiens, lequel me fournit une base à l'affirmation précédente. Il s'agit des soupçons d'entrave à l'égalité des sexes, de non-neutralité, d'entrave à la liberté d'expression. En effet, en tombant sous le coup de ces trois registres d'accusation – patents dans les interviews, la figure de la femme voilée ne peut qu'échapper à la norme implicite du travail social en la trahissant. Cette norme transparait elle-même par l'analyse inductive du matériau empirique, sous forme de miroir inversé du triangle des soupçons : il est requis du *bon* intervenant – disent les étudiant.e.s – l'exigence d'égalité de traitement entre usagers, celle-ci incluant l'égalité des droits hommes/femmes et le respect de la liberté d'expression.

Comment ce triple soupçon apparaît-il ? Je préciserai d'emblée que l'ensemble des témoignages sont concernés par ce constat, mais pas toujours de manière identique. C'est-à-

dire ? D'abord, ce triple soupçon est dénoncé par les musulman.e.s – lesquel.le.s sont très directement touché.e.s par ses incidences – au premier chef desquel.le.s les femmes affichant le signe ostentatoire qu'est le foulard islamique. Mais c'est aussi dans une large mesure chez les autres interviewé.e.s (les autres étudiant.e.s en interconnaissance avec celles-ci) qu'on trouvera une parole dénonciatrice. Cette parole est alors déployée selon des modalités de positionnement interethnique (« en tant qu'Africaine, je comprends que », « en tant que Belge, je me sens », « en tant que chrétienne, je vois ça d'une autre manière », etc.), des modalités que je tenterai de faire apparaître au fur et à mesure des développements ultérieurs.

Cependant, pour une toute petite partie des étudiant.e.s, ce triple soupçon est un mal nécessaire. On se réfère dans ces cas – pour étayer l'idée que c'est un mal nécessaire – à des point polémiques connus, c'est-à-dire aux incidences du paraître de la professionnelle sur le ressenti usager (présomption de non-neutralité, risque de prosélytisme) et, également, au fait que les valeurs religieuses limiteraient voire empêcheraient l'intervention (principalement en référence à l'environnement d'exercice des plannings et au suivi individualisé d'IVG ou encore à des structures LGBT – lesbiennes, gays, bisexuel.le.s et trans- – et au suivi d'usagers homosexuels). On y reviendra.

Mais, même là, les récits recèlent un potentiel d'empathie, voire d'admiration, à l'égard de femmes dont l'image est considérée être la source d'une dévalorisation active (*« Je respecte celles qui, à l'heure actuelle, avec l'actualité, osent encore le porter, je les admire pour ça. Oui, parce que c'est se mettre au devant de la scène. Risquer de prendre des coups et des insultes dans le visage. Enfin, chapeau, quoi. Des signes extérieurs aussi évidents, c'est se donner en pâture »* dira Annie)

Revenons à l'affirmation de départ : la non-conformité et l'exclusion *a priori*, principielles, du « corps voilé » avec la norme du (bon) travailleur social A la lecture du corpus d'entretiens, on peut donc constater qu'un triple soupçon à l'encontre de la figure de la femme voilée est identifié par la quasi-majorité des futur.e.s professionnel.le.s. Il faut de plus noter que les deux premiers registres d'accusation et le troisième circulent dans des contextes socio-historiques spatiaux d'inscription différents : tandis que le soupçon de non-neutralité imbriqué à celui d'entrave à l'égalité de genre prévaudraient depuis longtemps à Bruxelles selon les étudiant.e.s, ces dernier.e.s rapportent le soupçon de non-respect de la liberté d'expression à l'actualité de l'attentat perpétré contre le journal satirique Charlie-Hebdo[14]. Le traitement médiatique de ce tragique événement serait le point de départ du soupçon de troisième type (à savoir : entrave à la liberté d'expression). Ces soupçons coopèrent et font système dans l'économie générale des entretiens recueillis. Ils empruntent d'après les jeunes, on va le voir, de multiples chemins allant du local au global et des interactions du quotidien aux virtualités de l'ère numérique.

[14] L'attentat contre *Charlie Hebdo* est une attaque terroriste perpétrée contre le journal satirique le 7 janvier 2015 (le jour de la sortie d'un numéro où apparaît une caricature de Mahomet en couverture) – par des individus se réclamant d'Al Qaïda (AQPA). Une grande partie des victimes de la tuerie sont des journalistes membres de la rédaction du journal (huit personnes sur douze). Cette attaque est suivie de l'assassinat de quatre personnes lors d'une prise d'otages dans une superette Casher (le 8 janvier) par un complice des premiers assaillants. La répercussion de ces attaques est considérable en France mais aussi à l'étranger : manifestations de soutien dans de nombreuses villes françaises et dans le monde entier, « marche républicaine » à Paris (le 11 janvier) rassemblant une quarantaine de chefs d'Etat, des millions de personnes défilant sur le territoire sur plusieurs journées. Le numéro du journal surnommé « numéro des survivants » est tiré à plusieurs millions d'exemplaires.

Que ces soupçons soient réels, justifiés ou non, là n'est pas tant l'objet de l'argumentaire qui vise plutôt à montrer *l'effectivité* de l'intériorisation desdits soupçons ainsi que ce qui les alimente. Ces effets du soupçon sur les filles voilées étaient déjà au cœur des prémisses de l'enquête – pour rappel : le lecteur se souvient de l'événement déclencheur de contestation de la part des quelques jeunes musulmanes restées discuter à la fin de la présentation du projet d'enquête et disant – en substance, si l'on se permet de les paraphraser librement : « Nous sommes stigmatisées *a priori*. Prenez garde à ce que votre recherche ne nourrisse pas ce soupçon ! ». Cette logique de soupçon se retrouve donc confirmée, au-delà de ce cercle de femmes, aux étudiant.e.s musulman.e.s (9/22) du groupe enquêté. Je vais tenter de démontrer qu'à l'examen du corpus dans sa globalité, l'intériorisation de ce triple-soupçon à l'encontre de l'image de la musulmane dépasse en réalité les seul.e.s musulman.e.s pour toucher d'autres participant.e.s de l'enquête.

3.2. L'équation voile=aliénation

Qu'est-ce qui cause ces soupçons ? Qu'est-ce qui en est responsable ? Il ressort de l'analyse du corpus que c'est tout d'abord l'équation femme musulmane = femme aliénée qui est en cause, équation dont on s'étonne parmi les interviewé.e.s qu'elle ne s'érode pas au fil du temps. Qui s'en étonne comment ? Comment les personnes que j'ai interrogées perçoivent-elles mais aussi, pour une part d'entre elles, vivent elles-mêmes la mise en exergue de cette différence (« femme voilée ») dans les relations ? Qu'est-ce qui leur fait dire qu'une hétéro-catégorisation négative prévaut aujourd'hui ? Comment cette perception et ce vécu se construisent-ils à partir de contextes socio-historiques et spatiaux d'inscription où ils sont reçus et où ils circulent ?

Il y a celles qui, parmi nos interviewé.e.s font l'expérience immédiate de ce soupçon. C'est ainsi que Rania dit repérer ce regard soupçonneux systématique à la vue de son voile. Quel est son positionnement par rapport au cadre majoritaire qui la stigmatise ? Dans son cas, c'est un « rire jaune » qui médiatise le vécu de l'assignation. Pour l'illustrer, voyons la jeune femme pénétrer l'intériorité de son interlocuteur – tel qu'il est supposé s'animer à la vue de son foulard – à l'aide d'un dialogue qui est donc en partie imaginaire. *« Tu vois, la personne se dit : Okay, j'ai devant moi une fille qui porte le foulard. Okay. Après avoir passé la phase de discussion, par exemple, la personne a l'air de se dire et te dire) : Ah, vous êtes un peu différente des autres. Vous, ça va. Non mais… ça va. Vous avez quand même quelque chose dans la tête. Vous n'êtes pas comme les autres. »* La suspicion serait levée le cas échéant devant un cas d'exception pour mieux confirmer la règle. *« Le raisonnement, c'est : vous n'êtes pas comme les autres, vous, vous êtes intégrée. Il faut comprendre : vous, vous êtes une Belge et pas les autres. »* Inversement, l'absence de foulard voire la disqualification du signe religieux représente un garant d'intégration pour Rania qui en fait dépendre l'accès symbolique à la catégorie de national (*« une bonne Belge »*)[15]. *« Une maghrébine qui ne porte pas le foulard ou qui est contre le foulard, ça, c'est un bonne Belge. »* Une de ses camarades d'études, la jeune Sarah, concède qu'elle le sait bien : en ne portant pas le foulard, elle

[15] Ce disant, Rania illustre l'analyse majeure qu'a offerte Abdelmalek Sayad autour des tourments de l'immigré.e *insoluble* dans la catégorie du national même une fois naturalisé.e, l'accès symbolique restant conditionné et conditionnel. Ce phénomène est, suivant l'auteur, symptomatique du lien intrinsèque entre immigration et pensée d'Etat (Sayad, 1999).

apparaît comme la femme libre en contre-point de la femme voilée. *« Islam = terrorisme. Femme avec le voile = femme soumise. Alors que toutes les filles que je vois ici sont totalement épanouies. En dessous du voile, c'est moi. C'est la même chose. C'est la même fille qui aime prendre soin d'elle, se faire plaisir, c'est la même chose. »* On peut en effet observer dans les réactions de Sarah une réponse ambigüe à l'assignation identitaire. Sa critique de la racisation du voile[16] – et l'invalidation de l'équation voile=aliénation – s'accompagne d'une sorte d'aveu d'en tirer profit, en sachant bénéficier des privilèges rattachés à la ligne de démarcation voilée/non-voilée, en sachant être du bon côté de la frontière interethnique. *« Je suis Marocaine, visiblement, ça ne se voit pas. C'est ce qu'on m'a toujours dit. J'ai toujours été la fille occidentalisée, la fille qui ne paraît pas, nanana. C'était un peu voulu de ma part aussi, je pense. C'est aussi intentionnel. »*[17]

J'aimerais un peu prolonger les réponses formulées par Rania et Sarah en réaction aux jeux des assignations dont elles font l'objet, en faisant un détour par deux auteurs : Colette Guillaumin et Danièle Juteau.

Dans son texte « Sur la minorité » (Guillaumin, 1985), Colette Guillaumin féministe et antiraciste française – redécouverte à la fin des années 1990[18] (Naudier et al., 2010 : 193) –, définit la minorité comme un groupe de moindre pouvoir (et non forcément numériquement moindre) résultant des relations de pouvoir qui l'infériorisent sur les plans matériel et idéel. Nicolas Jounin, Elise Palorames et Aude Rabaud (Jounin et al., 2008) avancent dans le cadre d'une contribution intitulée « Ethnicisations ordinaires, voix minoritaires » qu'il y a lieu d'encourager le recours à ce concept car il présente l'avantage à l'inverse des termes voisins de dominés ou exploités de renvoyer non seulement aux rapports de force économiques mais aussi symboliques. Comme Guillaumin le rappelle (1972, 1985) au sujet de ces derniers rapports, leur fonctionnement conduit à ce que des groupes minoritaires soient définis à travers des particularismes, des spécificités culturelles, par une majorité – idéal-typique et à la prétention diffuse d'universalité[19]. Si l'on suit l'auteur, on peut analyser les réactions de

[16] Racisation du voile mais aussi racisation de la "jupe longue": Sarah commentera lors de l'entretien cet épisode de refoulement d'une trentaine d'élèves d'un établissement bruxellois le 29/05/15. En cause, pour rappel : la longueur de la jupe des étudiantes incriminées, sur base du ROI. Suite à l'interpellation de conseillères au Conseil communal, les intéressées ont pu réintégrer reprendre les cours normalement. Cet épisode, au yeux de Sarah, est un exemple paroxystique de ce rejet de l'habit musulman au féminin *« C'est fou parce qu'on va de plus en plus loin. La jupe, la jupe qui doit avoir une certaine caractéristique pour être acceptée. Mais on va où ? Cela n'a pas de sens ! »* Voir *: Libre Belgique*, 29/05/2015 : « Institut De Mot-Couvreur : interdites d'école car elles portent une robe » ; *Libre Belgique* 08/06/2015 : « Le port des jupes longues n'est plus problématique à l'école bruxelloise De Mot-Couvreur ».

[17] Ces constats rejoignent ceux de travaux belges antérieurs menés sur les questions conjointes de la stigmatisation dont fait l'expérience la « femme musulmane », de celle de l'intériorisation des assignations identitaires et des réponses y étant apportées (Brion, 2000, 2004 ; Bracke et Fadil, 2011 ; Fadil 2011, 2014). La convergence des constats d'hier et d'aujourd'hui permet de conclure à la persistance voire à l'intensification de ces processus d'infériorisation symbolique.

[18] Delphine Naudier et Eric Soriano décrivent l'apport de Guillaumin aux sciences sociales par ces termes : « Née en 1934 à Thiers, elle s'intéresse à la sociologie à un moment où cette discipline ne constitue qu'une partie d'un certificat de philosophie. Elle soutient une thèse en 1969 *'Un aspect de l'altérité sociale. L'idéologie raciste'*. Ce travail est publié quelques années plus tard aux éditions Mouton (1972). Il est réédité en 2000 chez Gallimard. Par sa faible réception initiale, son principal ouvrage marque l'histoire d'un tournant qui ne s'opérera pas : celui de l'étude des rapports sociaux de race en France. Il faudra trente ans pour que ré-émerge ce livre au bénéfice d'une légitimité forte acquise dans le champ des recherches féministes. » (Naudier et Soriano, 2008 : 193)

[19] Selon Colette Guillaumin, il est en effet quasi-impossible de faire une description de la 'majorité' sauf à travers un modèle, un idéal-type, ou encore à travers une description en creux, par la négative. Suivant ce dernier

Rania et Sarah comme révélatrices d'opérations de catégorisation sous-jacentes à la dialectique minoritaires/majoritaire ainsi objectivée : essentialisation, infériorisation symbolique, figure de devenir-repoussoir pour la norme majoritaire invisible (*« femme avec le voile = femme soumise »* vs *« fille occidentalisée »* ou *« bonne Belge »*).

> *« Aujourd'hui, il y a encore beaucoup de gens qui croient qu'une fille qui porte le voile, c'est: 'Mais ça a été imposé par son père qui a une barbe jusque par terre' ! Ou par son oncle. Alors que, voilà, il y a d'autres réalités. Moi j'aimerais bien faire connaître cet islam que les gens ne connaissent pas. Et dont ils ont peur. »* (Nacira)
>
> *Saïd : « Je suis issue de communauté musulmane, j'ai grandi là dedans. Le voile imposé : je l'ai appris par les médias ! Je ne le connais pas concrètement. »*
>
> *MK : « Tu n'as jamais rencontré dans ton entourage une fille dont tu sais que c'est son père qui l'a obligée ? »*
>
> *Saïd : « Au contraire, on lui dit 'Ah, tu portes le voile ?!' On la dissuade plutôt qu'on l'encourage, quoi. C'est là où je me dis : il y a un décalage entre ce qui est dit à la télé et ce qui est vécu (...) Donc, je me dis : 'Où ils trouvent l'information d'Amina-forcée-de-porter-le-voile. Je ne dis pas que ça n'existe pas… mais c'est petit, c'est marginal. »*

Poursuivons. En étayant la dialectique commentée par Guillaumin, Danielle Juteau affirme qu'à ce processus macro d'ethnicisation se joint un autre processus, concomitant, qui touche aux rapports sociaux de sexe (Juteau : 1996). L'auteur nous dit en effet à propos de la transmission culturelle matérielle et non matérielle qu'elle est indissociable d'un travail « d'entretien corporel, physique, affectif, intellectuel des êtres humains (…) un procès de travail qui produit du matériel et de l'idéel, des activités, des actions, des comportements, des représentations et des identités (…) travail effectué en grande partie par les femmes ». Or, il se dégage de cela un enjeu important pour le présent corpus d'entretiens. Quel est l'enjeu qui devrait retenir ici notre attention ou encore pourquoi, suite à la sociologue Danielle Juteau, insister sur le fait que l'identité ethnique est produite par le truchement du genre et, donc, par le travail domestique des femmes – entretien et transmission culturelles ? L'enjeu est le suivant : pour la sociologue canadienne, le rôle donné aux femmes et aux mères dans la conduction des modèles culturels est crucial et dès lors, une question pernicieuse leur est implicitement posée, à savoir : aurez-vous un rôle de reconduction minoritaire (en adoptant les normes du groupe ethnique) ou d'auto-remodelage majoritaire (en s'en écartant, par adoption du modèle majoritaire) ? En conséquence de cette question implicite, le corps des femmes minoritaires est suivant Juteau un enjeu de luttes symboliques, un champ de bataille, et dès lors le conquérir ou le contrôler revient à conquérir ou contrôler la reproductibilité des normes et valeurs majoritaires. L'analyse du corpus révèle que la précédente ligne de tension (reconduction/autoremodelage) est repérée par les jeunes femmes interrogées ainsi que les zones de tiraillements qu'elle génère.

Zone un : il leur faut, disent-elles, subir les reproches féministes – notamment à travers le corps enseignant mais, au-delà, à travers les figures médiatisées des luttes occidentales euro-

---

principe, « être majoritaire (appartenir à la majorité) consiste d'abord à *n'être pas* minoritaire (noir, femme, juif, homosexuel, colonisé, étranger, etc.) » (Guillaumin, 1985 : 107). La majorité présente donc des traits abstraits non réductibles à un groupe particulier, ce, contrairement au groupe minoritaire, l'absence de spécificité culturelle de la majorité étant précisément un des traits de la domination.

américaines – qui se plaignent de voir en elles l'illustration d'un revers de fortune des luttes menées jadis. Interrogée sur ses liens à l'histoire du féminisme, Rania atteste qu'elle n'a aucune filiation à l'égard de l'aventure euro-américaine tout en justifiant ce vide par la faible transmission de cette séquence dans le cadre de l'enseignement. *« Tu vas peut-être être étonnée mais je n'ai pas l'impression qu'on en parle. Enfin, si. Si on en parle, c'est pour dire : 'Voilà, on s'est battues pour que les filles se libèrent et, maintenant, on voit ces filles qui portent ce foulard.' Bon, tu vois un peu. »* (Rania) Chaïma : *« C'est plus les féministes qui sont un peu contre la religion. Parce qu'elles estiment qu'une femme doit être indépendante, patati patata. Ce que… nous aussi on prône ! Mais bon, quand on ne connaît pas, quand on ne sait pas de quoi on parle, c'est normal qu'on va dire des choses pas justes. Mais bon, des fois, il y a des profs, on les laisse dire ce qu'ils veulent, tu vois… parce qu'on sait que, sinon, ça va partir en clash. »* L'argument féministe à la source de perception du foulard comme marque d'aliénation circule, au-delà du cadre d'enseignement, dans les interactions du quotidien. Il en est ainsi dans l'anecdote que partage Chaïma, reportant un débat houleux avec sa dermatologue.

> *« La dermatologue : On s'est battues pour que la religion sorte de l'État et vous, vous faites quoi ? Vous mettez le foulard. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que vous êtes soumises à l'homme. Je lui ai dit, 'Pourquoi est-ce qu'on ne pourrait pas…' Enfin, je lui ai dit : 'Il y a aussi des féministes foulardées ! Pourquoi est-ce qu'on ne pourrait pas se prendre la main et aller toutes les deux manifester, qu'est-ce qui nous empêche de le faire ?' Elle me répond : 'Non, non, mais vous ne comprenez pas, vous ne comprenez pas.' Je lui dis : 'Okay, si on ne comprend pas toutes les deux, alors, il n'y a plus rien à comprendre ! »* (Chaïma)

Zone deux : il leur faut en parallèle, disent-elles, subir les reproches *« communautaires »* – entre musulman.e.s – un soupçon exacerbé dans le contexte actuel de stigmatisation des musulman.e.s. *« Oui, ça crée une tension au sein de la communauté parce que, enfin pour continuer l'exemple de la fille anti-foulard, cette fille en question va être considérée comme une traitre entre guillemets par ses pairs. Parce qu'on dira qu'elle a renié. »* (Rania) Ainsi, la jeune femme qui se positionnerait contre le port du foulard est accusable de trahison. N'épouse-t-elle pas le modèle d'émancipation féminine majoritaire alors qu'il est à la source de la stigmatisation du foulard ? Si l'intériorisation de la dialectique minoritaires/majoritaire peut être motrice pour la conscience minoritaire voire la solidarité intra-groupale des *« féministes foulardées »*, elle est de surcroît – voyez ce que dit Rania ci-contre – à l'origine de dissensions communautaires internes.

> *« Et, là, je me retourne vers la communauté musulmane, en disant : elle doit faire preuve d'ouverture, accepter qu'une musulmane n'est pas d'accord de porter le foulard. Là, je suis la première à le dénoncer. Quand je suis avec les miens, je dénonce. Il faut pouvoir s'autocritiquer car si on ne le fait pas, qui va le faire ? »* (Rania)

Ces zones de tiraillements sont certes consécutives à la perception négative du symbole corporel (équation voile=aliénation). Mais au delà du registre symbolique, la tension de ces jeunes femmes est nourrie par les façons concrètes dont les signes ostentatoires sont régulés dans les domaines de la formation et de l'emploi. Le non-accès à des pans entiers de marché relatifs aux métiers du social (en particulier, dans les services publics) et au travail de manière plus générale par le truchement de règlements internes est en effet une preuve, pour celles-ci, de leur négation par l'idéologie majoritaire.

> *« Quand on veut travailler et qu'on n'y arrive pas car on nous impose une vision de la femme : Il faut nous dévoiler, blabla, pour pouvoir travailler' – eh ben, là, on fait quoi ? On croit libérer la femme mais, en fait, on renvoie la femme chez elle. Et donc, là, ce n'est pas la conception religieuse qui la renvoie chez elle, c'est la société, c'est la législation belge. »* (Rania)

> *« Ce n'est qu'une question politique ! Ce n'est qu'une question de sectarisme que la Belgique veut. Pourquoi le foulard ? Avec toutes ces questions sur le voile, toutes les communautés musulmanes dans le monde sont choquées de ce qui se passe ici, et pas seulement. Et en Finlande où les femmes peuvent travailler avec leur foulard … on a eu des reportages avec des gamins de primaire où on leur disait qu'en France les filles ne pouvaient pas mettre le foulard, ils étaient outrés. Une si grande République ? Parce que chez eux, les femmes travaillent ; flics, médecins, etc., avec leur foulard et ils ne se posent même pas la question. »* (Nadia)

> *« Ma sœur, elle a fait un master en droit, elle est juriste. Elle voudrait travailler mais elle ne trouve pas. Parce que justement elle voudrait garder son voile. Elle se dit : 'En dernier recours, je l'enlèverai mais je voudrais quand même essayer de trouver un endroit qui m'accepterait.' Je trouve ça dommage…* (Nacira)

Comment de leur point de vue, cette mise à l'écart du marché de l'emploi est-elle justifiée ? Pour ces futures assistantes sociales, le marqueur religieux du voile est catégorisé par le regard extérieur *à la fois* comme signe d'aliénation féminine *et* signe de partialité jusqu'à devenir, à l'extrême, un signe de prosélytisme. Bien que les deux interprétations du signe (religieux) soient théoriquement dissociables, l'une renvoyant aux questions de genre et, l'autre, aux questions de neutralité dans l'exercice de la profession, les étudiantes interrogées considèrent qu'il y a souvent confusion à ce sujet. La régulation des signes ostentatoires tient-elle à l'exigence de l'égalité de traitement des usagers, tient-elle à une sorte d'injonction à l'assimilation, tient-elle à une entreprise tacite de libération des femmes minoritaires ?

C'est donc à la fois le soupçon d'entrave à l'égalité des sexes et le soupçon de non-neutralité qu'elles disent être en cause dans leur mise à l'écart. Mais l'imbrication entre les deux ordres de soupçon leur semble, de plus, souvent ambiguë. Il ressort en effet globalement du corpus d'entretiens que les enquêtées ne perçoivent pas – tout en le regrettant – de paramètres clairs d'évaluation de la neutralité. L'absence de paramètres clairs d'évaluation y est relevée et rapportée au cadrage étatique du religieux en Belgique lequel ne favoriserait pas cette clarté. « *J'accuse les politiques de jouer le ping pong dans ça parce que … voilà, dernièrement, par exemple, chez Actiris*[20]*, il y a trois femmes voilées qui ont porté plainte à l'institution. Et la conclusion était : 'elles doivent travailler avec leur voile !' On tend à quoi là? On dit : 'Dans les institutions publiques, pas de voile et, là, elles portent plainte elles gagnent le procès. Du coup, aujourd'hui, elles travaillent dans une institution publique en étant voilées. Pas clair… »* (Christina)

Si le principe de neutralité s'applique dans l'Etat belge[21] pour tous les agents de la fonction publique[22] (de sorte à garantir le respect de la diversité des convictions chez les administrés),

[20] La jeune femme fait référence à un avis rendu le 16/11/2015 par le Tribunal de travail de Bruxelles qui jugeait illégal un règlement de l'office régional bruxellois de l'emploi de travail (ACTIRIS) interdisant le port de tout signe convictionnel – concluant à son caractère discriminatoire. Le tribunal avait été saisi par trois travailleuses d'Actiris. Suite à la décision, il est ordonné le retrait immédiat de cette disposition adoptée en avril 2013.

[21] Les études belges rappellent que la Belgique se caractérise contrairement à la France, par un régime de séparation souple entre l'Etat et les cultes (Dumont & Delgrange, 2008) joignant d'une part, le principe de

aucune législation ne prohibe expressément le port des signes convictionnels – et, notamment, le foulard islamique. Toutefois dans les faits, l'interdiction prévaut dans la quasi totalité des écoles non seulement pour les enseignants mais aussi pour les élèves (ainsi que dans les écoles supérieures et les administrations) par renvoi à l'idée de « stricte neutralité » en résonance avec le laïcisme français (Fadil, 2013 : 4). Ce principe est donc appliqué de façon stricte *de facto* dans les institutions publiques belges sans qu'il n'y ait de support législatif clair à ce sujet et sans qu'une homogénéité des pratiques puisse dès lors être assurée. Et, dans le cas des établissements scolaires, la régulation du port des signes religieux par voie réglementaire à destination des élèves s'est substituée à une solution politique en l'absence d'une loi nationale comme en France. Cela conduit une part considérable des étudiantes portant le foulard à faire un choix d'établissement, à Bruxelles, en fonction de ce critère d'interdiction/autorisation – à l'instar de l'ISFSC. Le cas des agents publics – applicable *a fortiori* aux assistantes sociales – suscite des controverses, comme le relève le *Centre interfédéral belge de l'égalité des chances et la lutte contre le racisme et les discriminations* (voir le rapport 2016) : est-ce le service rendu qui doit être neutre, indépendamment de l'apparence de la personne qui le rend ? Ou le port de signes doit-il être vu comme une contre-indication à la neutralité ? Quand est-ce que le contexte d'inscription rend l'interdiction raisonnable ? Quand, au contraire, peut-on la qualifier de discrimination pour motif religieux ?

En Belgique, les régulations politiques du religieux et des discriminations entrent donc par endroits en forte friction ; considérant cet état de fait, il n'est pas surprenant que les entretiens reflètent le caractère non stabilisé des arguments et logiques d'action dans le domaine de la régulation des signes convictionnels.

3.3. Du voile aux voilées

Examinons à présent les apports des témoignages de la part des étudiant.e.s non-musulman.e.s de l'échantillon. A l'égard de ce soupçon qui prévaudrait dans l'opinion courante à l'encontre de la « femme voilée » – soupçon d'entrave à l'égalité hommes-femmes doublé de celui de non-neutralité –, que nous apprennent ces autres témoignages ?

Il est utile de préciser d'entrée de jeu que ces étudiant.e.s non-musulman.e.s partagent un univers d'interconnaissance avec des jeunes femmes musulmanes voilées ou non voilées. Il peut s'agir de leurs pairs à l'école ou d'amies, de relations plus ou moins proches et fortes. L'utilité de la précision tient au fait que les personnes interrogées n'ont pas un avis abstrait ou

neutralité publique et d'autre part, la reconnaissance des cultes par leur financement (notamment, salaires des ministres de cultes reconnus et des professeurs de religion (Constitution de 1830 art. 19, 20, 21, 24 et 181). Le paysage belge des institutions est marqué par ce qu'on appelle communément la pilarisation, à savoir : le fait que les piliers historiques du christianisme – et du libéralisme et du socialisme – imprègnent encore l'ensemble de l'organisation sociale (partis politiques, mutualités, syndicats, écoles, mouvements de jeunesse, etc.) Il en découle notamment que l'on distingue (Art. 2. de la loi de 1959 dite loi du "Pacte Scolaire"), parmi les établissements scolaires publics, le réseau directement organisé par l'Etat (Communauté, provinces, communes) et le réseau « libre » regroupant en très grande majorité des établissements confessionnels (environ la moitié de la population scolaire fréquente l'enseignement libre en Belgique francophone).

[22] En Communauté française, il faut se référer au décret du 31 mars 1994 définissant la neutralité de l'enseignement de la Communauté et au décret décret du 17 décembre 2003 organisant la neutralité inhérente à l'enseignement officiel subventionné.

une position de principe sur ce double soupçon mais, au contraire, font reposer leurs représentations sur une expérience d'échanges d'idées, de vécus communs (en classe, dans les couloirs, à travers les stages), de conflits ou d'entente sur des sujets de discussion variés, etc. Ce partage est explicitement pris comme point d'appui des opinions au travers des entretiens. Or, les étudiant.e.s sans aucune histoire migratoire – Victor, Carole et Annie – témoignent de ce que ce partage coïncide avec leur entrée soit dans l'enseignement secondaire soit dans les études supérieures en cursus d'assistant social, n'ayant eu aucun contact préalable avec ce qu'ils qualifient de *« cultures autres »*. On va voir en outre que les étudiant.e.s doté.e.s d'un capital migratoire font parfois discursivement intervenir le capital en question dans le récit des positions sur la question de l'islam contemporain et du foulard islamique.

> *« Oui, ça ne m'a peut-être jamais frappé jusqu'à mon entrée dans le secondaire. Mais à partir de là, oui, je me suis rendu compte qu'il y avait plus de cultures autres que belgo-belges… »* (Victor)

> *« Dans la campagne, moi, dans l'école primaire et secondaire, il y avait deux musulmans. Je me retrouve, ici, en classe, on est trente, il n'y a que des voiles (rire) ».* (Annie)

> *MK : « Donc, là, à l'école, c'était un peu la découverte de l'étranger ? »*
> *Carole : « Oui, c'était clairement là. Dans la famille, ce n'était pas le cas. C'était entre Blancs, on va dire. J'ai un cousin très raciste. Quand j'ai découvert ce monde-là, j'étais un peu avec des préjugés. Et puis, je me suis dit : 'Ah, ben, non, ils ne sont pas tous voleurs, pas tous vulgaires.' Je regrette juste que c'était une découverte un peu tardive, j'avais 13-14 ans.»*

Une constante se dégage du corpus d'entretiens : tou.te.s s'étonnent que l'équation femme voilée = femme soumise soit encore véhiculée dans la mesure où, de plus en plus, ces actrices s'évertuent à dire jouir de la liberté de choisir. Carole : *« Okay, parmi ceux qui veulent interdire le foulard, il y a une partie qui veut réellement défendre les femmes. Mais je pense qu'il y a une grosse partie qui se cache derrière… enfin, derrière ce gros désir d'interdire, c'est l'idée : il y a trop de voilées, on veut retrouver notre Belgique d'avant. »* Angela se souvient de la teneur des débats en classe, à l'école où elle est scolarisée : *« On avait la vision que ces femmes sont contraintes de porter le foulard. Elles avaient beau crier que ce n'est pas contraint. Si, c'est contraint ! Toute la vision qu'on m'a donnée depuis mon arrivée en Belgique se résumait à ça : c'est contraint. »* Revendication du droit à la différence, implication militante quant à ce droit, affirmation de la liberté de choisir : porter le foulard est régulièrement associé dans les interviews à un acte d'insubordination plutôt que de soumission. S'agissant des concernées, la qualification de militante revient à plusieurs reprises dans la bouche des interviewé.e.s. *« Il y a cette idée que si tu portes le foulard, t'es une femme soumise. Il y en a beaucoup qui pensent ça. Pourtant, ce n'est pas vrai. Il y en a plein qui sont clairement militantes… dès que y a un truc, moi, je reçois plein d'invitations de leur part sur Facebook : manifestation tel jour, conférence tel jour, etc. »* (Oda)

On ne fait pas non plus dépendre la qualité du travail de l'intervenant.e à son apparence. *« Je ne pense pas que le fait de porter le foulard puisse entraver la neutralité au travail, pas du tout. La seule chose, c'est peut-être que l'usager aura des appréhensions par rapport à la personne, il se sentirait moins à l'aise ? Ce n'est pas comme à Londres où les gens sont avec un turban ou les femmes avec leur foulard, nous, on est épuré, on est vraiment commun, rien d'apparent. »* (Angela) *« Je pense qu'il n'y a pas de problème de porter des signes religieux*

sur soi tant qu'on ne commence pas aller chez chaque personne et dire 'Oui, telle religion, c'est la meilleure'. Du moment qu'il n'y a pas ça, il n'y a pas de souci. » (Ernestine)

En plus de dénoncer le caractère réducteur de l'équation femme voilée=femme soumise=non-neutre, les étudiant.e.s non-musulman.e.s disent les sens démultipliés du voile tout autant que ses usages contrastés (vecteur de spiritualité, effet de mode, stratégie vis à vis des parents, manifestation de la pudeur physique, signe d'humilité, etc.) ainsi que la variété de profils de ses utilisatrices (profils revendicatif, militant, rigoriste, pluraliste, conformiste, défensif, pieux, humaniste, altruiste, etc.). L'analyse du corpus fait ainsi apparaître une dés-essentialisation du voile par et à travers les interactions vécues au sein de l'univers d'interconnaissance juvénile. Le voile vu d'en haut, c'est-à-dire réduit par l'idéologie majoritaire au statut d'indice visible d'aliénation et/ou de non-neutralité (si l'on suit les discours d'interviewé.e.s), s'oppose à la perception plurielle qu'en ont les jeunes. Il prend des significations complexes construites dans des ancrages relationnels singuliers et changeant de telle sorte que la figure de la femme voilée se trouve déconstruite, ne se laissant plus si aisément enfermer dans une catégorie figée.

Au voile racisé se substitue la catégorie ouverte des voilées. Le corpus d'entretiens est en effet peuplé d'une multitude de *« voilées »* : *« les sympas/les énervées »*, *« les ouvertes/les fermées »*, *« les coquettes/les sobres »*, « *les meilleures/les pires »*, etc. On pourra m'objecter : n'y a-t-il pas un paradoxe à conclure ici à une dénaturalisation du signe religieux ? L'énumération n'est-elle pas la preuve d'un usage bien installé chez les jeunes de la catégorie ethnicisée, et donc figée, de *« voilée »* ? Je répondrai à l'objection en arguant que cet usage ne fait pas du voile un déterminant ultime de l'être et de l'agir de ces femmes. Tout en se démarquant d'une finalité racisante, cet usage traduit toutefois la forte ethnicisation des relations entre les jeunes à Bruxelles, ethnicisation des rapports sociaux qui connaît d'innombrables actualisations (*Noirs, Blancs, Blondes, Latinos, Arabes, Musulmans, Flamands, Azzi, Voilées, Blacks*) – comme je l'affirmais dès la description du panel. On a pu voir que, dans le contexte de dualisation et d'ethnostratification du marché scolaire bruxellois, les assignations identitaires pénètrent les tissus d'interactions au moins à partir d'un double usage mis en exergue plus haut : usages à fonction identificatoire et à charge critique. Les *« voilées »* font, au même titre que les autres groupes, l'objet de ces inter-catégorisations juvéniles.

Dans les entretiens, le voile est par ailleurs subsumé à un sous-ensemble d'objets : le sous-ensemble des accessoires féminins. C'est au fameux « Trouble dans le genre » de Judith Butler (Butler, 2005 (1996)) qu'on doit la thèse de la performance du genre[23]. Suivant sa thèse, une somme d'injonctions liées aux dispositions mentales et physiques à suivre (gestuelle, habillement, traits de tempérament, allure, etc.) sont à la base de la production et la reproduction, de l'entretien et la pérennisation de l'identité féminine : il s'agit d'un rôle à jouer/performer en continu. La concentration sur le paraître féminin est l'une des facettes centrales de ces injonctions. Dress codes, looks, styles vestimentaires : le flot continu d'images spectaculaires dictant la norme du sujet sexué féminin rend omniprésente la question des format.age.s de leur paraître, entre désirabilité et pudeur. C'est là une focalisation transversale, c'est-à-dire qui touche toutes les femmes. Les *« voilées »* sont à ce

[23] Pour une discussion approfondie autour de la lecture critique de Beauvoir par Butler, voir Sara Heinämaa, « What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference », *Hypatia*, Vol. 12, No. 1 (Winter, 1997), p. 20-39.

titre des corps féminins comme les autres. L'échange avec Sophie ci-contre est intéressant pour l'illustrer.

> *« Ben, tu vois, une telle va se faire critiquer par d'autres voilées. Parce que, si tu mets le voile, faut aussi arrêter de se maquiller. Alors qu'elle, celle qui se fait critiquer, elle est super maquillée. Bon, mais en fait, c'est juste pour critiquer, un truc de filles, quoi, voilà ! »* (Sophie)

On observe que la réplique de Sophie démarre sur l'intériorisation du diktat de la norme sexuée par les seules musulmanes (*« si tu mets le voile, faut aussi arrêter de se maquiller »*). Puis, Sophie va étendre son influence à toutes les *« filles »* l'ayant intériorisé et qui, sous son emprise, sont mises et se mettent elles-mêmes en rivalité (*« en fait, c'est juste pout critiquer, un truc de filles, quoi, voilà »*).

Il arrive enfin que la coiffe disparaisse du champ visuel à titre d'accessoire banalisé dans le quotidien des fréquentations. C'est ce dont témoigne Oda alors que, lors d'un entretien, elle se souvient d'une anecdote liée à une de ses camardes de cursus. *« Le foulard, je ne le vois même plus, en fait, maintenant. L'autre jour, une voilée de l'école me montre une photo d'elle sans son voile. Ça m'a perturbée ! Oui, je me suis habituée avec son voile. Donc, maintenant ça fait partie du visage ! »* (Oda) Pluralisation, désessentialisation, invisibilisation, irréductibilité sémantique : les échanges avec les jeunes du panel sont parsemés de voiles aux formes, tailles, couleurs, significations diverses que supplantent des visages et des personnalités féminines singulières de sorte à rendre caduc le caractère générique du soupçon d'entrave à l'égalité des sexes et de non-neutralité. Au terme de l'examen de ces deux précédents soupçons que révèle le matériau empirique, j'aimerais à présent approcher le dernier soupçon qui s'est dégagé du corpus d'entretiens : celui d'entrave à la liberté d'expression.

3.4. Charlie, catalyseur du choc des civilisations

> *« J'ai l'impression qu'on essaie de me changer pour que je colle au modèle, à un certain modèle qu'on veut. Et j'ai envie de dire qu'en fait, on ne change pas les gens, on n'arrive pas à changer les gens, on crée des hypocrites, on crée des exclus, on crée de la haine, mais on ne change pas les gens. »* (Rania)

Le soupçon de non respect de la liberté d'expression s'est cristallisé à l'encontre des musulman.e.s en toile de fond de l'actualité récente, suite à l'attentat perpétré contre Charlie-Hebdo (7/1/15). La majorité des étudiant.e.s s'indignent du traitement de ce tragique événement par les médias classiques qui serait, comme je l'ai annoncé plus haut, le point de départ de ce soupçon. Evoquée massivement, la sphère des discours médiatico-politiques dans le contexte post-attentat européen (principalement : suite à l'attentat perpétré contre le journal Charlie Hebdo mais, également, après les attentats du 13 novembre à Paris et du 22 mars 2016 à Bruxelles[24]) est mise en cause dans les mécanismes d'hétéro-perception négative des

[24] Les attentats du 13 novembre 2015 sont revendiqués par l'organisation terroriste *Etat islamique* ; ils renvoient à une série d'attaques-suicides et de fusillades perpétrés à Paris et dans la périphérie par trois groupes d'assaillants distincts. Les attentats du 22 mars 2016 commis dans la Région de Bruxelles-Capitale se rapportent à une série de trois attentats-suicide à la bombe revendiqués par l'organisation *Etat islamique* dont deux à l'aéroport de Bruxelles à Zaventem et un troisième dans la rame de métro à proximité de la station Maelbeek, faisant état de trente-deux morts et de plusieurs centaines de blessés.

musulman.es. La perception et le vécu des assignations identitaires se construisent toujours à partir des contextes socio-historiques et spatiaux d'inscription où ils sont reçus et où ils circulent. Or, les étudiant.e.s font du traitement médiatique des attentats terroristes perpétrés sur le sol européen le vecteur par excellence de réception et de circulation d'un islam essentialisé – à l'instar de récents travaux portant sur le « spectre du radical islamiste », (Puaud, 2016) ou encore sur les « attentats comme objets médiatiques instables » (Landivar, 2016). Il serait, du point de vue étudiant, à l'origine d'un entremêlement des échelles de contextes où est reçu et circule le stigmate.

> *« Non, non, je pense que c'est tout à fait justifié (le sentiment de racisme antimusulman). Parce que moi-même je le ressentirais comme ça, quoi. Je les comprends quand elles disent : 'Moi, maintenant, dans la rue, je suis hyper mal à l'aise de porter mon voile, quoi, parce que je suis tout de suite pointée du doigt alors que je ne me sens pas proche du tout d'Alqaida ou Daech' Je ne sais pas quoi, enfin… Non, je les comprends vraiment en fait. »* (Ernestine)

Si l'on pointe l'échelle des interactions quotidiennes dans les entretiens (discriminations directes du quotidien : regards intimidants, insultes voire agressions qui concernent de manière ciblée la femme visibilisée par le marqueur religieux dans la rue, dans les transports en commun, etc.), celle-ci s'y mêle à l'échelle des canaux communicationnels nationaux de diffusion. Le fait que l'on ait été spectateur d'une quantité de séquences de journaux télévisés, de reportages, de documentaires belges et français à haute fréquence a eu, selon les interviewé.e.s, un effet de décuplement de l'image négative de l'islam. Les entretiens font surtout mention de la période ayant immédiatement suivi l'attentat de Charlie Hebdo. *« Excusez-moi mais, dans les JT à la télé, faire une semaine d'envoyés spéciaux, faire des documentaires qui pouvaient être très mal pris comme celui de Defossé sur RTL-TVI ! Bref… »* (Victor) *« C'était la haine. Y avait plein de trucs, d'émissions sur RTL, on allait voir des femmes musulmanes, on les interrogeait, enfin, c'était trop. On en avait discuté lors d'un cours, les étudiantes étaient émues, il y en a une qui a même failli pleurer. »* (Angela) *« Moi, personnellement, c'est la façon dont ça a été médiatisé. Ça a été mal fait. Le fait de directement mettre l'islam comme ça. Enfin, je trouve que ce n'est pas correct. Enfin, il faut bien expliquer les religions. Je sais que l'islam prône pas tout ce qui est tuerie et tout ça. Donc, c'est incorrect. C'est mal médiatisé. »* (Oda)

Ces échelles s'imbriquent à celle des nouvelles techniques d'information et communication numériques, les réseaux sociaux en ligne étant d'après les témoignages recueillis le lieu où la violence raciste est la plus forte. La question de la circulation des idées sur internet est discutée en entretiens, l'amplification des manifestations islamophobes étant possible sous couvert d'anonymat et d'auto-protection par écran interposé. *« Hallucinant. Même des gens que je connaissais bien se comportaient comme des gros fachos sur Facebook. »* (Annie). Carole, avec qui je mène un entretien tout juste suite aux attentats du 22 mars, s'affole de l'inondation des *post* à caractère raciste parmi ses amis FB.

> Carole : *« Sur Facebook, ça fait trois jours que je suis en train de trier les gens. Ça devient de plus en plus raciste, plus violent. Par exemple, on dira : 'Salah s'est fait arrêter, pas de prison !' On revient en 14, quoi, un ennemi de la nation, on le met au mur, on le fusille ! »*
>
> *MK : « Vous diriez qu'il y a du nationalisme derrière ? »*

> *Carole : « Oui, clairement. Maintenant, est-ce que c'est vraiment du nationalisme dans le sens 'On aime notre pays', on veut le défendre ? Je crois que c'est davantage 'On a peur de l'islam, on ne sait pas quoi en faire, éjectons-le, quoi. Je pense que c'est plus une question de racisme que de nationalisme. Les gens se cachent derrière un pseudo-patriotisme pour justifier ça. »*

Le concours conjoint de ces différentes échelles d'où l'on reçoit et où circulent les discours stigmatisant l'islam et les musulmans fait l'objet de travaux placés sous le signe d'une dialectique entre narrations globales et perceptions locales (Kundnani, 2012, 2015). On s'y intéresse précisement à l'impact des *narratifs* – engagés par les politiques de lutte contre le terrorisme et les grands conflits mondiaux actuels – sur la perception de la religion musulmane au sein des interactions concrètes. En mettant l'accent sur la causalité idéologique-religieuse du phénomène, ces politiques exacerbent la dimension religieuse du point de vue des études dédiées au détriment notamment de l'analyse géopolitique internationale (Burgat, 2016). Un des aspects de la critique porte dès lors sur les effets culturalistes de ces énoncés globaux qui, en définissant l'idéologie islamiste voire la pensée islamique – une confusion étant entrenue entre les deux – en opposition avec les valeurs européennes, contribuent à alimenter la dichotomie islam/Europe (ré)ouverte par la perspective du choc des civilisations de Samuel Huntington (Huntington, 1997).

L'image du musulman réfractaire à la liberté d'expression n'est pas neuve. Suite aux réactions suscitées dans la communauté musulmane par les caricatures danoises publiées dans le journal conservateur danois *Jyllands-Posten*, le débat a en effet déjà été relancé en 2005 – c'est-à-dire quinze ans après l'affaire Rushdie – autour de la menace que feraient peser les musulmans sur la liberté d'expression en Europe. On voit alors apparaître deux camps. Les défenseurs du droit au blasphème considèrent qu'il s'agit là d'un droit intouchable acquis au prix d'années de lutte dans les sociétés libérales occidentales. En face, on s'indigne devant l'expression d'une offense fondamentale à des attachements religieux. La controverse s'inscrit de plus dans un débat médiatique-politique plus large, houleux, sur l'intégration des immigrés non-européens musulmans (et, surtout, celle de leurs enfants et petits-enfants) dans les pays européens. Dans son essai « Liberté d'expression, blasphème et critique laïque » (Asad, 2015), l'anthropologue Talal Asad[25] constate que la polémique des caricatures fait d'emblée apparaître le blasphème comme un signe d'identité civilisationnelle. En effet, les protagonistes de la controverse, c'est-à-dire les anti- et les pro-blasphème apparaissent comme les représentants de deux civilisations que tout oppose. Aussi, leur conflit traduirait-il dans le discours dominant l'incommensurabilité entre « l'Occident et l'Islam, chacun défendant des valeurs opposées : la démocratie, la laïcité, la liberté et la raison d'un côté et de l'autre leurs multiples contraires – la tyrannie, la religion, l'autorité et la violence » (*ibid.* : 37).

En affinité avec ce cadre d'analyse, on peut constater dans certains témoignages étudiants l'hypothèse – formulée avec plus ou moins de force – d'une instrumentalisation raciste du

[25] Ce texte donne lieu à une discussion multipolarisée entre Talal Asad, Judith Butler, Saba Mahmood et Wendy Brown dans l'ouvrage « La critique est-elle laïque ? Blasphème, offense et liberté d'expression » (Asad et al, 2015). Sans pouvoir la restituer ici, on peut dire que les termes du débat s'articulent autour des contradictions internes à la pensée libérale occidentale mais également de la question de l'ontologie du sujet sur base d'une réflexion sur le thème de la possession de soi/dépossession de soi – cet exercice ayant pour objectif de comparer les ontologies du sujet dans les ordres de pensée libérale et de pensée islamique.

principe de la liberté d'expression à travers la couverture de l'attentat de Charlie Hebdo par les médias. Il est alors affirmé que le principe (dont la légitimité en soi est reconnue) a constitué un prétexte à creuser le clivage eux/nous, à faire planer une présomption de culpabilité, et qu'il s'est ainsi érigé tout au long des chaines communicationnelles en opérateur de démarcation *a priori* mettant dos à dos les catégories du musulman et celles du national *« Belge »*, puis, par glissement, d'*« Européen »*.

> *« Comme si, pour montrer notre bonne foi, on devait dire qu'on est Charlie. Sinon on était considéré comme étant de l'autre côté de la barrière. Sinon, on en déduisait : 'Donc vous êtes avec celui qui tue, vous être contre la liberté d'expression, vous n'êtes pas de bonne Belges, pas de bonnes Européennes'. »* (Rania)

> *« Je ne me suis jamais sentie Charlie ne fut-ce qu'une seconde. Je suis pour la liberté d'expression mais ce que je n'aimais pas dans ce 'Je suis Charlie', c'est l'idée : qu'est-ce qui met en péril la liberté d'expression ? Les musulmans. Le très gros résumé, c'était ça. Tout était axé sur les méchants musulmans. »* (Annie)

> *« Et en fait, on s'est dit : 'Mais ça pose un certain malaise parce que, ben, déjà, on est au courant qu'il y a une grosse population de personnes musulmanes (…) qui s'est sentie mal à l'aise par rapport à ça. Donc, aller dire 'Je suis Charlie', ben, ça posait problème. On s'est dit : Est-ce que, plutôt que de placarder 'Je suis Charlie' qui fait directement référence à ce qui s'est passé, est-ce qu'on ne pourrait pas mettre 'Je suis pour la liberté d'expression' ou quelque chose comme ça ? »* (Victor)

> *« Je suis aussi pour la liberté d'expression mais* (moi qui ajoute : j'aurais suivi) *si ça n'avait pas été 'Je suis Charlie'. Parce qu'en disant 'Je suis Charlie', ça veut dire qu'on valide leurs caricatures et tout le reste. »* (Oda)

> *« On était les concernés, les acteurs principaux. Ben, on n'a pas vraiment eu la parole. A+B = terrorisme, A+B = musulman. En fait, on t'a déjà placé dans une case. Tout le monde a dit : 'Je suis Charlie'. Moi, je ne savais pas ce que j'étais. On parle de liberté d'expression. C'est un fait certain, c'est vrai. Mais… et après, il y a quoi ? J'ai eu l'impression que le mode de pensée était insufflé. Indirectement, on était pris dans une vague, on suivait la chaîne. Finalement, je me demandais s'il y avait une position qui nous appartenait en fait. »* (Sarah)

Sarah se demande s'il y a une position qui lui appartient ? En l'absence de conditions permettant de soulever utilement la controverse autour de (la limitation de) la liberté d'expression et, le cas échéant, d'expliciter une posture anti-blasphématoire, la jeune femme dit avoir expérimenté l'impossibilité de se constituer en sujet d'énonciation dans le contexte d'alors, en l'absence d'une place à occuper (*« on n'a pas vraiment eu la parole »*). A partir d'un constat similaire, la jeune Rania fait apparaître dans son témoignage le risque d'auto-censure (par peur de la mise au ban) jusqu'à celui du travestissement des idées de la part des musulman.e.s : *« On sait entre nous la 'bonne réponse', on va dire … et quand on ne veut pas donner une mauvaise image, ben, on se dit 'Je vais faire comme eux, je vais dire que je suis pour Charlie, na na na, le beau discours qu'ils veulent entendre.' C'est ça, le danger, en fait, c'est quand on se met à dire des choses qu'on pense pas réellement. »*

3.5. L'Europe et le reste du monde

> « C'est la possibilité et l'impossibilité de deuil qui classe d'une manière différentielle les vies et les populations qui sont jugées comme étant dignes d'être pleurées, dès lors considérées comme vivantes et à protéger, et celles qui ne le sont pas (…) Judith Butler se demande alors comment les transformer (…) en vies 'pleurables' » (Levasseur, 2010)

Le corpus d'entretiens laisse donc penser, au vu de ce qui précède, que l'énoncé 'Je suis Charlie' a opéré dans une large mesure aux yeux des jeunes comme catalyseur du choc des civilisations. La performativité de la formule ('Je suis Charlie') sur les (en)jeux de catégorisations interethniques étudiantes va cependant plus loin. Il apparaît ainsi dans les interviews que la frontière que trace le 'Je suis Charlie' donne lieu de surcroît à des recompositions identitaires inter minoritaires. Comme le rappelle Aude Rabaud, la dialectique minoritaires/majoritaire n'implique pas que l'on puisse parler d'*univocité* minoritaire et, dès lors, « il n'y a pas une parole unique : l'articulation entre les situations vécues et des mots pour le dire est multiple (…) en témoignent les discussions et altercations inter et intra minoritaires (Rabaud, 2003) » (Jounin et al, *op. cit.* : 11). C'est sous ce signe de discussions inter minoritaires qu'il y a lieu de relire quelques-uns des segments du matériau empirique récolté par le truchement des entretiens avec la vingtaine d'étudiant.e.s du panel.

> *Sur les valves, il y avait donc le 'Je suis Charlie'. Et, puis, il y des élèves qui ont écrit sur le panneau 'Je ne suis pas Charlie' ou 'Je suis Mali' ou 'Je suis Congo'.* (Ernestine)

Voilà ce dont se souvient Ernestine à l'occasion d'une interview, réalisée dans la suite immédiate de l'attentat perpétré dans les locaux de Charlie Hebdo : des 'Je suis Mali' ou 'Je suis Congo' rejoignent les valves de l'établissement supérieur. On peut dès lors se poser la question de savoir comment des étudiant.e.s en viennent à se subjectiver eux/elles aussi en contrepoint de ce pôle identificatoire (*« Je ne suis pas Charlie »*) tout en y accolant le nom d'un pays africain (*« Je suis Mali/Je suis Congo »*) – à partir d'une lecture dénonçant l'instrumentalisation à tendance raciste du 'Je suis Charlie' ?

Les entretiens contiennent des éléments de réponse à cette question. Il ressort en effet du corpus que le traitement médiatique de l'attentat contre Charlie Hebdo n'a pas uniquement donné lieu à des réactions de défense contre les assignations identitaires qui réduisent (ou sont présumées réduire) l'islamité à une identité-repoussoir pour l'Occident. La couverture des attentats par les médias classiques occasionne chez les jeunes subsahariennes (ou descendantes d'immigrés subsahariens) l'intériorisation d'une autre dialectique minoritaires/majoritaire, cette fois à partir d'une ligne de partage Africains/Européens et, par extension, d'une fracture Non-Européens/Européens. Des recompositions identitaires inter minoritaires se fixent à ce endroit sur base de l'expérience faite d'une minoration et d'une infériorisation parallèles des musulman.e.s et des Africain.e.s au cœur des chaînes principales de télévision. Ce que l'on perçoit et ce que l'on ressent devant les écrans de diffusion (inter)nationale, c'est le fait que ces deux groupes aient été renvoyés dans le contexte post-Charlie à la catégorie de non-européanité.

Ernestine : On pointe uniquement le 'Je suis Charlie' alors qu'il y a énormément d'autres problèmes dans le monde.

MK : Des autres problèmes ?

Ernestine : Essentiellement des guerres. Oui, parce que même après Charlie, on entendait : untel a tué telles personnes en Afrique avec Boko Haram. On n'en a pas parlé du tout enfin, allez, mais pas autant que Charlie Hebdo en tout cas. Et ça revenait fort sur le tapis en fait.

MK : Donc en fait, si je comprends bien c'était une réaction, surtout des étudiantes africaines ?

Ernestine : Oui c'est ça. Quand je dis Africaines, c'est les musulmans aussi hein, enfin, je mets tout dans le même bain.

MK : Non européens ?

Ernestine : Oui, c'est ça voilà !

En plus d'être appréhendé comme lieu de dénégation de l'islam (Islam *vs* Occident), l'allégation 'Je suis Charlie' renvoie à une disproportionnalité entre l'Europe et le reste du monde, au regard tant des violences et des guerres que du traitement médiatique qui en est fait. Dans le cas d'une série d'entretiens, par exemple, des étudiantes se réfèrent à leur histoire d'immigrées ou de descendantes d'immigrés d'Afrique (Cameroun, Congo, Burundi) pour souligner le caractère inédit de la proximité du terrorisme pour les Européens qui les placerait aux antipodes de la situation vécue sur le continent africain. C'est eu égard à cette différence d'expérience que sera dès lors mobilisée la catégorie de l'africanité par d'aucunes pour se situer à l'égard de l'énoncé 'Je suis Charlie'. Angela va par exemple doublement se dire « *Africaine* » et se soustraire de l'instance d'identification « *Charlie* ». Ecoutons-la. *« Oui, les Africains subsahariens, ils font souvent ça : dire Afrique plutôt que Cameroun, Congo. Il y a l'idée du groupe plus global que tous les pays. Moi, en tant qu'Africaine, j'avais beaucoup de recul. Je suis beaucoup ce qui se passe en Afrique. Donc, pour moi… c'est un peu dramatique de dire ça… mais moi, ça ne m'a pas choquée plus que ça. Ben, parce que pour moi, c'est un quotidien. C'est une angoisse que j'avais déjà avant. Dans le pays, il y a Boko Haram qui est aux frontières. Donc, c'est une appréhension du danger que j'avais déjà. A force de voir tels morts, tel morts, bon, voilà. C'est pas parce que je vais voir des morts en France que je vais… que je vais… voilà. »* (Angela) Le témoignage d'Oda va dans ce même sens. « *Le fait que l'on dise : 'Ouais, on est Charlie'. Je ne sais pas. Effectivement il y a eu des morts. C'est très triste. Mais il y a eu plein d'autres massacres derrière qui n'ont pas été médiatisés, par exemple. Donc, je ne me suis pas dit : 'Je suis Charlie'. Tout ce qui est médias, télé, grandes chaines que ce soit en France ou en Belgique, TF1, RTL et tout ça, ils en ont fait une affaire d'Etat. Donc, pendant des dizaines de jours, enfin, on ne lâchait pas. En France, ils n'étaient pas aussi nombreux mais, pourtant, c'était bien plus médiatisé que ce qui se passe en Afrique. »* (Oda)

La référence à la prolifération des actes terroristes perpétrés dans les territoires d'Afrique subsaharienne est un réflexe qu'on peut donc identifier chez ces femmes. Aux prises avec l'actualité des pays concernés par des régimes de présence à distance (réseaux transnationaux familiaux, sources d'information élargies aux télécommunications numériques, affiliations à

des groupes d'intérêt sur internet, etc.)[26], il règne chez elles le sentiment d'une dévalorisation des vies humaines de là-bas à l'aune des variations d'intensité de couverture médiatique. *« En France, ils n'étaient pas aussi nombreux mais, pourtant, c'était bien plus médiatisé que ce qui se passe en Afrique »* (Oda).

Les jeunes marqué.e.s par ce différentiel de présence dans les médias télévisuels nationaux belges et français se montrent toutefois conscients des logiques de distance et de proximité (plus proche = plus important) au principe des unes journalistiques. Angela dit par exemple les comprendre (tout en se soustrayant du sentiment général d'adhésion au 'Je suis Charlie'). *« C'est compréhensible, tout le volet médiatique sur Charlie, tout mon entourage, tous les voisins qui mettent à leur fenêtre 'Je suis Charlie'. C'est normal. C'est normal. »* Il n'empêche : le différentiel est déclencheur d'un besoin exacerbé de s'affirmer par son africanité au regard de ce qui est perçu comme une dialectique Afrique/Europe. Le tableau que dresse Arjun Appadurai de la globalisation fait de la circulation des images et des idées (TIC) et des migrations de masse (Appadurai, 1996) des facteurs qui complexifient les frontières identitaires étatico-nationales « dans un monde en flux et en recomposition permanente » (De Meyer, 2015). On peut considérer que ces lectures juvéniles du discours (considéré) hégémonique sur *Charlie* traduisent des formes de subjectivations transnationales à la croisée du global et du local – permises par les vecteurs technologiques combinés d'information et de communication d'un monde où, assurément, « l'Etat-nation n'est plus le dépositaire unique des référents identitaires, ni le seul régulateur de l'appartenance sociale et politique » (Nedelcu, 2010).

« Comme, par exemple, je vois beaucoup d'amis à moi sur FB qui sont pro-palestiniens. Je ne peux pas dire qu'ils me saoulent. Je ne minimise pas mais je ne suis pas impliquée comme eux, voilà. » (Angela). Les Européens s'intéresseraient à l'Europe, les Africains regarderaient vers l'Afrique et les musulmans seraient touchés par Gaza : on voit du moins que l'énoncé 'Je suis Charlie' a été à la source de (re)constructions identitaires inter minoritaires en ce sens – autour d'une frontière séparant l'européanité et la non-européanité sur base de solidarités virtuelles globales et locales. Pour terminer sur ce point, je dirais en paraphrasant Jounin, Palorames et Rabaud qu'il y a lieu de voir dans ces recompositions des formes d'ethnicisations ordinaires, des « voix minoritaires inorganisées, qui accompagnent des résistances relativement dispersées, au sein d'interactions de petite envergure » bien plus que des collectifs bien définis intellectuellement et très mobilisés sur le plan de l'action concertée (Jounin et al, *op. cit.,* 2008 : 12).

*

La religion que l'on voit – cristallisée par le marqueur visible du foulard islamique – est à la base des rouages de la stigmatisation : on a cherché à montrer l'intériorisation des assignations qu'il génère et les façons dont on s'en ressaisit. Mais on a également découvert ses importants effets sur les dynamiques interjuvéniles. Si la question du foulard doit être rapportée à la dialectique islam/Occident – et au binôme islamité/féminité –, elle s'est en

[26] Il y aurait lieu de procéder à des enquêtes ultérieures dédiées aux médiations entre migrants subsahariens bruxelleois et le pays d'origine permises par les TIC (technologies d'information et de communication) dans ces liens (téléphonie mobile et vecteurs virtuels de communication – FB, skype, imo, etc., accès aux mass médias produits et diffusés depuis le pays d'origine : programmes de télévision par satellite, consultation de sites, etc.)

outre révélé occasionner de nouvelles positions inter minoritaires parmi les jeunes autour de l'européanité et la non-européanité.

4/LA RELIGION QUE L'ON NE VOIT PAS

> « Certes, le processus de sécularisation et dérationalisation du monde – ainsi qu'il a été communément dénommé – n'a été ni rectiligne ni uniforme. (…) Mais, en définitive, ce mouvement général de « désenchantement du monde » (Weber, 1964) – conséquence du déclin de la pensée magique et de la croyance au surnaturel qui ensorcelaient le "vieux monde" – a été tenu par nombre de philosophes et de sociologues de la religion à la fois comme irrésistible en raison de l'universalité des principes de la raison (science), comme moteur d'une dynamique propre à l'Occident, le séparant/le distinguant du reste du monde, et comme la marque par excellence de la légitimé des Temps modernes (Blumenberg, 1999) selon le paradigme autonomie/immanence vs hétéronomie/transcendance. Ces mutations qui mettaient radicalement à mal tout autant la Cité céleste que ses institutions terrestres ont été au fondement de l'émergence d'une nouvelle subjectivité, proprement moderne : l'autonomie et l'auto-affirmation de l'individu, œuvre de lui- même, producteur de son histoire, de ses normes et de ses finalités. »[27]

> *« C'est comme si (*moi qui ajoute : du point de vue de l'opinion publique*) les personnes musulmanes n'étaient capables de réfléchir qu'avec un seul filtre : le filtre de la religion. Alors que non : ces personnes-là, elles réfléchissent, faut arrêter de déconner ! Elles ne lisent pas que le Coran : elles lisent des livres d'auteurs, elles s'intéressent à pas mal d'autres façons de voir le monde. Ce n'est pas vrai, on mélange tout. »* (Sarah)

On a commencé par aborder le religieux sous le prisme de la racisation (dans le point précédent : *La religion que l'on voit)*. Il a donc été en ce sens question de processus d'attribution catégorielle unilatéraux puisqu'imposés, ces rapports asymétriques étant générateurs du corps racisé des femmes voilées. Si j'ai ainsi commencé par aborder ce marqueur religieux visible – le voile –, j'aimerais me tourner à présent sur la *religion que l'on ne voit pas*. L'analyse conduite sur le matériau empirique amène en effet un questionnement sur la capacité de ce signe apparent à faire surimporter ce qui relève du religieux visible au détriment de ses manifestations invisibles. La fixation sur l'attribut du voile islamique – dans un contexte où les canaux imbriqués du macro et du micro le font circuler comme stigmate social – place des postures religieuses plus investies dans l'ombre des identités imposées. Les données relatives à la croyance sont ainsi mises en silence dans des circonstances de fortes ethnicisation et racisation du religieux.

On va tenter de s'intéresser à ces postures plus investies. De quelles façons les acteur.trice.s se saisissent-ils/elles de ce critère – la différence religieuse – pour s'auto-définir et s'auto-déployer ? Que peut-on conclure – à partir des entretiens – sur les logiques de constitution de soi (en tant que sujet) sur base religieuse ? Et, de surcroît, quelles conclusions tirer quant aux éventuelles intersections entre les contours identitaires religieux et professionnels ? Le ou la professionnel.le du social, en se disant croyant.e, se considère-t-il/elle différent.e des autres ? Oriente-t-il/elle autrement son action ? Se réfère-t-il/elle à l'éthique religieuse ?

[27] Cet extrait provient d'un récent appel autour de la thématique dédiée : « Retour du religieux ? », Appel à contribution, *Calenda*, Publié le mardi 25 octobre 2016, http://calenda.org/381041

En guise de préambule indispensable – à toute formulation de réponses à ces questions –, revenons à la première citation sur les phénomènes de sécularisation, dérationalisation et de désenchantement du monde placée en début de ce chapitre. Dire le caractère indispensable de cette citation revient à poser les prémisses de notre analyse sur la religiosité des jeunes du panel : toutes les formes contemporaines de subjectivations religieuses dans le monde occidental s'inscrivent dans le contexte de sociétés sécularisées (à des degrés divers). C'est donc sur fond de sécularisation de la société ou de ce que l'on nomme communément le « désenchantement du monde » (Weber, 1964 (1904-5), 1971 (1919)) ou la « sortie du religieux » (Gauchet, 1985) – avec l'avènement (de l'idée) d'un individu auto-porté – que les postures religieuses juvéniles se déploient *de facto*.

Aussi, quand les étudiant.e.s tant catholiques (Belgique, Congo, Cameroun, Burundi, Equateur) que musulman.e.s (Maroc, Algérie, Somalie, Mauritanie) – que j'ai pu interroger le long de la présente enquête – disent que la foi est un facteur d'engagement dans l'action sociale, ils le disent dans un contexte social d'énonciation désenchanté : pour étayer cette affirmation d'influence de l'éthique religieuse sur l'investissement professionnel (affirmation qui ressemble parfois à un aveu), on va voir que les jeunes gens mettent en exergue des valeurs telles que l'amour de Dieu et du prochain, le caractère crucial de l'aide, le caractère sacré du respect d'autrui, la gratification des *hassanet* (les « bonnes actions »), etc. Doit-on dès lors se poser la question de savoir si l'on est dans le cadre de notre enquête en présence de professionnel.le.s ré-enchanté.e.s, si l'on fait face à un « retour du religieux » ?

La thématique du retour du religieux fait l'objet de travaux sociologiques arguant tantôt que ce phénomène serait le « contre-effet d'une sécularisation qui serait allée trop loin » (*op. cit. Calenda*, 2016*)* – visant à redonner du sens à un monde qui en serait dorénavant dépourvu – tantôt, à l'inverse, qu'il serait lié à une sécularisation pas encore arrivée à son terme ou à son point d'achèvement – une sécularisation qui n'aurait dès lors pas encore atteint selon les termes d'Habermas l'état de « société post-séculière »[28] (Habermas, 2008, Monjo, 2014) capable d'accueillir en son sein l'idéal d'un pluralisme normatif post-moderne incluant la normativité religieuse. Que l'on privilégie l'une ou l'autre de ces deux hypothèses, leur présupposé commun du désenchantement résonne avec les contenus d'entretien. En effet, ceux-ci véhiculent la claire intériorisation de la part des étudiant.e.s de cette perte d'influence des normes, symboles et rites chrétiens dans nos sociétés sécularisées (*« Le catholicisme est en baisse. », « La religion, c'est un petit peu tabou en Europe. »*). Les jeunes gens disent savoir qu'en mobilisant le registre religieux, ils font un geste de réinstauration dans un contexte où les dynamiques sociales sont pour la plus grande partie d'entre elles a-religieuses. Le pilier chrétien belge est par exemple vu comme une coquille vide : ni l'enseignement délivré dans le niveau secondaire du réseau libre ni celui qu'on connaît dans le cadre du cursus supérieur (de l'ISFSC)[29] ne reflèteraient éthique et culture religieuses pas plus

[28] Roger Monjo donne la définition habermassienne suivante : la « société post-séculière est une société qui continue d'être orientée par le processus de la sécularisation, mais un processus parvenu à un stade suffisamment avancé pour que des perspectives inédites s'ouvrent dans l'espace public, qui concernent la place du religieux et des religions dans cet espace » (Monjo, 2014 : 37), ce, moyennant un travail d'auto-réflexivité de la part des religions prouvant en quelque sorte par là leur capacité moderne d'auto-critique et, en retour, moyennant l'ouverture de la pensée « laïque » à la pensée et raison religieuses.

[29] Victoire Cappe fonde L'Ecole Catholique de Service Social qui deviendra l'ISFSC pour contribuer à l'amélioration « des conditions de vie tant professionnelles que familiales de l'ensemble des femmes du milieu ouvrier ». Merci à Danièle Peto pour cette citation extraite d'un texte de présentation du 75ème anniversaire de l'ISFSC, d'après M.-Th. Laurent et S. Schuind, Histoire de l'Ecole sociale, rue de la Poste, Document interne ISFSC, 1988. On sait, parmi les étudiant.e.s que la « charité » a été originellement consubstantielle au travail

d'ailleurs que les expériences de stage dans les segments sectoriels hérités de l'histoire des mouvements chrétiens progressistes. *Christina : « Centre social protestant, c'est juste que : à la base les fondateurs étaient protestants, le conseil d'administration, ce sont essentiellement des gens de cette obédience religieuse. Mais dans le pratique, au niveau des travailleurs mêmes, il n'y a pas de protestants, il n'y a aucune connotation religieuse que ça soit au niveau des professionnels ou des usagers. MK : Donc, il y a une totale sécularisation du travail social même quand il y a un historique connoté religieusement ? Christina : « Oui, en tout cas, c'est ce que moi j'ai vécu. Aussi, ce que j'ai entendu chez d'autres. »* Non seulement le caractère a-religieux de l'enseignement de la Haute Ecole est souligné mais, plus encore, on observe parfois la présence d'une culture anticléricale (*« Les profs lancent clairement des petites piques »).*

> *« Oui, même des fois, il y a des profs qui nous 'laissent' des phrases et puis …on se dit : 'Dans notre religion, c'est dit AUSSI, ça ! Puis, bon, on se tait. On ne le dit pas parce qu'ils vont commencer à dire : 'Toi et ta religion, garde-la', alors que ça peut être une richesse ! »* (Chaïma)

> *Sarah : « On va faire sortir la religion. Il y a toujours des petits mots, tu vois, qu'on rajoute en plus … » MK : « La religion est vue d'un mauvais œil ? » Sarah : « On voit clairement que la personne qui donne cours n'est pas croyante. Je peux vous dire qu'il y a beaucoup de profs ici qui ne sont pas croyants. Non pas parce qu'on a eu un échange… bazar machin. Mais parce que, pouf : moi je te le dis ! »*

Relisons à présent la deuxième citation mise en exergue en début de section où Sarah traduit le caractère multi-situé des jeunesses pratiquantes avec le terme (de pluralité) de « filtres » : *« C'est comme si les musulmanes n'étaient capables de réfléchir qu'avec un seul filtre : le filtre de la religion. Alors que ces personnes-là, elles réfléchissent, faut arrêter de déconner ! (…) elles lisent des livres d'auteurs, elles s'intéressent à pas mal d'autres façons de voir le monde. »* Conformément à l'observation de la jeune femme, le corpus d'entretiens signale clairement que si convocation du religieux il y a de la part des étudiant.e.s, celle-ci ne s'inscrit pas en faux contre les valeurs professionnelles transmises au travers des contenus d'enseignement mais qu'au contraire, on observe la combinaison de sources de normativité. On va par exemple activement se référer dans les entretiens à des discussions menées en classe avec les enseignants autour des mutations conjoncturelles du travail social qui seraient à l'origine d'une mise en péril des valeurs constitutives du métier et, en première instance, d'une mise en péril de la valeur du respect de la personne. Depuis les transformations structurelles auxquelles il est contraint à l'heure de l'Etat social actif, le travail social fait en effet l'objet d'une série de métamorphoses : aide contractualisée, logique de responsabilisation, traitement individualisé, modèle postdisciplinaire et managérial de gestion du social et contrôle social de l'usager et du professionnel (Castel, 2009 ; Franssen, 2003, 2006). Les discours étudiants transportent un éventail de critiques au sujet de celles-ci – critiques qu'ils disent avoir formulées collectivement dans le cadre du cursus d'assistant social. *« La conception du travail social qui est donnée ici ? Je dirais qu'on se tourne plus vers un côté … heu… comment je dirais, ben, un peu revendicatif, il faut bousculer les choses, très militant, voilà. Changer le monde, re-questionner tout ce qui est en place, ne jamais prendre une action pour acquise, vraiment essayer de réfléchir à son action. »* (Angela) A l'instar de ce qui a été observé dans d'autres études empiriques, on dénonce par exemple les

social mais que cela n'a plus d'actualité au sein de l'établissement d'enseignement supérieur.

« logiques d'encadrement sécuritaire ou de réduction marchande (⋯) qui pèse sur les travailleurs et (⋯) sur leurs publics » (Franssen, 2006 : 147). *« Il y a le contrôle par rapport aux bénéficiaires et aussi le contrôle par rapport au travailleur social lui-même. C'est ce que j'ai constaté lors de me stages. J'ai souvent l'impression qu'on est moins à la disposition de la personne que représentant de l'institution, sans trop de marge de manœuvre. »* (Annie) *« J'ai déjà entendu des personnes qui disaient : nous, on n'aime pas les assistants sociaux, c'est des fouille-merde, ça renvoie à cette idée de contrôle. »* (Victor) *« Il y a la barrière des numéros, des ordinateurs. Certains usagers se sont plaints qu'on mette des vigiles. Un usager entre, il est déjà un numéro, il s'assied, il se dit qu'on met des vigiles parce qu'on est considéré comme des personnes violentes. Déjà, quand il entre avec ça, la suite est un peu biaisée, quoi. »* (Christina).

C'est en définitive – ainsi que le résume Cécile – moyennant ce double pôle du respect de la personne et de la critique sociale (dimension militante du métier) que la déontologie professionnelle idéale peut être balisée. *« Le travail social est un travail d'aide et d'accompagnement des personnes, d'abord, et, ensuite, des collectivités. Donc, un travail combinant ces deux dimensions : le point de vue individuel et aussi le point de vue plus structurel. »* (Cécile)

Ce balisage définitionnel du travail social est – selon ces futur.e.s professionnel.le.s –, tributaire de la formation qui leur est délivrée. Il y a donc lieu d'insister sur le fait que les personnes interrogées dans le cadre de l'enquête montrent avoir absorbé et métabolisé ce à quoi l'on tient – ou ce qui façonne un bon travailleur social – au cœur même de l'institution d'enseignement supérieur. La foi comme facteur d'engagement dans les métiers du social, facteur que je vais m'atteler à décrire maintenant, est à ajouter si l'on veut aux « pièces du dossier identitaire » des jeunes sans dénégation aucune des vecteurs de la construction professionnelle : la socialisation étudiante dans le cadre de l'institut d'enseignement supérieur, l'appropriation de la déontologie et la culture professionnelles, la reconnaissance entre pairs, etc.

Bien au contraire, on gardera à l'esprit dans les lignes qui suivent que les rapports à la foi et pratique religieuses *se greffent sur* un équipement intellectuel et technique déjà fortement élaboré chez des individus en fin de parcours de qualification.

4.1. La croyance joyeuse

Moyennant ce constat liminaire d'un syncrétisme identitaire étudiant, je suggère d'avancer dans l'examen des rapports religion/travail social tels que ceux-ci apparaissent dans le corpus d'entretiens. Il m'a semblé pertinent de m'appuyer pour ce faire sur l'analyse pragmatique du croire religieux telle que la propose la sociologue Anne-Sophie Lamine. Qu'en est-il ? L'auteur définit la croyance « comme un 'croire en acte' et pas seulement comme un 'assentiment à une proposition que l'on tient pour vraie' (Engel, 2006 : 225) » (Lamine, 2013 : 38). En plus d'engager des visions du monde, la religion engagerait – c'est ce sur quoi Lamine attire notre attention – des affects, des valeurs à la source de l'agir, des symboles comme médiations d'avec le réel.

> « Je définis le 'croire' de manière pragmatique[30]comme le fait pour l'individu (ou le groupe) de tenir – dans le sens deweyen d'accorder du prix – à des symboles, à des valeurs, à des expériences et à des explications (qualifiés de spirituels ou de religieux » (Lamine, 2013: 38).

Les symboles renvoient au transcendant, les valeurs à la morale, les expériences aux rites, les explications aux étiologies…mais, dit l'auteur, ce « croire multidimensionnel et d'intensité variable est donc avant tout envisagé comme une disposition à agir » (*ibidem*). Sous cette définition, la croyance ne se limite pas à une affaire d'intériorité mais, au contraire, dépasse le sujet pour se projeter dans la relation : relation au divin, relation aux autres. Elle doit dès lors être saisie à partir du registre non pas de la preuve mais de la confiance. Il s'y joue quelque chose de comparable au processus qui nous amène à croire en quelqu'un ou en soi, à éprouver une « confiance joyeuse en soi » (Simmel cité par Lamine : 41). Le croire religieux fait en plus intervenir la dimension de l'aspiration.

> « Une première modalité est le croire comme aspiration. C'est une disposition à l'action et à l'engagement, caractérisée par la confiance. Cette disposition correspond à la notion simmelienne de religiosité (Simmel, 1902-12 : 111) Elle est caractérisée par des combinaisons d''aspiration et de jouissance, de don et de reprise, d'humilité et d'exaltation, de fusion et de tenue à distance' (*ibid.* : 111-112). » (Lamine : 40)

Sous cette modalité, il équivaut à une tension vers un idéal, à un débordement, à une quête, à un désir de transcendance, à une « aspiration à ce qui est bon, beau, juste, heureux, que l'on se représente en formant une sorte de projection vers l'absolu. » (Lamine : 41) Cet ensemble d'affectations se traduit dans les attitudes, les comportements et les conduites ici et maintenant. Plus même, il stimule l'action dès lors forte d'une confiance en sa finalité bonne. On peut encore citer Lamine quant à la nature pragmatique de ce croire : « De manière empirique, ce croire-aspiration, cette disposition à la confiance, s'exprime dans le sens des actes quotidiens, la croyance en l'homme et l'engagement au nom de la foi pour un monde meilleur » (*ibid*.) Le matériau empirique abonde en illustrations au sujet du mode de croyance ainsi défini.

> *« Il y a des dimanches, je me réveille et j'ai envie d'aller à l'église. J'y vais. Là-bas (en Equateur), c'était chouette d'aller à l'église : on chantait, on rigolait, on dansait, c'était joyeux ; ici, il n'y a que des personnes âgées, les chansons sont tristes, il n'y a pas d'harmonie. Et la religion, c'est quoi ? C'est ça : aider le prochain, le respect, l'amour, etc. Et pour l'assistante sociale, en fait, c'est la même chose. »* (Rosana)

> *« L'être humain avec un grand H a des besoins, des besoins qu'il ne peut pas nier. Comme le besoin d'être aimé, le besoin de faire du bien à quelqu'un. Je relie ça avec la foi car Dieu nous a créés avec ces besoins naturels, existentiels, essentiels à la vie. C'est une vie globale, Dieu est là, alors tout ce que tu fais, il est là, c'est pas le Dieu du dimanche. »* (Patricia)

[30] Anne-Sophie Lamine fait référence au pragmatisme de Dewey et à l'approche pragmatique des sciences sociales (Certeau, 1980 ; Boltanski & Thévenot 2010) D'une part, elle se situe dans la filiation du pragmatisme de John Dewey qui prévaut dans sa théorie de la formation des valeurs et d'autre part, de l'approche pragmatique en sciences sociales. Ce dernier héritage, explique-t-elle, passe par Michel de Certeau qui met « les pratiques des acteurs au cœur de son investigation et s'intéresse à l'énonciation plutôt qu'à l'énoncé » (Lamine *op.cit.* : 38). Ce dernier influencera d'ailleurs la notion de croyance en acte de Hervieu-Léger. Par ailleurs, rappelle Lamine, les écrits de Boltanski et Thévenot sur la justification, de Claverie ou de Latour ont une forte influence sur la génération suivante de chercheurs tels que Aubin-Boltanski (2010) ou encore Balas (2008).

> *« Oui, c'est clair, les valeurs chrétiennes, le respect, le partage et l'amour, tout ça m'influence. »* (Victor)

> *« Au niveau des religions – peu importe la religion que ça soit la religion musulmane, chrétienne catholique, protestante ou autre, toutes les religions du monde sauf erreur de ma part sont unanimes sur une chose : la dimension humaine doit être valorisée. Donc, dans le travail social (…) cette dimension ça revient comme ça de part et d'autre et… Voilà, on essaye d'inscrire ça dans le cadre de notre travail, quoi. »* (Cécile)

> *« Ma mère est très catholique, fort croyante et oui, je pense que ça joue un rôle important là-dedans, ben oui. Je pense que je puise ma force de là un petit peu, quoi. »* (Ernestine)

> *« Mon frère, lui, il me dit : 'Tu sais quelle quantité de hassanetes (c'est-à-dire de bonnes actions/de bons points), elle a, l'assistante sociale ? Quelqu'un qui va aider tous les jours ! Tu imagines ce que ça représente pour notre religion ?' Bon, voilà, qu'est-ce qu'il veut dire par là mon frère ? En fait, ça veut dire que c'est un métier qui entre bien dans ce que ma religion me demande de faire. Et c'est ça, en fait, qui est total. »* (Chaïma)

Le titre de cette section « La croyance joyeuse » résulte d'une modulation de la formule de Georg Simmel (relayée par Lamine). Pour le philosophe et sociologue allemand, une confiance joyeuse singularise la religiosité. C'est cette confiance qui transparait régulièrement dans les paroles étudiantes : elle est le moteur d'une disposition à agir qui de surcroît est aisément capitalisable dans le domaine professionnel du service aux personnes. Cette disposition est donc une mise en mouvement. Dieu y est source d'activation, de performativité magique : le corpus des interviews fait ainsi voir que, dans le chef des jeunes cités, le supra-humain rayonne sur les affaires mondaines pour les embellir jouant comme un levier d'action magique (*« Dieu est là, alors tout ce que tu fais, il est là, c'est pas le Dieu du dimanche » ; « Et c'est ça, en fait, qui est total »*).

Cette modalité du croire (aspirer à) entre en dialogue avec une deuxième modalité : le croire comme discipline du soi. Corps religieux, corps discipliné : la corrélation est proposée par Anne-Sophie Lamine en référence aux rites religieux à dimension ascétique tels que les cinq prières au quotidien ou le ramadan, les exercices de médiation bouddhistes, le pèlerinage sur le chemin de Compostelle, etc. Ces rites font expérimenter l'astreinte, l'endurance et l'épreuve au pratiquant, autant de dimensions incorporées du croire. Le croire comme discipline de soi fait l'objet d'un éclairage foucaldien par Lamine qui y voit le lieu de déploiement des techniques de soi. Michel Foucault thématise, pour rappel, les techniques de soi plus largement en lien à l'éthique comme le fait que les « individus (effectuent) seuls ou avec d'autres un certain nombre d'opérations sur leurs corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leurs modes d'être ; (pour) se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection » (Foucault, 2001(1977-1979) : 1604). A l'inverse de la morale qui relève à son sens d'un registre normatif plus désincarné, l'éthique s'appréhenderait par ses effets non-discursifs plus que discursifs. La filiation avec le philosophe tient à la volonté pragmatiste de Lamine d'insister sur la dimension corporelle du religieux et, ce faisant, sur ce dont on veut rendre capable le corps par la mise en tension de celui-ci vis à vis d'un absolu. Il s'agit d'insister sur des modes d'être, de sentir et d'agir consubstantiels à l'éthique – en l'occurrence religieuse –, dans la mesure où ceux-ci en tracent les formes pratiques et concrètes. Ce registre trouve à s'illustrer également dans les entretiens. J'ai choisi en particulier de retenir deux citations du corpus, l'une étant relative à la patience tandis que l'autre se rapporte à l'aide.

> *« Par exemple, quand un usager n'est pas du tout agréable avec moi… selon ce que ma foi me dit … je vais chercher la manière pacifique, être patiente. En fait, à ce moment-là, j'exerce ma foi mais je ne le dis pas. »* (Patricia)

Comment la patience est-elle évoquée par Patricia dans cet extrait ? On observe, me semble-t-il, que l'étudiante décrit dans ce passage la patience comme une façon de se tenir – davantage que comme un principe –, comme une aptitude surtout physique, une compétence ascétique, bref, il s'agirait d'un exercice spirituel (*« à ce moment-là, j'exerce ma foi mais je ne le dis pas »*). Se disposer pour être prête à exercer la patience chez Patricia, c'est faire en ce sens secrètement des opérations sur le corps et l'âme (*« mais je ne le dis pas »*) – qu'elle restitue pour nous à travers l'énonciation de la séquence avec l'usager (« je suis assise devant lui/il est désagréable/je patiente ») et non par un énoncé de principe (« la patience est une valeur religieuse »).

> « *'Quand vous aidez les gens, dit ma mère, d'office ça vous reviendra un jour, donc aidez, aidez, aidez et oubliez, aidez et oubliez. Mais si on vous aide, ne l'oubliez jamais. Rendez-le. Rendez-le de n'importe quelle manière. Même si vous ne savez pas le rendre tout de suite. Rendez-le. »* (Chaïma)

On peut parler d'une dimension commune et d'une matrice partagée entre la citation précédente et celle-ci extraite de l'entretien avec Chaïma. Qu'est-ce qu'aider ? Au vu de la réplique de la jeune femme, l'aide n'apparaît ni comme une noble intention ni comme un acte mesuré à l'aune des conséquences mais comme un geste devant être répété, une manière de faire qui devrait idéalement être automatique à un point tel qu'on n'y penserait plus mais qu'au contraire on l'oublierait (*« aidez et oubliez »*). Aider est dès lors subsumable, suivant la description qu'en fait Chaïma, à une discipline du soi : j'observe lors de l'entretien que, du point de vue de la jeune femme, son corps et son âme sont mis en tension par les exigences conjointes de gratuité et de redevabilité. Il ne semble pas que la réflexivité morale commande ces exigences (même si elle est présupposée). Un certain degré d'entraînement au sens sportif semble plutôt permettre à Chaïma de se hisser à la hauteur de celles-ci : il faudrait s'entraîner à aider au jour le jour (*« Aidez et oubliez. Mais si on vous aide, ne l'oublie jamais. Rendez-le. »*

La double modalité du croire que propose Anne-Sophie Lamine – le croire-aspiration et le croire comme discipline du soi – offre un cadre d'analyse qui permet de saisir des modes religieux d'implication juvéniles dans l'exercice du métier d'assistant social : la fabrication de ponts entre l'immanent et le transcendant – qui ont la conséquence d'amplifier la beauté des gestes professionnels –, des formes très incorporées du croire au travers desquelles est travaillé l'ethos professionnel (patience, gratuité de l'aide, don de soi, etc.)

4.2. Islam et catholicisme[31] : subjectivations différenciées

Le thème du croire religieux trouve, on l'a vu, un écho certain dans les données empiriques récoltés. Il y a lieu de proposer de le prolonger par une tentative de comparaison entre

[31] Le panel ne compte que des chrétiennes catholiques.

évocations d'islam et de christianisme dans le corpus des témoignages recueillis. Que peut-on dire des processus de subjectivation religieuse musulmane et catholique : l'analyse nous amène-t-elle à les distinguer ? Des relations interethniques et plus particulièrement interreligieuses sont-elles pertinentes à relever – le cas échéant, comment – dans ces processus de subjectivation ?

Une première remarque sur le caractère différencié des subjectivations religieuses au féminin est attendue : les étudiantes catholiques ne sont pas concernées, à l'inverse des femmes musulmanes, par l'affichage de signes religieux ostentatoires (la croix est certes généralisée parmi celles-ci mais ne représente qu'un signe très discret). Le rapport de visibilité entre les unes et les autres est même inversement proportionnel. La fixation sur l'islam – dans le contexte que nous connaissons aujourd'hui – conduit en effet les unes à une hyper-visibilité faisant bénéficier les autres d'une relative invisibilité : plus on voit les musulmanes, moins on voit les chrétiennes (moins on s'y intéresse). Cependant, bien que les étudiantes subsahariennes chrétiennes du panel ne puissent pas êtres victimes de la stigmatisation ou de la discrimination pour motif religieux à partir de signes concrets, il arrive qu'elles témoignent d'un parallélisme entre leur propre minoration en tant que *« Noires »* – sur base, donc, du phénotype – et celle des *« voilées »* – sur base du marqueur corporel islamique.

> *« A Huy… ben, il n'y a pas de filles voilées un peu partout. Il n'y a pas de Noires un peu partout. Enfin, il y en a mais… c'est plus caché. C'est plus tabou. »* (Ernestine)

> *« Moi, par exemple, mon fils est métisse. J'ai eu beaucoup de mal avec la grand-mère de son père. Dans son temps, les Noirs ne faisaient pas des enfants aussi librement avec des Blancs. Et donc, elle avait toujours des appréhensions, des inquiétudes, des questions. Heu.. pff, bon, on se dit : 'Mais de quel temps elle vient, on n'est plus à l'époque des esclaves' Bon, voilà, je pense que c'est le fait que...voilà… on ne peut pas non plus blâmer un Européen qui dit : 'Voilà, le foulard, ceci cela' C'est pas dans les habitudes de la société. »* (Angela)

Une deuxième remarque doit être faite à la lecture des témoignages croisés : on peut observer une vive conscience – au sein de la population étudiante catholique – non seulement du caractère marginal de la foi et de la pratique chrétiennes dans l'actuelle configuration bruxelloise mais également de l'évolution contraire qu'y connaît l'islam en plein essor. Corroborant le constat d'Angela quelques lignes plus bas, un seul Belge (Victor) sans histoire migratoire se dit imprégné des valeurs chrétiennes. Très principalement, les personnes qui mentionnent la référence religieuse catholique comme socle éthique sont des migrantes et, plus spécifiquement (à l'exception d'une jeune femme venue d'Amérique du Sud à douze ans) des migrantes d'Afrique subsaharienne – arrivées en Belgique pendant l'enfance ou à l'âge adulte[32]). Aussi, le panel reflète-t-il un catholicisme qu'on pourrait dire « importé » – puisque sensiblement lié à des trajectoires d'immigration.

> *MK : « Est-ce que tu as l'impression que la foi, c'est quelque chose dans la société européenne qui n'est pas très bien compris ? »*

[32] Je renvoie au tableau récapitulatif du panel : sur les sept femmes concernées, trois ont immigré à l'âge adulte tandis que trois autres sont arrivées en Belgique à l'enfance ou le début de l'adolescence ; enfin, je dois préciser qu'une seule n'est pas migrante mais métisse, sa mère ayant immigrée du Congo et son père étant Belge.

> *Angela : « Le fait qu'il n'y a plus vraiment de pratiquants en Europe fait que voilà, pour eux, la foi, c'est comme si on venait d'une autre planète quoi. Ils comprennent pas comment on peut avoir une dévotion à un Dieu au point de faire ce qu'Il dit, de le suivre, donc, oui, je pense que oui ! Voilà, le fait que y'a pas cette croyance en quelque chose qui n'existe pas. (…) C'est très tabou, la croyance. (…) dans certaines religions, il ne se passe rien, elles sont mortes (rires), pas de conflit, pas d'intérêt, rien... donc euh... voilà, on a tendance à ne plus se parler de religion. »*
>
> *« La religion catholique perd du terrain actuellement en Europe »* (Carole)

Aussi, la question peut se poser de savoir si le statut du christianisme – religion majoritaire mais déclassée – dans les sociétés européennes fortement sécularisées explique un double-aveu récurrent dans la bouche des étudiantes subsahariennes : celui d'avoir un rapport élastique aux normes chrétiennes mais, au même moment, celui de s'efforcer de réduire ces écarts – dans un environnement belge où prévaudraient la distension et l'usure des liens religieux (et une « permissivité »).

> *« Disons que je suis croyante mais que je suis en pause de pratication ! Depuis deux ou trois ans, je me suis reperdue (sourire). Les activités de messe, j'ai mis ça un peu de côté. »* (Gloria)
>
> *« Déjà, j'ai fait beaucoup de fautes. Avoir un enfant avant le mariage. Par rapport aux relations sexuelles, c'est vrai que chez moi aussi (comme chez les musulmans), il faut normalement attendre le mariage. Avec, en plus, quelqu'un de non-croyant, lui, il était carrément athée. Mais bon voilà, je l'ai baptisé. Mais j'ai dû batailler. Pendant le baptême, c'était dur, il (son ami) ne voulait même pas rentrer dans l'église. Mais il faut dire un verset biblique pendant qu'on baigne l'enfant, ça permet à l'enfant d'entrer dans la maison de Dieu ! Et pour le prêtre, sans le père, ce n'était pas possible! »* (Angela)

Enfin, une troisième remarque concerne le différentiel d'évocation du religieux par les musulman.e.s et chrétien.ne.s – du point de vue de la fréquence et de la spontanéité. L'évocation des liens entre religieux et travail social par les étudiant.e.s catholiques se fait (Belgique, Cameroun, Congo, Burundi, Equateur) de façon très directe – comme on l'a vu notamment dans les interventions de Rosana, Patricia, Victor, Ernestine, Cécile. Tandis que ces dernier.e.s qualifient le croire plutôt spontanément d'incitant à l'altruisme, cette évocation se fait de manière plus indirecte, plus feutrée, plus discrète, de la part des musulman.e.s (Maroc, Algérie, Somalie, Mauritanie). Pour rappel, notre échantillon réunit surtout des Belges adhérent.e.s à l'islam descendants de migrants marocains (dits « de deuxième et de troisième génération ») et, secondairement, des immigrant.e.s qui sont arrivé.e.s à un âge précoce (certains étant naturalisé.e.s). Si on dit certes la réalité de la foi comme facteur d'engagement parmi les musulman.e.s, on le dit plus par insinuations que par assertions claires (excepté quelques cas, tel celui de Chaïma). Qu'est-ce qui expliquerait que l'on soit davantage dans l'ordre de l'implicite au sein des témoignages, quand l'islam est évoqué ? Tout d'abord, je peux formuler une hypothèse d'auto-censure et/ou d'auto-défense qui ne ferait ici que tirer les conséquences des conclusions antérieures sur la racisation de la religion musulmane – en filigrane dans les entretiens. L'islam stigmatisé y prend le dessus au détriment de l'islam vécu. Ensuite : quand elles prennent l'islam pour objet, les discussions étudiantes tracent les contours d'une religion de statut minoritaire controversée en Europe où – on peut le constater avec les répliques de Rania, Mounia, Angela, Sarah et Lina citées un peu plus bas – les mécanismes de « validation communautaire » sont loin d'être fluides et consensuels, mais révèlent *a contrario* de fortes conflictualités.

> « Les formes de communalisations religieuses – de l'individu isolé au membre d'une communauté à régulation institutionnelle forte – permettent de distinguer quatre types de validation du croire : auto-validation, validation mutuelle, validation communautaire et validation institutionnelle (Hervieu-Léger, 1999, p. 177-190). » (Lamine, *op. cit.* : 45)

Je reprends la notion de « validation communautaire » – suivant Lamine et Hervieu-Léger – qui abrite des mécanismes relevant de la troisième et dernière modalité du croire, c'est-à-dire le croire comme expérience d'être ensemble. Le croire est en effet centralement une expérience d'être-ensemble ou du commun, « que ce soit de manière régulière par la communauté et les réseaux, de manière ponctuelle par les rassemblements, ou de manière différée dans l'appartenance à une lignée croyante[33] » (*ibid.* : 45), cette dimension collective étant à la fois à la base de vécus conviviaux ou affectifs dans le cadre d'activités de groupe (registre des rites) mais également de mécanismes de validations mutuelles et communautaires. Ces derniers mécanismes peuvent dépendre de l'expérience d'être ensemble – validations mutuelles/communautaires – mais pas forcément comme on le voit avec l'auto-validation ou la validation institutionnelle.

Le corpus d'entretiens m'amène à rapporter le différentiel d'évocation à cette question des mécanismes de validation dans la mesure où, je le disais, il est fait état dans beaucoup d'interviews de la présence de débats, de controverses et de désaccords entre jeunes musulman.e.s.

> « *On va suivre des conférences, on se renseigne chez un professeur de religion islamique ou heu... mais, moi, c'est plutôt les livres* » (Rania)

> *« Moi, je trouve que c'est en train d'évoluer ! Il y a des gens, aujourd'hui, enfin, des jeunes comme moi qui se posent des questions. On a pas toujours les bonnes réponses. On a pas toujours des réponses tout court. Mais c'est déjà un premier pas en fait, de se poser les questions. C'est déjà ça : ça veut dire qu'avant… peut être… les gens ne se posaient pas de questions ou … peut-être qu'ils se posaient des questions mais n'osaient pas les dire. Aujourd'hui, ils osent dire. On ose avoir un débat sur des choses. Peut-être qu'avant c'était tabou. » (Rania)*

> *« J'ai l'impression que même les musulmans, entre eux, se jugeaient en fait.[34] »* (Angela)

> *« Je pense qu'il y a aussi peut-être plus de musulmans qui se sont fait entendre sur les réseaux sociaux notamment[35]. Il y a beaucoup de choses qui passent, quoi : ça fait des grands débats. »* (Mounia)

> *« Moi en fait ce qui me perturbe maintenant, c'est que tout le monde met le foulard. Aujourd'hui, il y a 100.000 façons de mettre le foulard. Or, au départ, il n'y avait qu'une seule manière de le mettre : pour la pudeur, pour passer inaperçu. Aujourd'hui, plus rien à voir. Du coup, tout est confondu, ça me fait peur. Parce qu'il y a des filles qui portent le foulard et le rouge à lèvres… Là, pour moi, on est dans la mode du foulard (...) Je*

[33] Lamine précise reprendre également cette idée de la conscience de l'appartenance à une lignée croyante à Danièle Hervieu-Léger (1993).
[34] C'est au contexte de l'après-Charlie qu'est à rapporter cette réplique d'Angela.
[35] Mounia se réfère à la période ayant suivi les attentats du 13/11/2015: elle avance que la stigmatisation des musulman.e.s par les médias a été faible à cette période, cela, en comparaison avec la période ayant immédiatement suivi l'attentat contre *Charlie Hebdo*.

> *n'oublierai jamais une fille qui me dit comme ça : 'Je mets le foulard comme on le met à Dubai, c'est la mode de Dubai'. Je me suis dit : Ah ! D'accord. Okay. »* (Sarah)

> *« Je suis vite blasée avec les débats religieux. Je n'aime pas trop. Même entre étudiants et tout ça. On a besoin de se justifier. Comme si on avait peur du regard de l'autre ! Dans les débats, je n'ai pas toujours l'impression qu'ils disent un truc…heu… Par exemple, s'il y a un débat avec les non-musulmans, ils vont commencer à embellir un truc de dingue le religieux ! Alors qu'entre nous, musulmans, ça va être autre chose. J'aime pas. Sois honnête, c'est tout. »* (Lina)

Il ressort des interviews que les esprits sont sinon tourmentés du moins interrogatifs : à quelles sources de savoirs s'abreuver (professeurs de religion islamique, imams, sites internet, livres, conférences, etc.) ? Quelles pratiques privilégier ? Comment composer avec le contexte de stigmatisation des musulman.e.s – qui influence les économies de parole : taire les critiques en évitant la sur-stigmatisation, déployer l'auto-critique, avec qui parler de quoi, etc. ? Dans les paroles de Lina, on décèle la dénonciation d'une duplicité dans les attitudes. Rania, on se souvient, a elle aussi déjà analysé ce schéma de la duplicité (avec plus d'indulgence) comme le fruit des conflits de loyautés que l'on peut vivre en tant que musulman.e.s dans un contexte de clivage *eux*/*nous* et de disqualification de l'islam. Mais ce contexte n'empêcherait pas voire contribuerait à – suivant les propos de la jeune femme – l'ouverture et la multiplication des espaces d'échanges et de discussions intra-musulmans au niveau des jeunesses bruxelloises ?

Ces extraits du matériau empirique signalent le caractère différencié des constructions identitaires ethno-religieuses musulmanes et catholiques. Si on constate, en effet, que subjectivation religieuse et subjectivation professionnelle se recoupent d'une manière assez similaire pour les un.e.s et les autres à partir de la réinjection de valeurs religieuses dans l'ethos d'intervenant social, des éléments différenciateurs interviennent dans ces processus de construction fortement tributaires des oppositions religion majoritaire *vs* religion minoritaire ou encore visibilité *vs* invisibilité religieuse.

Mais dans la mesure où l'éthique religieuse est prégnante pour tous ces jeunes croyant.e.s et pratiquant.e.s, je souhaiterais en terminant consacrer un point aux « questions qui fâchent » la morale religieuse pour les concerné.e.s (les plus prévisibles étant celles liées à l'IVG et à l'homosexualité)? Dans le point qui suit, il s'agira en effet d'identifier comment le corpus déploie les termes du débat sur les liens entre le respect de la neutralité, l'exercice du métier et les attachements religieux.

4.3. Être de culture *pour* être neutre, être de culture *vs* être neutre : les paradoxes de la conscience

> *« Maintenant, est-ce que, étant donné que je suis dans un monde (religieux) régi par des normes et des règles, est-ce que je vais venir imposer ma règle, ma règle, c'est-à-dire ma religion, ma foi ? NON ! Je vais juste la concilier avec le travail. Et si ce que je fais va à l'encontre de mes valeurs, là, ce sera à moi de voir. Est-ce que ce sont mes valeurs qui priment ? C'est le travail qui prime ? Je vais réfléchir… »* (Patricia)

On observe dans le corpus des fragments épars de réflexion qui mettent en relation les questions du respect de la personne, de l'égalité de traitement entre usagers et de la neutralité axiologique de l'intervenant. La mise en relation de ces questions ne conduit pas pour autant à un argumentaire bien huilé ou à une totalité cohérente. Il y a même lieu de prendre la prévalence des incertitudes sur les liens entre ces question comme une intéressante indication. On hésite face à la nature de ces liens, ces questionnements faisant entrer la plupart des enquêté.e.s dans la perplexité : c'est là un point de départ qu'il est utile de prendre au sérieux. Voyons donc, dans les lignes qui suivent, en quoi le corpus d'entretiens fait apparaître l'indécision des liens entre ces questions du respect de la personne, de l'égalité de traitement entre usagers et de la neutralité axiologique de l'intervenant.

Référence est faite dans nombre de témoignages à la catégorie de *personne* (terme générique désignant *toutes* les personnes qui, irréductiblement, appellent le respect)[36] ou encore, à partir de la même intention égalitaire, à celle de commune humanité entre professionnel et usager. Quand on se réfère à ces catégories dans les entretiens, on dit puiser dans des sources et systèmes normatifs multiples qui ont été au cœur des socialisations d'abord primaire, puis, secondaire – par stratifications successives.

Mais c'est la socialisation primaire qui apparaît *a fortiori* comme le lieu clé d'acquisition en ce qu'il en est le lieu initial. Au sein des témoignages récoltés, on inscrit en effet la construction de ces catégories (personne/humain) dans les liens relationnels primaires internes à la famille qui forment le foyer d'un apprentissage empruntant les chemins de l'expérientiel plus que de l'intellect sur toile de fond du liant communautaire – grands-parents, parents, tantes, oncles, etc. –, les normes communautaires (*« socialisation primaire »*, *« c'est familial », « c'est culturel », « en Afrique, on dit »*) étant incorporées en grande partie au travers des affects (*« on est bercé avec », « depuis qu'on est toutes petites…ancré en nous », « en grandissant »*) de manière intuitive et immédiate (*« sans accès aux textes »*) au sein de ces premières interactions collectives locales.

> *MK : La question du respect : si l'une et l'autre deviez dire d'où ça vous vient, vous diriez quoi ?*
>
> *Rosana : Le respect, c'est familial.*
>
> *Zoulaikha : C'est familial, c'est culturel. C'est la base de tout. Depuis qu'on est toutes petites, c'est ce qu'on nous enseigne. On a grandi avec ça, en vivant avec nos parents, nos grands-mères, nos oncles, nos tantes... il y a cette notion de respect qui évolue et qui est ancrée en nous. Peu importe la personne que je reçois en face de moi, je ne pourrais pas la traiter autrement que par le respect.*

[36]On a rencontré la valeur de la personne dans les analyses antérieures au moins à deux titres : d'une part, à l'occasion de la restitution des critiques étudiantes à l'encontre de l'Etat social actif – tenu pour responsable potentiel de la mise en danger de cette valeur – et, d'autre part, en tant que valeur consubstantielle à la croyance religieuse. Ici, je propose d'aborder plus particulièrement les références faites par les étudiant.e.s au respect de la personne pour interroger la question de l'égalité de traitement et, dans ce sillage, pour questionner la neutralité axiologique de l'intervenant censée devoir l'assurer.

> *MK : Donc c'est une valeur familiale, essentiellement, plutôt qu'une valeur intellectuelle – qui a été apprise?*
>
> *Rosana : Elle a commencé au sein d'une famille, que ce soit nucléaire ou élargie. Considérer l'autre comme un humain comme toi. Et elle se développe avec des théories, des exemples, à l'école et dans l'enseignement supérieur...*
>
> *Une socialisation primaire nous a donné une certaine ligne de conduite, puis, en grandissant on a été à l'école, l'esprit critique, etc., on a eu accès aux lois universelles, aux lois nationales. Donc : dans ce mélange-là, on arrive quand même à se positionner par rapport à un certain nombre de choses. (Cécile)*
>
> *« Chacun de nous a une culture et, derrière chaque culture, se trouve un ensemble de valeurs. Je viens d'Afrique et, en Afrique, on dit que l'homme n'a pas de prix. Quand on acquiert cette idée, on est en bas âge, on n'a pas trop accès aux textes universels, aux droits de l'homme, ça, c'est seulement quand on a atteint un certain niveau éducatif . Ça va de soi, on grandit avec, on est bercé avec. Maintenant, si je dois défendre ce principe, l'argumenter, je vais me baser à la fois sur les droits universels de l'homme et sur les valeurs bibliques. »* (Christina)

Ce sont ces normes familiales communautaires qu'ils disent transporter, prolonger et ré-éclairer lors des étapes de socialisation secondaire – dont fait bien sûr partie le cadre d'enseignement supérieur délivrant la formation d'assistant social – sphères formatrices où l'on s'approprie de nouvelles sources de normativité d'ordre théorique (i.e. les paradigmes en sciences humaines) et/ou juridique (*« lois nationales »*, *« textes universels, droits de l'homme »*, *« théories dans l'enseignement supérieur »*). Au sujet de ces instances théorico-juridiques, on soulignera en outre la fonction de cadres argumentatifs qu'elles peuvent recouvrir (*« dans ce mélange-là, on arrive à se positionner », « maintenant, si je dois défendre ce principe », « elle se développe avec des théories »*)[37].

J'aimerais attirer l'attention du lecteur sur une conclusion qui devrait être tirée de ce qui précède : pour nombre d'étudiant.e.s, le respect de la personne – c'est-à-dire le principe permettant l'égalité de traitement entre usagers (*« peu importe la personne que je reçois en face de moi, je ne pourrais pas la traiter autrement que par le respect »*) –, apparaît donc enracinée dans un substrat culturel (même si ledit principe est relu ultérieurement à l'aune d'autres sources). On peut relever de même l'importance de la dimension *d'incorporation* de ce principe – qui est renvoyé par les enquêté.e.s à la plus tendre enfance (*« c'est familial », « c'est culturel », « en Afrique, on dit », « on est bercé avec », « depuis qu'on est toutes petites…ancré en nous », « en grandissant »*). La dimension d'incorporation a la plus haute importance pour les compétences du travailleur social : en effet, c'est d'elle dont dépendrait la capacité professionnelle à être *affecté* en face de tout usager ou la capacité d'empathie personnelle.

[37] Il arrive aussi que ces sources normatives secondaires soient discutées, comme en témoigne Christina : « *Les droits de l'homme aujourd'hui, c'est à géométrie variable, en fonction des intérêts qu'on tire, en fonction des enjeux qui se présentent, chacun cherche à tirer son épingle du jeu… et surtout les institutions, les dirigeants. Ceuxvqui en souffre le plus, c'est la basse classe, ceux qui n'ont pas le pouvoir et ceux qu'on on manipule à sa guise. Donc, pour moi, ça ne va plus de soi…comme on dit. C'est vrai : dans la théorie, ça existe ! Mais dans les faits , on ne rencontre plus vraiment ça, quoi… »*

Avec l'interprétation qui est donnée par Mounia, on va voir une manière d'encore prolonger cette réflexion : il faudrait selon la jeune femme nécessairement être un être *« de culture »* pour être un.e bon.ne intervenant.e social.e. En effet, seule la conscience d'être soi-même attaché à des normes et valeurs communautaires permettrait suivant celle-ci d'avoir conscience que les autres sont attachés à d'autres normes et valeurs – et, le cas échéant, que les attachements divergent.

> *« Si on était sans culture, on serait un très mauvais AS ! Parce que, déjà, on n'aurait pas d'exemples de modes de vie ! Parce que justement avec la culture, c'est aussi … de voir qu'il y a d'autres cultures. On va avoir sa culture et en même temps savoir qu'il y en a d'autres. » (Mounia)*

En paraphrasant l'étudiante, on peut dire en d'autres termes qu'il s'agit pour le travailleur social idéal de *ne surtout pas être « sans culture »* pour pouvoir être habilité à avoir des repères transculturels (*« on va avoir sa culture et en même temps savoir qu'il y en a d'autres »*). Seulement alors, il lui incomberait de repérer quand ses attaches et affects divergent de celles de l'usager et de les gérer en conséquence – sans qu'ils ne deviennent une entrave à son engagement professionnel. C'est cette forme d'habilité interculturelle qui permettrait d'assurer l'égalité de traitement.

> *M.K. : Et tu dirais … quelles sont les valeurs qui sont centralement véhiculées ici à l'école par rapport au travail social ? Que doit avoir comme compétences le futur travailleur social ? Mounia: Le respect de tout un chacun ! Quels que soient son origine, sa culture, sa situation sociale. Qu'il soit d'accord ou pas d'accord* (moi qui ajoute : avec l'usager*). Quand on vient en aide à la personne, il ne faut pas faire de favoritisme… c'est l'égalité de traitement, l'aide aux personnes.*

Si l'on prolonge l'affirmation de Mouna, on sera conduit à conclure : il faut « être un être de culture pour être neutre ». En d'autres termes, il y aurait à déduire du raisonnement de la jeune femme un paradoxe de la conscience (éthique) professionnelle, à savoir : le fait qu'il « faille ne pas être neutre » (c'est-à-dire être tenu par ses attaches) « pour mieux être neutre » (c'est-à-dire contrôler ses attaches).

Revenons un peu en arrière. J'ai introduit ce point en disant que les liens entre les questions du respect de la personne, de l'égalité de traitement entre usagers et de la neutralité axiologique de l'intervenant faisaient l'objet de fragments épars de réflexion au sein du corpus d'entretien. La discontinuité et le caractère fragmenté de ces liens apparaît dans les témoignages dans le mesure où, la plupart du temps, lorsque les étudiant.e.s évoquent la question de la neutralité – en tant qu'outil primordial de la déontologie professionnelle – l'affirmation est posée dans le sens inverse ! Cela donne dès lors : la formation de l'intervenant social implique qu'il « faille être neutre » – et, cela, *même si*, il est vrai, « on ne peut jamais être (tout à fait neutre) » du fait de notre socialisation primaire à chacun (paradoxe !). C'est alors à la socialisation secondaire – à la formation d'assistant social – qu'on dit devoir le principe de la neutralité axiologique et non à la socialisation primaire qui, au contraire, serait théoriquement un frein potentiel à celle-ci.

On retrouvera donc le même paradoxe de la conscience dans les deux cheminements réflexifs.

Mais dans un cas et dans l'autre, le registre explicatif est de fait inversé : d'une part, ce sont les normes communautaires qui figurent le cadre d'émergence du « respect de la personne »

(la personne en tant qu'invariant « déclinable » dans des variantes culturelles particulières) et d'autre part, c'est la neutralité axiologique qui assure le « respect de la personne » (en se détachant le plus possible des particularismes culturels – même si chacun est « rattrapé » par ses attaches et affects singuliers). L'inversion du registre explicatif me semble intéressante à épingler pour la double raison qu'elle n'est pas identifiée par mes interlocuteurs – la contradiction est restitué *a posteriori* sur base des entretiens – et, de plus, qu'elle donne lieu à des ambivalences aux moments où sont interrogés les liens entre les questions de respect de la personne, d'égalité de traitement et de neutralité.

Lorsque les étudiant.e.s se réfèrent expressément à la neutralité axiologique comme principe déontologique – acquis lors de la formation professionnelle –, ils/elles vont arguer que la connaissance qu'a tout un chacun de ses propres limites est indissociable du principe de neutralité. Exercer le métier de façon « neutre », c'est savoir à partir de quel moment l'on peine à atteindre cette neutralité – c'est savoir où est le seuil de neutralité (comme on dirait le « seuil de tolérance »). Le besoin de cet apprentissage – celui des limites de l'intervention liées aux attaches et affects singuliers – fait d'ailleurs d'après les étudiants l'objet de contenus d'enseignement délivrés par nombre des formateurs à la haute école que résument les jeunes gens par ce paradoxe typique de l'injonction à la neutralité – un paradoxe indicible : *« On nous dit tout le temps qu'il faut être neutre et, en même temps, on nous dit que de toutes les façons, on ne peut pas être neutre. »* (Rosana)

> *« Je me rappelle d'un article qu'on a lu (*dans le cours de déontologie*) et c'était… je sais plus, il s'appelait David quelque chose (…)* Ce *qu'il disait était intéressant. (…) Lui, il ne croyait pas en la notion de neutralité. Et moi non plus pour être honnête ! L'être humain, de nature, il n'est pas neutre. Nous ne sommes pas neutres. Mais ce qu'il dit… heu... c'est qu'il faut savoir gérer ses émotions. Il faut … il faut justement être conscient du fait qu'on n'est pas neutre. C'est plutôt ça qui fait l'apport dans la relation usager/professionnel. Et pas le contraire : faire semblant qu'on est neutre, du genre 'non, je suis neutre, je suis neutre' alors qu'on ne l'est pas, eh ben, ça, ça risque de fausser justement la relation.* (Rania)

En conséquence de ce paradoxe, il faut pouvoir se dédoubler – d'après les enquêté.e.s – c'est-à-dire pouvoir *« faire la part des choses »* entre les convictions religieuses et l'accompagnement des usagers.

Il s'agit de signaler que l'on est capable d'agir autrement d'un cadre d'action à l'autre : le cadre d'activité professionnelle est un incitant à la suspension du jugement et à la neutralité axiologique, tandis qu'un cadre interpersonnel (avec un proche quel qu'il soit) encouragera la discussion d'enjeux moraux – le cas échéant, liés à la morale religieuse (*« Je vais suivre une usagère sans souci pour demande d'IVG. Mais si c'est une amie, je vais lui déconseiller »* (Angela)

L'extrait ci-dessous est encore tiré de l'entretien avec la jeune Angela où elle se souvient d'une discussion informelle de nature interreligieuse avec des pairs étudiants au détour d'un flot de conversations dans les couloirs de l'établissement d'enseignement supérieur.

> *Angela : « Par exemple, je discutais avec deux copines, une chrétienne et une musulmane. On a parlé du pape François et moi, je disais que je l'adorais ! Puis on a parlé du discours autour de l'homosexualité et, moi, je suis chrétienne mais je suis ouverte, quoi. Mon autre copine chrétienne était contre moi. Parce que dans la Bible, on dit non. Et la musulmane*

était contre aussi. Et, voilà, il y a eu un débat. Bref, on était pas d'accord. La religion, c'est quelque chose de très rigide… moi, j'ai été tellement baignée dedans qu'on peut me dire quoi que ce soit à l'encontre de ma religion, je ne vais jamais l'accepter.

MK : Le fait que tu dises ça, c'est que tu as un esprit d'autocritique, non ?

Angela: Oui, j'ai un esprit critique mais ce n'est pas pour ça que je vais accepter. Je n'accepte pas… Mais je suis humaine ! C'est le côté humain qui doit parler. »

MK : Est-ce que tu aurais du mal avec un usager homosexuel ?

A: Non, non !!! Je n'aurai pas de mal. Mais si c'est un proche, malgré tout, oui…

MK : Et, dans ton exemple, les deux autres filles auraient eu du mal à suivre un usager homosexuel ?

Angela : Non, je ne crois pas ! Franchement.

On observera, dans la globalité des témoignages, la référence à des jeux dialectiques entre conscience professionnelle, empathie avec l'usager, abnégation de soi et auto-dépassement de la conscience religieuse (*« j'ai un esprit critique mais ce n'est pas pour ça que je vais accepter »*). Nous sommes certes là dans le registre de l'intentionnalité (de la part de nos interlocuteurs – comme Angela) en l'absence de moyens de vérifier les attitudes déployées *in concreto* sur les terrains de l'intervention. Ce registre est tout au moins un indicateur quant à la prégnance d'interrogations, d'hésitations, de discussions, etc., entre les étudiant.e.s en devenir professionnel.

« L'usager va nous apporter une histoire qui peut nous toucher ou pas. A laquelle on va rester indifférent ou pas. Et on doit faire avec. Faut essayer de se dire : 'Même si je suis pas d'accord avec lui, même si je n'ai pas envie de l'écouter, il faut quand même que je l'entende. Pour l'aider'. Parfois, il y a des petits dilemmes. Par exemple, quand je travaillais au planning familial, je n'étais pas pour l'avortement. Mais si quelqu'un vient, il faut respecter son choix. Je ne suis pas là pour juger la personne. Je fais mon boulot d'accompagnement. Il faut jongler entre personnel et professionnel. » (Rosana)

« Je pense que le métier d'AS, c'est accompagner la personne par rapport à sa demande et ce qu'elle veut ! C'est pas à nous de penser par rapport à nos valeurs, notre culture. C'est ce que la personne demande. (…) Si la personne demande une chose, on ne va pas aller à contresens parce que nos valeurs sont contradictoires avec. Moi, pour moi, ça ne devrait pas poser de souci » (Mounia)

Majoritairement, donc, les réponses à la question des interférences entre éthique religieuse et intervention sociale sont orientées par cette exigence de réserve morale, la moralité religieuse ne devant pas freiner l'accompagnement des usagers selon les intéressé.e.s. Mais le corpus d'entretiens fait toutefois apparaître dans ses marges quelques témoignages isolés qui font du conflit moral un frein à l'intervention. Quand se passe-t-il dès lors où un cas de conscience se pose mais ne se résout pas ?

« Comme par exemple, pour l'IVG, bein, une foulardée… il est dit que …si c'est elle-même qui doit décider, on va dire qu'elle va demander des avis religieux. On va dire : 'Voilà, tu es censée être contre l'IVG parce que voilà… c'est la vie, etc.' Mais si tu travailles, tu travailles point barre. Tu n'as pas à te justifier en fait ! Mais… des fois, même dans la

> *religion, il y a des contradictions avec le professionnel. Ça reste la personne qui décide ce qu'elle est capable de faire ou pas. »* (Chaïma)
>
> *MK : « Donc, dans ce cas où l'interférence entre les valeurs et l'exercice du travail pose problème, tu crois qu'il vaut mieux dire : limite, ce cas-là, c'est pas tellement pour moi ? »*
>
> *Victor : « Oui, parce que je pense que si on sent vraiment que nos valeurs ne vont pas… vont entrer trop en interférence avec ce qu'on me demande… alors je préfère, oui. Je vais prendre le cas : je suis complètement contre l'avortement. Si je travaille dans un planning familial… si on vient avec cette idée là, je sais très bien que je ne serais pas du tout neutre par rapport à ça ! Donc, si je le peux, alors je préfère, oui. »*

Comment s'en sortir dans ces cas ? On fait face là à ce qu'on pourrait appeler des cas limites où les jeux dialectiques et la gestion des contradictions ne suffisent pas à assurer l'efficace de l'intervention sociale. Même si ces éventuelles situations de malaise moral – suggérées par les citations de Victor ou Chaïma – ne sont jamais formalisés en ces termes, on peut poser la question de savoir s'il est opportun de les appréhender comme des cas où serait revendiqué le droit à l'« objection de conscience »[38]. Il s'agit du moins – de la part de ceux qui mentionnent la possibilité de tels cas de figure – d'offrir une garantie de neutralité axiologique *par la négative* : l'intervenant.e, en en passant par une attitude de réserve, face à certains cas d'intervention contrevenant à son éthique religieuse, éviterait ainsi un comportement mimé voire des stratégies d'évitement ou, pire, des conduites de déni en face des usagers.

Le recours – à la fois plus systémique et plus cadré – à l'objection de conscience : serait-ce là un voie intéressante pour penser la sortie d'éventuelles situations d'impasse pour ces travailleur.e.s de demain ? Poser ce droit en tant qu'objet de discussions instituées dans le cadre de la formation qualifiante d'assistant social aurait-il, dans cette optique, du sens pour les enseignant.e.s et les étudiant.e.s ? La « dramatisation » – l'exploration, la problématisation – de ces lieux de tension, c'est-à-dire le choix de les affronter en tant que tels pour pleinement les habiter ferait-elle office d'estimable outil théorico-pratique ?

*

Ces questions gagnent à être posées dans la perspective d'un recentrage autour de la problématique de l'éthique au sein de l'intervention sociale. Ce recentrage est, en effet, appelé par un contexte renouvelé où les profils des assistant.e.s sociaux/sociales seront de plus en plus hétéroclites. En particulier, les processus de subjectivation ethno-religieuse déjà en vigueur induisent une réinvention partielle de l'ethos professionnel – qui exige d'être prise au sérieux et, le cas échéant, évaluée en termes de bénéfices et de coûts pour le métier. On gagnerait enfin à voir dans ces processus une occasion inédite d'interroger en retour les liens entre l'éthique personnelle – *tout court* – et l'intervention sociale.

[38] La question de l'objection de conscience s'est posée à l'origine dans le cadre du service militaire obligatoire mais il arrive encore qu'elle surgisse dans d'autres situations de vie, notamment professionnelles (Puppinck, 2016 ; Arcq, 1984, Ihaddadene, 2004) : sans doute serait-il très intéressant de se consacrer au travers d'études ultérieures aux positionnements étudiants quant à cette notion d'« objection de conscience » ; s'y retrouvent-ils ? La trouveraient-ils utile ?

CONCLUSION

Une forte part des jeunesses bruxelloises se caractérise par une extrême diversité culturelle – fruit de trajectoires hétérogènes de migration d'hier à aujourd'hui qui peuvent être à la source de religiosités affirmées ; celles-ci s'inscrivent dans un environnement urbain bruxellois dualisé et ségrégé scolairement où il est commun de construire les relations sur fond d'ethnicisation des catégories inter-juvéniles.

Parmi ces jeunes gens, on retrouve les femmes voilées (*La religion que l'on voit*). Les processus de *racisation* dont elles font l'objet (voile=aliénation) – sur base du marqueur corporel – les conduisent à des réappropriations critiques sans pour autant que ces arrangements identitaires ne puissent leur garantir la perspective d'évoluer sereinement dans leurs itinéraires féminins professionnels.

L'équation voile=aliénation – et plus globalement, la perception négative de l'islam – suscite de plus une reprise et une mise en discussions inter-juvéniles (entre les musulman.e.s et les autres étudiant.e.s du cursus d'assistant social), la contestation de l'équation semblant faire consensus au sein de l'interconnaissance juvénile tandis que sa pérennité laisse perplexe. Un voile vu d'en haut, réducteur et réifié, s'oppose en effet à un voile pluriel désessentialisé dont les significations sont construites par nombre de jeunes Bruxellois à partir d'ancrages relationnels singuliers et changeants.

Dans la conjoncture post-attentats que connaît l'Europe – et en particulier, dans le contexte des attaques successives des années 2015 et 2016 ayant touché la France et la Belgique – ces discussions incluent la mise en exergue d'un traitement médiatique que l'on considère responsable de la circulation de discours et d'images véhiculant un islam essentialisé, par le truchement de narrations globales où prévaut la dichotomie Occident/Islam. En particulier, dans ce cadre, l'énoncé *Je suis Charlie* est réinterprété par les jeunes dans le sens d'un amplificateur du « choc des civilisations ».

L'énoncé donne lieu de surcroît à des recompositions identitaires inter minoritaires. En effet, la couverture des attentats (perpétrés en Europe) par les médias classiques amène chez les étudiant.e.s subsaharien.ne.s l'intériorisation d'une autre dialectique, cette fois, à partir d'une ligne de partage Africains/Européens et, par extension, Non-Européens/Européens. La dialectique est intériorisée sur base d'un sentiment de minoration parallèle des musulman.e.s et des Africain.e.s, c'est-à-dire de dévalorisation des vies humaines du Sud – ce sentiment étant causé par la perception d'un différentiel médiatique (l'Europe *vs* le reste du monde). Ces lectures juvéniles du discours (considéré) hégémonique sur *Charlie* traduisent des formes de subjectivations transnationales à la croisée du global et du local.

Des processus d'attribution catégorielle unilatéraux – puisqu'imposés – sont générateurs du corps racisé des femmes voilées. Or, le signe apparent du voile fait surimporter le religieux visible – dans un contexte où les canaux imbriqués du macro et du micro le feraient intensivement circuler comme stigmate social – au détriment de postures religieuses plus investies dès lors laissées dans l'ombre des identités imposées (*La religion que l'on ne voit pas*). Les données relatives à la croyance sont ainsi mises en silence dans des circonstances de fortes ethnicisation et racisation du religieux.

Pourtant, les jeunes tant catholiques que musulman.e.s affichent la foi comme facteur d'engagement dans l'action sociale en toute conscience du contexte d' « affichage » qui est celui du « désenchantement du monde » : pour étayer cette affirmation d'influence de l'éthique religieuse sur l'investissement professionnel, ils/elles en appellent à des valeurs telles que l'amour de Dieu et du prochain, le caractère crucial de l'aide, le caractère sacré du respect d'autrui, la gratification des *hassanet* (les « bonnes actions »). Ce ressort religieux est à ajouter aux « pièces du dossier identitaire » syncrétique des jeunes sans dénégation de la construction identitaire professionnelle : au contraire, les rapports à la foi et pratique religieuses *se greffent sur* un équipement intellectuel et technique déjà fortement élaboré chez des individus en fin de parcours de qualification. La croyance religieuse opère comme moteur d'une disposition à agir (tension vers un idéal et désir de transcendance) qui de surcroît est aisément capitalisable dans le domaine professionnel du service aux personnes.

Subjectivation religieuse et subjectivation professionnelle se recoupent d'une manière assez similaire pour l'ensemble des croyant.e.s à partir de l'injection de valeurs religieuses dans l'ethos d'intervenant social mais des éléments différenciateurs interviennent dans les modes de subjectivation juvénile catholiques et musulmans – fortement tributaires des oppositions religion majoritaire *vs* religion minoritaire ou encore visibilité *vs* invisibilité religieuse.

L'éthique religieuse étant prégnante pour les jeunes croyant.e.s et pratiquant.e.s, les « questions qui fâchent » la morale religieuse interrogent les liens entre le respect de la neutralité, l'exercice du métier et les attachements religieux. A ce sujet, la présence de jeux dialectiques entre conscience professionnelle, empathie avec l'usager, abnégation de soi et dépassement de la conscience religieuse semble devoir constituer pour la plupart des étudiant.e.s la clé de réussite de l'intervention – des « cas limites » font en revanche exception, qu'on a dès lors suggéré utile d'appréhender sous le prisme de l' « objection de conscience ».

*

Pour les femmes voilées se destinant au métier d'assistant social sur fond d'un triple soupçon intériorisé (soupçons d'entrave à l'égalité des sexes, à la neutralité et à la liberté d'expression) : « comment s'en sortir ? » La question est posée par ces dernières qui, en effet, donnent des solutions de sortie qu'elles considèrent toutefois être de mauvaises solutions : le dévoilement (*« des fois, je me dis que, bon, faudra l'enlever, puis, je me dis : 'bon, attends, on n'y est pas encore' »*), le départ vers le monde anglo-saxon (surtout Grande-Bretagne, Canada), l'exercice dans des secteurs ethnicisés au prix d'une déqualification (*« j'avais des demandes en mariage non stop dans la Maison de jeunes, la mentalité, c'est…'Ah, tu portes un foulard, mais pourquoi tu veux travailler alors ?' Tu vois ! Ils n'ont pas compris la femme voilée 2016 ; on dirait qu'ils découvrent une voilée, quoi. »*).

Hors de ces solutions, il reste que l'objectif de « s'en sortir » en tant que Bruxelloise et voilée[39] (*« je veux qu'on me prenne dans ma différence »*) se heurte à une aporie identitaire et à une antinomie indépassable (du sujet national *et* musulman) qu'a thématisées Mayanthi L.

[39] L'expression « Bruxelloise et Voilée » est une auto-qualification proposée par un collectif de femmes qui a été fondé le 8 mars 2015 par des avocates, architectes, étudiantes, mères au foyer, etc., et dont le but est de « publiciser » leur double-identité de femmes bruxelloises et voilées à travers des portraits écrits et filmés. https://bruxelloiseetvoilee.com/

Fernando : celles et ceux qui se construisent en dehors du référent universel à partir de particularités (adhésion religieuse, histoire migratoire, etc.) sont renvoyé.e.s à leurs différences supposées irréductibles, dans le déni du fait que ces « adherents of republican neutrality are often quite sincere » (Fernando, 2014 : 89).

Pourtant, force est de constater que l'on voit réunies, dans le contexte actuel, des conditions favorables au renforcement de consciences minoritaires et inter minoritaires au sein des jeunesses bruxelloises d'en bas – consciences coextensives à l'intériorisation critique d'une série de dualisations (Occident/islam ; jeunesses d'en haut/d'en bas ; Europe/Afrique ; Europe/dehors de l'Europe)

Dès lors, les risques d'une future rigidification de ces lignes de division (au principe de la constitution d'identités collectives) ne peuvent être contrebalancés – suivant les résultats obtenus dans le cadre de la présente enquête – que par la reconnaissance des particularités et des multi-loyautés transnationales de ces jeunes et la conscience des regards décentrés qu'elles peuvent induire sur l'Occident.

BIBLIOGRAPHIE

APPADURAI Arjun (2015 (1ère éd. 1996)), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot ».

ARCQ Pierre (1984), « L'évolution législative du statut des objecteurs de conscience 1964 - 1984 », *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 19/1984 (n° 1044), pp. 1-32.

ASAD, Talal (2015 (1ère éd. 2013)), « Liberté d'expression, blasphème et critique laïque » in Talal ASAD, Wendy BROWN, Judith BUTLER, Saba MAHMOOD, *La critique est-elle laïque ? Blasphème, offense et liberté d'expression*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, pp. 36-75.

ASAD, Talal (2015 (1ère éd. 2013)), « Réponse à Butler » in Talal ASAD, Wendy BROWN, Judith BUTLER, Saba MAHMOOD, *La critique est-elle laïque ? Blasphème, offense et liberté d'expression*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, pp. 147-157.

BASTENIER, Albert (2004), *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*, PUF, Paris.

BARTH, Fredrik (2008 (1969)), « *Les groupes ethniques et leurs frontières* », in Philippe POUTIGNAT et Joceline STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris, pp. 203-249.

BEAUD, Stéphane, WEBER, Florence (1997), *Guide de l'enquête de terrain*, La Découverte, Paris.

BECK, Ulrich (2006), *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Flammarion, Paris.

BECK, Ulrich (2007), « Réinventer l'Europe. Une vision cosmopolite », in *Cultures & Conflits*, 68, pp. 17-29.

BERTHELEU, Hélène (1997), « A propos de l'étude des relations interethniques et du racisme en France », in *Revue européennes de migrations internationales*, vol. 13, n°2, pp. 117-139.

BERTHELEU, Hélène (2007), « Sens et usages de « l'ethnicisation » », in *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 23, n°2, pp. 7-28.

BRION, Fabienne (2000), « Des jeunes filles à sauver aux jeunes filles à mater : islamophobie et identité sociale » in Ural MANCO, *Voix et voies musulmanes de Belgique,* Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, pp. 115-146.

BRION, Fabienne (2004), « Prendre le voile et faire face. Un itinéraire féminin », in Fabienne BRION (dir.), *Féminité, minorité, islamité. Questions autour du Hijab*, Academia-Bruylant, Louvain-La-Neuve, pp. 19-48.

BUTLER, Judith (2002), *La Vie psychique du pouvoir*, Léo Scheer, Paris.

BUTLER, Judith (2006), *Défaire le genre*, Amsterdam, Paris.

BUTLER, Judith (2006), *Trouble dans le genre*, La Découverte, Paris.

BUTLER, Judith (2015 (1ère éd. 2013)) « La sensibilité de la Critique : réponse à Talal Asad et à Saba Mahmood » in Talal ASAD, Wendy BROWN, Judith BUTLER, Saba MAHMOOD, *La critique est-elle laïque ? Blasphème, offense et liberté d'expression*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, pp. 111-147.

CASTEL Robert (2009), *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Seuil, coll. « La couleur des idées ».

CERTEAU, Michel de (1983), « L'institution du croire : note de travail », in *Recherches de science religieuse*, n° 71, pp. 61-80.

DE WITHOLD, Catherine (2013), « Les migrations internationales, un enjeu mondial » in Catherine DE WITHOLD, *La question migratoire au XXIème siècle*, SciencesPo Presses, Paris, pp. 21-41.

DASSETTO, Felice (1997), « Islam en Belgique et en Europe : facettes et questions » in Felice DASSETTO (dir.), *Facettes de l'islam belge*, Academia-Bruylant, Louvain-La-Neuve, pp. 18-35.

DE MEYER, Mathias (2015), « Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* », in *Lectures*, Les comptes rendus, 2015, mis en ligne le 31 août 2015, consulté le 25 février 2017. URL : http://lectures.revues.org/18709

DEVI, Uma, WIDDING ISAKSEN, Lise et HOCHSCHILD, Arlie (2010), « La crise mondiale du care : point de vue de la mère et de l'enfant », in Jules FALQUET et al., *Le sexe de la mondialisation,* SciencesPo Presses, Paris, pp. 121-137.

DEWEY, John (2011), *La formation des valeurs*, La Découverte, Paris.

ESCOFFIER, Claire (2006), « Savoir transiter au féminin : transmigrations subsahariennes dans l'espace maghrébin », in *L'Année du Maghreb*, I/2006, pp. 139-151.

FADIL, Nadia, BRACKE, Sarah (2011), « Is the headscarf oppressive or emancipatory? Field notes from the 'multicultural debates' », in *Religion and Gender, 2* (1), pp. 36-56.

FADIL, Nadia (2011), « Not-/unveiling as an ethical practice », in *Feminist Review* (98), pp. 83-109.

FADIL, Nadia (2014), « Islam and Feminism : a vexed relationship ? Thinking through the 'Muslim Question' and its epistemologic conundrums », in *Academia Pres/DiGeSt*, pp. 51-59.

FAIST, Thomas (2012), « Toward a Transnational Methodology : Methods to Address Methodological Nationalism, Essentialism, and Positionality », in *Revue européenne des migrations internationales [Online],* vol. 28 - n°1, pp. 51-70.

FOUCAULT, Michel (1975), *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, Michel (2001), « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, pp. 228-236.

FOUCAULT, Michel (2001), « Les techniques de soi», in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, pp. 1602-1632.

FRANSSEN Abraham (2005), « État social actif et métamorphoses des identités professionnelles. Essai de typologie des logiques de reconstruction identitaire des travailleurs sociaux », *Pensée plurielle*, 2 (n° 10), pp. 137-147.

GAUCHET, Marcel (1985), *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris.

GUILLAUMIN, Colette (1981), « Femmes et théories de la société: Remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées », in *Sociologie et sociétés,* vol. 13, n° 2, 1981, pp. 19-32.

GUILLAUMIN, Colette (1985), « Sur la notion de minorité », in *L'homme et la société*, vol. 77-78, pp. 101-109.

GUILLAUMIN, Colette (1992), « Sexe, race, et pratique du pouvoir : l'idée de nature », Paris, Côté- femmes (coll. « Recherches ») (première parution de l'article, « Pratique du pouvoir et idée de nature (1) : L'appropriation des femmes » Questions féministes, 1977, 2, pp. 5-30.)

HABERMAS, Jürgen (2008), *Entre naturalisme et religion*, Gallimard, Paris.

HABERMAS, Jürgen (2008b), « Qu'est-ce qu'une société post-séculière » ?, in *Le Débat*, n° 152, Gallimard, Paris, pp. 4-15.

HARAWAY, Donna (1988), « Situated knowledges : the science question in feminism and the privilege of partial perspective », in *Feminist Studies*, no 14, pp. 575-599.

HARTSOCK, Nancy (1983), « The Feminist Standpoint : developing ground for a specifically feminist historical materialism », in Sandra HARDING et Merrill HINTIKKA (eds), *Discovering Reality : Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*, Springer, Dordrecht, pp. 283-310.

HEINÄMAA, Sara (1997), « What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference », in *Hypatia*, Vol. 12, No. 1, pp. 20-39.

HUGHES, Everett (1996), *Le regard sociologique*, EHESS, Paris.

HUNTINGTON Samuel, *Le Choc des civilisations*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1997.

IHADDADENE Florence (2015), « De l'instruction militaire à l'éducation populaire, que reste-t-il de l'objection de conscience dans le service civique ? », 2015/1, n°81, pp. 107-115.

JACOBS, Dirk, REA, Andrea (2005), « Construction et importation des classements ethniques », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 21 - n°2 | 2005, mis en ligne le 01 octobre 2008, consulté le 17 février 2017. URL : http://remi.revues.org/248

JACOBS, Dirk, REA, Andrea (2007), « Les jeunes Bruxellois, entre diversité et adversité », in *Brussels Studies* [En ligne], Collection générale, n° 8, mis en ligne le 03 septembre 2007, URL : http://brussels.revues.org/427

JACOBS, Dirk, HANQUINET, L. et REA, Andrea (2007), *Performances des élèves issus de l'immigration en Belgique selon l'étude PISA : une comparaison entre la Communauté française et la Communauté flamande,* Fondation Roi Baudouin, Bruxelles.

JOUNIN, Nicolas, PALORAMES Elise, RABAUD Aude (2008), « Ethnicisations ordinaires, voix minoritaires », in *Sociétés contemporaines*, 2008/2, n°70, pp. 7-23.

JUTEAU, Danielle (1981), « Visions partielles, visions partiales: visions minoritaires en sociologie »*,* in *Sociologie et sociétés*, vol. 13, n° 2, pp. 33-48.

JUTEAU, Danielle (1996), « L'ethnicité comme rapport social », in *Mots. Textes et sexes*, n°49, pp. 97-105.

KOLLY, Maryam (2014), « Faire science dans les sciences humaines. La place de l'intéressement » *in* Jean-Pierre DELCHAMBRE (ed), *Le sociologue comme médiateur ?*, Université Saint-Louis Bruxelles, Bruxelles, pp. 383-391.

KOLLY, Maryam (2015), « Introduire du possible dans les métiers impossibles ? » *in* Isabelle STENGERS et Didier DEBAISE (eds), *Gestes spéculatifs*, Presses du Réel, Paris, 2015, pp. 215-230.

KOLLY, Maryam (2015), « Flic, voyou, néocolonial… le travailleur social face à la *subculture* juvénile » in Mohamed METBOUL (ed), *Les sciences sociales à l'épreuve du terrain*, Laboratoire GRAS/L'Harmattan-Algérie, Oran, pp. 21-35.

KOLLY, Maryam (2016), « Un métier sur le fil. Les travailleurs sociaux, les jeunes et les 'Flamands' », in *Francophonie vivante*, n°3 septembre 2016 – dossier *Bruxelles, diversité culturelle*, pp. 89-102.

KESTELOOT, Christian, VANDERMOTTEN, Ch. *et al.* (2001), *Structures sociales et quartiers en difficulté dans les régions urbaines belges*, Bruxelles, KULeuven et ULB, SPF Politique des grandes villes, Bruxelles/Brussels.

KUNDNANI, Arun (2015), *A Decade Lost, Rethinking Radicalisation and Extremism*, Claystone, London.

LAMINE, Anne-Sophie (2013), « Croire et douter, une perspective sociologique et pragmatique », in *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2/2013 (n° 16) , pp. 37-50.

LEVASSEUR, Alexandra (2010), « Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil* », *Lectures* [En ligne], Les comptes rendus, 2010, mis en ligne le 12 juillet 2010, consulté le 26 février 2017. URL : http://lectures.revues.org/1086

MARTINIELLO, Marco (1996), *L'ethnicité dans les sciences sociales,* PUF, Paris.

MATTELAERT, Tristan (2007), « Médias, migrations et théories de la transnationalisation » in Tristan MATTELAERT, *Médias, migrations et cultures transnationales*, De Boeck, Bruxelles, pp. 13-55.

FERNANDO, Mayanthi (2014), *The Republic Unsettled : Muslim French and the contradictions of Secularism*, Duke University Press.

MOROKVASIC, Mirjana (2010), « Le genre est au cœur des migrations », in Jules FALQUET et al., *Le sexe de la mondialisation,* SciencesPo Presses, Paris, pp. 105-120.

NAUDIER, Delphine, SORIANO, Éric (2010), « Colette Guillaumin. La race, le sexe et les vertus de l'analogie », in *Cahiers du Genre*, 2010/1 (n° 48), pp. 193-214.

NEDELCU, Mihaela (2010), « (Re)penser le transnationalisme et l'intégration à l'ère du numérique. Vers un tournant cosmopolitique dans l'étude des migrations internationales ? », in *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 26 - n°2, pp. 33-55.

OUALI Nouria (2015), « Les rapports de domination au sein du mouvement des femmes à Bruxelles : critiques et résistances des féministes minoritaires », *Nouvelles Questions féministes*, 2015/1 n°34.

PUAUD David (2016), « Le spectre du radical islamiste », *Journal des anthropologues*, 146-147, pp. 243-261.

PUPPINCK Grégor (2016), « Objection de conscience et droits de l'homme », *Société, Droit et Religion*, 2016/1 n°6, pp. 209-275.

REA, Andrea, TRIPIER, Maryse (2008), *Sociologie de l'immigration*, La Découverte, Paris.

REA, Andrea, NAGELS, Carla, CHRISTIAENS, Jenneke (2009), « Les jeunes bruxelloises : inégalité sociale et diversité culturelle », in *Brussels Studies*, Note de synthèse nº 9 : http://brussels.revues.org/951

SACCO, Muriel, SMITS, Wendy, KAVADIAS, Dimo, SPRUYT, Bram, D'ANDRIMONT Caroline, (2016). *Note de synthèse BSI*. Jeunesses bruxelloises : entre diversité et précarité, *Brussels Studies*, Numéro 98/25 avril.

SAYAD Abdelmalek (1999), « Immigration et pensée d'Etat » in Actes de la recherche en sciences sociales, Numéro 129, *Délits d'immigration*, pp. 5-14.

TARRIUS Alain (2012), « Des transmigrants en France. Un cosmopolitisme migratoire original », in *Multitudes*, 2012/2 (n° 49), pp. 42-52.

TORREKENS, Corinne (2007), « Concentration des populations musulmanes et structuration de l'associatif musulman à Bruxelles », in *Brussels Studies*, , n° 4, pp. 1-16.

WALLERSTEIN, Immanuel (2001), « Le système-monde en désagrégation », in Daniel MERCURE, *Une société-monde ? Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Presses de l'Université Laval, Quebec, pp. 35-44.

WAYENS, Benjamin, JANSSENS, Rudi, VAESEN, Joost (2013), « *Note de synthèse BSI.* L'enseignement à Bruxelles : une gestion de crise complexe », in *Brussels Studies*, Numéro 70, 29 août, www.brusselsstudies.be.

WEBER, Max (1996), *Economie et Société*, Plon, Paris.

WEBER, Max (1964 [1904-1905]), *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris.

WEBER, Max (1971 [1919]), *Le savant et le politique*, UGE 10/18, Paris.