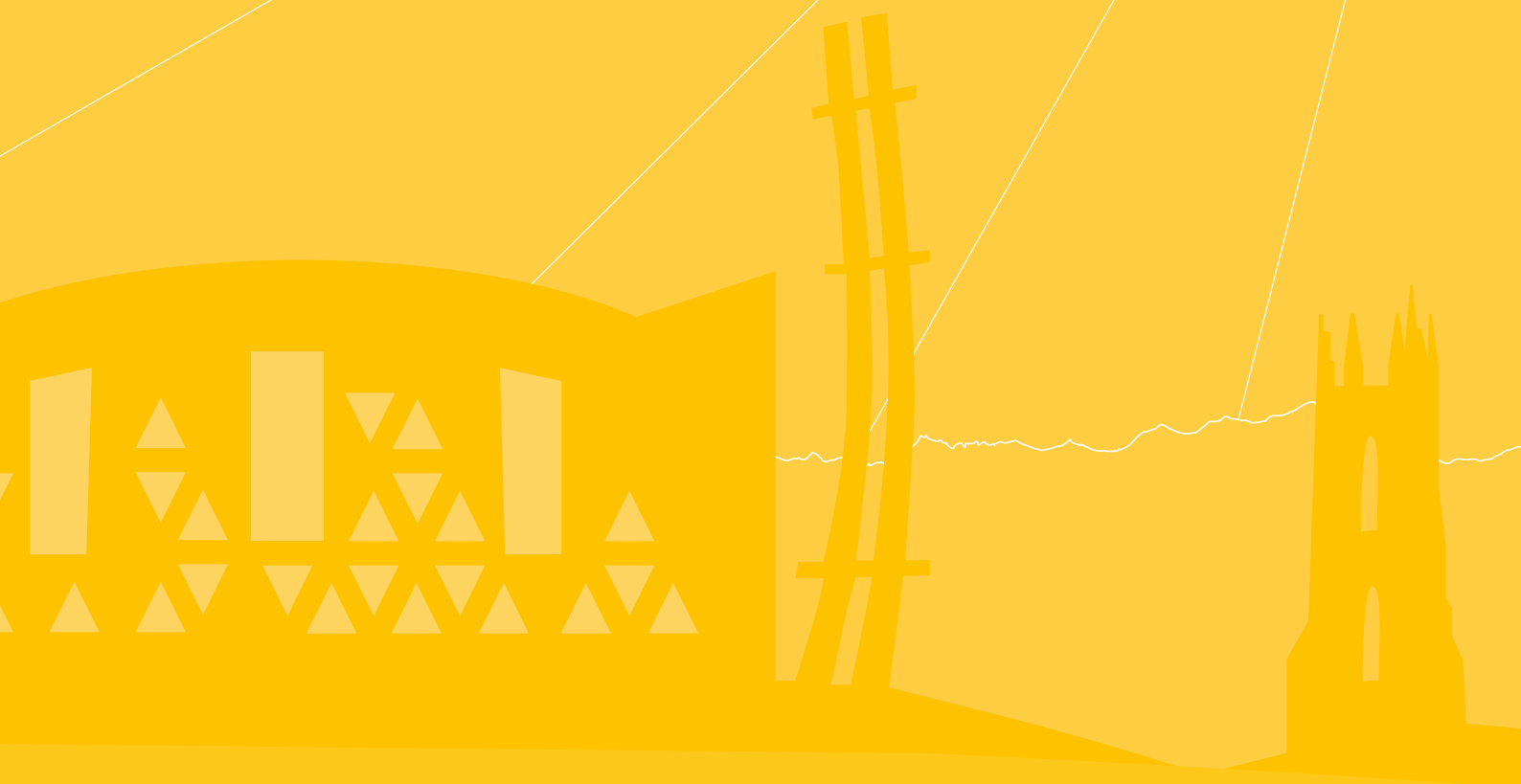


Baptiste Brodard

**L'action sociale  
musulmane en Suisse  
Entre intérêts  
communautaires et  
contribution au bien  
commun**



ISBN 978-2-8399-3115-1



ISBN 978-2-8399-3115-1

DOI : <https://doi.org/10.51363/unifr.tth.2025.002>

Baptiste Brodard  <https://orcid.org/0009-0006-4119-0244>

© Baptiste Brodard 2025



This work is published under the Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

# **L’ACTION SOCIALE MUSULMANE EN SUISSE**

## **Entre intérêts communautaires et contribution au bien commun**

Baptiste Brodard

Thèse de doctorat présentée à la Faculté de Théologie de l’Université de Fribourg en Suisse  
en vue de l’obtention du grade de Docteur ès lettres en études religieuses

Approuvée par la Faculté de Théologie sur la proposition des Professeurs Dr. Hansjörg Schmid (1<sup>er</sup> rapporteur) et Dr. Marc-Henry Soulet (2<sup>ème</sup> rapporteur).

Le Doyen, Professeur Dr. Mariano Delgado

Fribourg, le 12 octobre 2020

*À mon père, parti avant la fin de cette thèse.*

*À mon entourage pour la patience.*

*À mes amis Boubacar Diallo, Seikou Dembélé et Ishaaq.*

*Aux quartiers de Paris, Gagny, Nanterre, Saint-Denis,  
Stains, La Courneuve, Aubervilliers où toute cette  
réflexion a commencé, et à tous ceux que j'y ai côtoyés.*

*À tous ceux qui m'ont soutenu d'une manière ou d'une autre.*

*"It is unfair to say that a man does good deeds only for effect because he does them with effect."*

Sheikh Abdullah Quilliam

## Remerciements

Ce travail est le fruit d'une réflexion et de recherches qui remontent à mes années d'études en sociologie et sciences politiques dans le cadre d'une licence. Initié à cette occasion aux sciences sociales et animé d'une curiosité croissante pour le monde musulman et l'islam, je vivais alors en banlieue parisienne et j'étudiais la sociologie puis les sciences politiques aux Universités Paris X à Nanterre et Paris VIII à Saint-Denis. Je remercie toutes les personnes qui ont contribué à susciter mon intérêt pour les recherches académiques à cette époque. Plus particulièrement, je remercie Hervé Jeanjean de m'avoir initié en 2007-2008 à la « géographie des différences », en développant une critique approfondie et originale de la thèse huntingtonienne du « choc des civilisations ». Je pense également à Assia Boutaleb qui a encadré mon premier mémoire sur la diversité idéologique au sein de l'islam contemporain à l'Université Paris VIII à la même époque.

Mes remerciements vont ensuite au Professeur Hansjörg Schmid, co-directeur de ce travail et directeur du Centre Suisse Islam et Société, qui m'a donné l'opportunité, à partir de son soutien à ma candidature, de développer une thèse dans une approche interdisciplinaire inscrite dans le cadre du programme doctoral « Islam et Société : études islamo-théologiques ». Je remercie également le Professeur Marc-Henry Soulet, qui avait déjà supervisé mon mémoire de Master sur l'action sociale musulmane en région parisienne il y a quelques années et qui a accepté de codiriger cette présente thèse. Dans cette lancée, j'adresse un remerciement spécial à la Fondation Mercator, qui a financé ce doctorat durant toute sa période en manifestant une confiance et une bienveillance constantes. Cette étude n'aurait pas été possible sans ce soutien.

J'adresse finalement ma reconnaissance à toutes les personnes qui m'ont encouragé à la réalisation de ce doctorat de par leur soutien ou leurs conseils. Un merci particulier à Jean-François Mayer de l'institut Religioscope, qui m'a vivement encouragé à entreprendre ce doctorat en me prodiguant des recommandations pertinentes. Je pense également à Hervé Jeanjean, Elisa Banfi, Vincent Geisser, Omero Marongiu-Perria, Malika Hamidi, Philippe Bourgois, Georges Marcus et d'autres, qui ont pris le temps de me rencontrer ou qui ont simplement répondu à mes questions. Finalement, je remercie les différents acteurs des organisations musulmanes qui m'ont accordé leur temps pour cette étude et à toutes celles et tous ceux qui ont contribué à la réalisation de ce travail, par l'ouverture de l'accès aux terrains de recherche ou par leur disponibilité à participer aux entretiens et rencontres.

# TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION .....	6
<b>PREMIÈRE PARTIE - PENSER L'ACTION SOCIALE MUSULMANE EN EUROPE : APPROCHE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE.....</b>	<b>17</b>
<b>1. ESSOR DES CONSIDÉRATIONS CULTURELLES ET RELIGIEUSES DANS LE TRAVAIL SOCIAL .....</b>	<b>17</b>
<b>1.1. DE LA VISION UNITAIRE ET UNIVERSALISTE À LA SENSIBILITÉ PLURALISTE .....</b>	<b>19</b>
1.1.1. <i>Des modèles d'intégration chamboulés par l'hétérogénéité culturelle des sociétés.....</i>	19
1.1.2. <i>Action communautaire et retour de l'identitaire dans le travail social.....</i>	21
1.1.3. <i>Résurgence de la référence spirituelle et religieuse dans le travail social.....</i>	23
<b>1.2. DES VISIONS INTERCULTURELLES AUX APPROCHES « INTRA-ETHNIQUES » .....</b>	<b>27</b>
1.2.1. <i>L'interculturalité et le travail social .....</i>	27
1.2.2. <i>De la médiation culturelle à l'ethnisation de l'intervention sociale.....</i>	28
1.2.3. <i>Critiques et limites de l'approche intra-ethnique .....</i>	32
<b>1.3. EFFRITEMENT DE L'ACTION PUBLIQUE ET DIVERSIFICATION DU TRAVAIL SOCIAL .....</b>	<b>34</b>
1.3.1. <i>Néolibéralisme, déclin de l'Etat-Providence et opportunités pour les acteurs privés.....</i>	35
1.3.2. <i>Vocations de l'action sociale confessionnelle à l'ère néolibérale .....</i>	37
1.3.3. <i>Les ambivalences de la valorisation des logiques identitaires dans le travail social.....</i>	40
<b>2. INVESTISSEMENTS AU NOM DE L'ISLAM DANS L'ACTION SOCIALE .....</b>	<b>43</b>
<b>2.1. MILITANTISME ET ENGAGEMENTS COMMUNAUTAIRES MUSULMANS EN EUROPE .....</b>	<b>44</b>
2.1.1. <i>Offres d'islam en Europe : des logiques militantes concurrentes .....</i>	45
2.1.2. <i>Le Tabligh : prosélytisme apolitique et effet social « involontaire » .....</i>	48
2.1.3. <i>Les Frères musulmans en Europe : un réseau associatif dense et influent.....</i>	51
2.1.4. <i>Le salafisme-wahhabisme : des positionnements distincts selon les tendances .....</i>	53
2.1.5. <i>Des mouvements musulmans transnationaux en perte de vitesse ?.....</i>	57
<b>2.2. AIDER AU NOM DE L'ISLAM : DU RÔLE DES MOSQUÉES AUX ASSOCIATIONS SPÉCIALISÉES .....</b>	<b>59</b>
2.2.1. <i>Des dispositifs islamiques traditionnels d'assistance aux ONG musulmanes.....</i>	59
2.2.2. <i>Engagements communautaires locaux : de l'éducation à l'action caritative.....</i>	64
2.2.3. <i>L'influence des mosquées et des prédicateurs dans les quartiers défavorisés .....</i>	66
2.2.4. <i>Développement d'associations musulmanes dédiées à l'action sociale.....</i>	70
<b>2.3. QUAND L'ACTION PUBLIQUE RENCONTRE L'ACTION COMMUNAUTAIRE MUSULMANE .....</b>	<b>72</b>
2.3.1. <i>La construction de l'islam et des musulmans comme « problèmes publics ».....</i>	73
2.3.2. <i>Travail social institutionnel et militantisme musulman : coopération ou rivalité ? .....</i>	80
2.3.3. <i>Des associations musulmanes qui réussissent là où l'Etat est discrédité ? .....</i>	85
<b>3. CADRAGE DE L'ÉTUDE .....</b>	<b>88</b>
<b>3.1. DÉVELOPPEMENT DE LA PROBLÉMATIQUE.....</b>	<b>88</b>
3.1.1. <i>De l'exclusion sociale à la question de la « radicalisation » .....</i>	88
3.1.2. <i>Vers un cadre conceptuel.....</i>	93
3.1.3. <i>Développement du dispositif d'interrogation et précision des axes de recherche .....</i>	96
<b>3.2. CONTEXTE DE LA RECHERCHE .....</b>	<b>105</b>
3.2.1. <i>L'islam et les communautés musulmanes sous les projecteurs.....</i>	105
3.2.2. <i>Le cas suisse comme nouvelle porte : intérêts et enjeux .....</i>	107
<b>3.3. MÉTHODOLOGIE ET TERRAINS DE RECHERCHE .....</b>	<b>114</b>
3.3.1. <i>Prémisses épistémologiques et méthodologiques .....</i>	116
3.3.2. <i>Méthodes d'enquête.....</i>	127
3.3.3. <i>Restituer sans trahir : entre respect des personnes et pertinence scientifique.....</i>	136
3.3.4. <i>Délimitation du terrain et sélection des cas.....</i>	140
<b>DEUXIÈME PARTIE - L'ACTION SOCIALE MUSULMANE À L'ÉPREUVE DU TERRAIN : DES ASSOCIATIONS ENGAGÉES CONTRE L'EXCLUSION EN SUISSE.....</b>	<b>143</b>
<b>4. UNE ASSOCIATION INDÉPENDANTE CONTRE LA « RADICALISATION » À BIENNE .....</b>	<b>145</b>
<b>4.1. D'UN PROJET COMMUNAUTAIRE LOCAL À UNE ASSOCIATION RECONNUE NATIONALEMENT .....</b>	<b>145</b>
4.1.1. <i>L'association : structure, valeurs et mission .....</i>	145
4.1.2. <i>Activités et projets : lutte contre la radicalisation et action sociale intra-culturelle.....</i>	149

4.1.3. Ses composantes humaines : acteurs engagés, bénévoles occasionnels et recrues mandatées.....	151
<b>4.2. FINANCEMENTS, PARTENARIATS ET RELATIONS EXTERNES.....</b>	<b>157</b>
4.2.1. La quête de subventions et de reconnaissance.....	157
4.2.2. Partenariats avec les institutions publiques .....	159
4.2.3. Autres collaborations .....	162
4.2.4. Communication et médiatisation.....	165
<b>4.3. PRATIQUES ET DISCOURS : POSITIONNEMENT ET VISION STRATÉGIQUE .....</b>	<b>166</b>
4.3.1. Approches et modes d'action sociale.....	166
4.3.2. Entre gratuité des prestations et tarification .....	174
4.3.3. Quand engagement « social » et engagement « religieux » se cumulent.....	175
<b>4.4. ENTRE SOCIÉTÉ ET COMMUNAUTÉ : UN ÉQUILIBRE DIFFICILE .....</b>	<b>177</b>
4.4.1. Rapport à l'islam et aux milieux communautaires musulmans.....	177
4.4.2. Bâtir des ponts entre « islam » et « société » au prix des critiques de tout bord.....	179
4.4.3. Perspectives de développement.....	180
<b>5. FACE À LA PRÉCARITÉ ET À L'EXCLUSION : LE SASI À GENÈVE .....</b>	<b>182</b>
<b>5.1. DE SERVICE SOCIAL DE MOSQUÉE À ASSOCIATION « INDÉPENDANTE » .....</b>	<b>182</b>
5.1.1. Contexte de création du service social et développement du SASI.....	183
5.1.2. Activités et projets .....	188
5.1.3. Organisation interne et composantes humaines.....	193
<b>5.2. PARTENARIATS ET RELATIONS EXTERNES.....</b>	<b>197</b>
5.2.1. Partenariats avec les institutions publiques et les associations de la société civile .....	198
5.2.2. Implications de l'identité « islamique » dans les partenariats .....	201
5.2.3. Relations avec les communautés musulmanes.....	206
<b>5.3. PRATIQUES, DISCOURS ET MODES D'ACTION SOCIALE .....</b>	<b>208</b>
5.3.1. Un focus sur la précarité et l'exclusion sociale .....	208
5.3.2. Impartialité et ouverture sur la société.....	211
5.3.3. Rapport aux bénéficiaires et aux témoins.....	212
<b>5.4. ENTRE ASSOCIATION DE LA SOCIÉTÉ CIVILE ET STRUCTURE COMMUNAUTAIRE .....</b>	<b>214</b>
5.4.1. Attachement à l'islam et critique des organisations musulmanes.....	214
5.4.2. Une intégration sociale locale convoitée face à une assignation identitaire contestée.....	217
5.4.3. Visions et perspectives de développement .....	219
<b>6. ENGAGEMENT SOCIAL ET CITOYEN DANS L'AGGLOMÉRATION LAUSANNOISE .....</b>	<b>223</b>
<b>6.1. STRUCTURES ET ACTIVITÉS.....</b>	<b>223</b>
6.1.1. Un réseau d'associations et de projets autour d'un centre islamique influent .....	223
6.1.2. L'UVAM et ses projets sociaux.....	225
6.1.3. Le Complexe Culturel Musulman de Lausanne (CCML).....	229
6.1.4. D'un projet de service social islamique au « Bureau social » du CCML .....	233
6.1.5. L'engagement caritatif de la mosquée de Préverenges.....	234
6.1.6. Le Ring : un centre d'accueil pour les jeunes .....	235
6.1.7. L'association Vaud Human Solidarity (VHS).....	238
<b>6.2. ACTEURS, RÉSEAUX ET PARTENAIRES .....</b>	<b>240</b>
6.2.1. Des acteurs présents sur de multiples fronts .....	240
6.2.2. Partenariats et relations externes.....	243
<b>6.3. ISLAM ET ENGAGEMENT SOCIAL : DISCOURS ET VISIONS .....</b>	<b>246</b>
6.3.1. Le message central de l'imam : la foi mène à l'action.....	246
6.3.2. Pour les associations, « un bon musulman est un bon citoyen ».....	250
<b>6.4. LIMITES ET ENJEUX DANS L'ORGANISATION DE L'ACTION SOCIALE .....</b>	<b>252</b>
6.4.1. Une communication conséquente face à un travail de terrain limité .....	253
6.4.2. Fragilité des projets et volatilité des engagements .....	255
6.4.3. L'action sociale au service d'intérêts stratégiques : miser sur l'utilité publique.....	260
<b>7. SYNTHÈSE TRANSVERSALE DES ÉTUDES DE CAS SUISSES .....</b>	<b>262</b>
<b>7.1. GENÈSE ET DÉVELOPPEMENT DE L'ACTION SOCIALE MUSULMANE EN SUISSE .....</b>	<b>262</b>
7.1.1. Des initiatives individuelles locales à l'origine des projets .....	262
7.1.2. Des engagements religieux qui précèdent l'action sociale .....	264
7.1.3. Le rôle limité et ambivalent des organisations musulmanes.....	265



<b>7.2. PARTENARIATS ET RELATIONS EXTERNES.....</b>	<b>268</b>
7.2.1. Recherche et dépendance des financements extra-communautaires.....	268
7.2.2. Prédominance de la communication sur l'action.....	270
7.2.3. Quête de la reconnaissance publique.....	272
<b>7.3. VERS UNE PROFESSIONNALISATION DE L'ACTION SOCIALE MUSULMANE ? .....</b>	<b>273</b>
7.3.1. Organisation et professionnalisation des prestations.....	274
7.3.2. Fragilité du bénévolat et rémunération des postes.....	275
7.3.3. Compétences et formations.....	279
<b>TROISIÈME PARTIE - L'ACTION SOCIALE MUSULMANE EN EUROPE OCCIDENTALE : IMPLICATIONS SOCIALES, POLITIQUES ET THÉOLOGIQUES.....</b>	<b>281</b>
<b>8. UN ENGAGEMENT COMMUNAUTAIRE OUVERT SUR LA SOCIÉTÉ.....</b>	<b>282</b>
<b>8.1. L'APPROCHE « MUSULMANE » DE L'ACTION SOCIALE : QUELLES SPÉCIFICITÉS ? .....</b>	<b>284</b>
8.1.1. Une action sociale contributive, complémentaire et spécialisée.....	285
8.1.2. De l'action sociale à la critique politique : un passage incertain.....	294
8.1.3. S'engager pour « faire société » : la participation en vue de la reconnaissance.....	304
<b>8.2. UN ENGAGEMENT AU SERVICE DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE OU DE TOUS ? .....</b>	<b>312</b>
8.2.1. Des actions sociales et religieuses qui s'entremêlent : une frontière floue.....	315
8.2.2. Impartialité ou préférence communautaire : des logiques combinées.....	320
8.2.3. Les évidences pratiques et stratégiques d'une orientation communautaire.....	327
<b>8.3. POSITIONNEMENT VIS-À-VIS DE L'ÉTAT ET DE LA SOCIÉTÉ .....</b>	<b>338</b>
8.3.1. Perceptions des institutions publiques et de la société civile.....	339
8.3.2. Des médiateurs entre les institutions et les communautés musulmanes.....	350
8.3.3. Interactions avec l'action publique : indifférence, coopération ou rivalité ?.....	358
<b>9. REMISE EN QUESTION DES ORGANISATIONS RELIGIEUSES ET RELECTURE(S) DE L'ISLAM .....</b>	<b>369</b>
<b>9.1. DES ASSOCIATIONS INDÉPENDANTES ET AFFRANCHIES DES IDÉOLOGIES EXTÉRIEURES.....</b>	<b>369</b>
9.1.1. Affirmation des nouvelles associations locales dans l'action sociale.....	370
9.1.2. Du global au local : une influence idéologique diffuse et indirecte.....	376
9.1.3. Des logiques d'action citoyennes exemptes de stratégies globales.....	382
<b>9.2. L'IDENTITÉ RELIGIEUSE ET COMMUNAUTAIRE DE L'ACTION SOCIALE « MUSULMANE » .....</b>	<b>387</b>
9.2.1. Référents confessionnels et communautaires des associations d'action sociale.....	387
9.2.2. Concept d'action sociale musulmane : définitions et critiques.....	389
9.2.3. L'affichage de l'identité religieuse : des enjeux plus stratégiques qu'idéologiques.....	394
<b>9.3. UNE RÉINVENTION DE LA TRADITION RELIGIEUSE À L'AUNE DE L'EXPÉRIENCE SOCIALE .....</b>	<b>397</b>
9.3.1. Individualisation de l'islam : des rapports personnalisés et sélectifs à la religion.....	398
9.3.2. Des normes religieuses savantes aux « imaginaires » communautaires.....	402
9.3.3. Influence des contextes locaux et de l'expérience des acteurs sur l'action sociale.....	404
<b>10. ENJEUX DANS LES CHAMPS INSTITUTIONNEL ET THÉOLOGIQUE DE L'ISLAM EN EUROPE .....</b>	<b>411</b>
<b>10.1. L'ISLAM DANS LE CHAMP POLITIQUE : PROJETS DE RÉFORME ET D'INSTITUTIONNALISATION .....</b>	<b>412</b>
10.1.1. Concepts d'islam : entre essentialisme et relativisme.....	413
10.1.2. Vers une institutionnalisation de l'islam en Europe occidentale ? .....	418
10.1.3. Des modèles d'islam en concurrence.....	423
<b>10.2. ENGAGEMENT ET ALTÉRITÉ : SERVIR LES MUSULMANS OU L'HUMANITÉ ?.....</b>	<b>428</b>
10.2.1. De la fraternité musulmane à une fraternité humaine.....	429
10.2.2. Visions du salut : prosélytisme salvateur ou bienfaisance universelle.....	432
10.2.3. La question de la zakât en Europe : débats théologiques et applications concrètes.....	438
<b>10.3. PERSPECTIVES POUR UNE THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION EN EUROPE.....</b>	<b>447</b>
10.3.1. Entre charité, développement et justice sociale.....	448
10.3.2. Théologies musulmanes de la libération : des postures diverses.....	452
10.3.3. Le rôle de l'action sociale musulmane dans l'affirmation d'un islam européen.....	463
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>468</b>
<b>ANNEXES .....</b>	<b>476</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>487</b>
<b>CURRICULUM VITAE .....</b>	<b>507</b>



## **INTRODUCTION**

Malgré sa faible reconnaissance, l'islam est implanté démographiquement et sociologiquement en Suisse. À l'instar d'autres pays européens, une présence musulmane s'y est affirmée au cours des dernières décennies<sup>1</sup>. D'abord peu visibles et perçus sous le prisme de leurs origines, les musulmans composent désormais la mosaïque religieuse des pays d'Europe occidentale en y étant non seulement résidents, mais aussi pour beaucoup « autochtones »<sup>2</sup>. Toutefois, ils restent sujets à des catégorisations et à des représentations publiques, médiatiques et politiques marquées par l'altérité, l'islam étant encore communément associé à un corps étranger. Loin d'être reléguée à la sphère privée, la religion musulmane s'exprime dans la société par une multitude de voix et des projets de plus en plus divers, bien au-delà de la sphère culturelle. L'Europe occidentale assiste ainsi à l'émergence d'un militantisme musulman dans plusieurs pays européens, plus ou moins développé selon les contextes. En Suisse comme ailleurs, des associations musulmanes mettent en place des projets dans des domaines variés tels que l'éducation, la culture et l'action sociale.

### ***Engagement de collectifs musulmans dans l'action sociale***

Depuis quelques années, on assiste à la recrudescence d'initiatives d'action sociale portées par des organisations musulmanes qui, au-delà des frontières des mosquées, proposent des services divers aux personnes en situation de grande précarité, aux jeunes en difficulté, ou encore aux migrants. Ces collectifs musulmans deviennent dès lors des prestataires de services sociaux en s'engageant non plus seulement dans les sphères religieuses et communautaires, mais aussi dans un espace public plus large. Cet engagement caritatif s'illustre par exemple par l'accueil de sans-abris dans différentes mosquées du Royaume-Uni durant la période hivernale<sup>3</sup>. L'engagement des associations musulmanes dans l'action sociale combine autant des logiques religieuses et communautaires, en raison de la centralité des références islamiques dans leurs projets et du profil de leurs acteurs, que des logiques professionnelles inhérentes au champ de l'action sociale, en investissant l'espace public au-delà des seules congrégations religieuses. Dans la continuité d'une étude précédente (Brodard, 2011), on peut proposer le terme d'action sociale musulmane pour se référer à tout investissement à vocation sociale développé sur la

---

<sup>1</sup> Les musulmans constituent près de 5,3 % de la population résidente en Suisse (OFS, 2020). Des lieux de culte musulman sont présents dans toutes les régions. En Suisse romande, pratiquement chaque ville, même de taille modeste, dispose au moins d'une « mosquée ».

<sup>2</sup> Environ 30% des musulmans résidents en Suisse ont la nationalité helvétique (OFS, 2020).

<sup>3</sup> Dans le contexte britannique, ces actions sont fréquemment relayées par les médias locaux (par exemple, voir le lien <https://www.manchestereveningnews.co.uk/news/mosques-opening-doors-homeless-people-14361464> (consulté le 20 décembre 2019)).

base d'une affiliation revendiquée à l'islam. Ce terme, qui reste certes discutable, reprend en outre une traduction de l'objet d'étude traité dans la thèse de doctorat de Rosalind Warden (2013) et nommé « *Islamic social work* ». Elle s'inscrit dans la catégorie plus large d'une « action sociale confessionnelle » (Soulet, 2014, p. 198), tout en renvoyant à des considérations d'ordre communautaire ou culturel allant au-delà du seul critère religieux.

Si l'action sociale musulmane reste un objet récent dans le contexte européen occidental, les pratiques de bienfaisance, de charité et de solidarité remontent aux origines même de la révélation coranique. Nombre de pratiques islamiques en ont attesté au fil des siècles, si bien que l'action sociale telle qu'elle est entendue à ce jour semble avoir toujours eu une place prépondérante dans l'histoire des communautés musulmanes<sup>4</sup>. Outre cette imbrication originelle entre la foi et l'action caritative dans le contexte de l'islam, l'histoire plus récente d'une opposition supposée entre deux blocs civilisationnels, l'Islam et l'Occident, et surtout de leurs « retrouvailles » notamment dans les circonstances de la colonisation et des migrations successives, permet la rencontre de l'islam et du champ de l'action sociale développé en Occident. Schématiquement, des espaces socioculturels et philosophiques occidentaux et musulmans, bien qu'ils n'aient jamais vraiment été indépendants l'un de l'autre, sont de plus en plus amenés à se rencontrer du fait des phénomènes migratoires de ces dernières décennies mais aussi et surtout de la globalisation. Cette rencontre engage dès lors un mélange entre des logiques discursives et des pratiques développées dans des environnements auparavant étrangers, bien qu'elle prenne pour certains l'apparence d'une collision ou d'un choc. La thèse du « choc des civilisations » de Samuel Huntington (1997) soutient en effet cette opposition fondamentale entre les blocs dits de l'Occident et de l'Islam. Au-delà de la consistance de ses thèses très critiquables, l'ouvrage engage un imaginaire diffus au risque d'une prophétie autoréalisatrice, qui s'alimente notamment des événements géopolitiques du monde arabo-musulman durant ces dernières décennies ainsi que des faits d'actualité attribués aux musulmans et par extension à l'islam en Europe occidentale et en Amérique du Nord<sup>5</sup>. Mais la thèse du « choc des civilisations » n'illustre que le sommet de l'iceberg des incompréhensions, méfiances et oppositions entre les espaces communément appelés « occidentaux » et « musulmans », bien que cette catégorisation soit particulièrement subjective et problématique. Dans cette configuration, « Islam » et « Occident » se retrouvent en tout cas de plus en plus

---

<sup>4</sup> Pour un regard général et historique sur les pratiques caritatives en islam, se référer notamment à l'ouvrage « *Charity in Islamic Societies* » de Amy Singer (2008).

<sup>5</sup> On peut penser ici autant aux attentats terroristes de groupes dits « jihadistes » qu'aux événements mêlant des populations migrantes musulmanes à des comportements plus ou moins criminels, à l'instar des émeutes dans les banlieues françaises en 2005, ou des agressions sexuelles du Nouvel An 2016 à Cologne qui n'ont pas manqué de stigmatiser certaines populations migrantes.

imbriqués et soumis à leurs influences réciproques. Durant longtemps, et de manière accrue durant les colonisations de pays musulmans par des puissances occidentales européennes, des sociétés musulmanes se trouvaient influencées par le « modernisme » occidental, jusqu'au point où leur propre pensée religieuse en soit influencée. Le mouvement réformiste de la *Nahḍa* au XIX<sup>e</sup> siècle s'inscrit en fait dans ce remaniement de la pensée islamique à l'aune de l'influence européenne, jugée alors en avance, au risque de rejeter une partie de l'héritage religieux traditionnel (Romey, 2004). Mais l'indépendance des anciennes colonies a aussi accentué les réactions de musulmans qui n'entendent plus s'assujettir aux normes philosophiques et culturelles de l'Occident, mais au contraire se réapproprier leur héritage religieux et civilisationnel (Burgat, 2016). Cette prétention, prise avec le développement démographique d'une présence musulmane importante en Europe occidentale, tend à renverser la tendance d'une influence longtemps perçue à sens unique. Si l'islam, au sens religieux et culturel, continue de subir les influences philosophiques occidentales, il entend également avoir un impact sur le monde occidental et contribuer à ses sociétés.

C'est dans ce contexte que prend forme une réflexion sur l'action sociale musulmane dans l'espace occidental européen, qui englobe à la fois la référence religieuse à l'islam et la pratique professionnelle du travail social, dont l'histoire et le développement s'ancrent avant tout en Europe et en Amérique du Nord. Dans cette perspective, l'action sociale musulmane découle de la rencontre entre une pratique professionnelle « occidentale » et l'univers religieux de l'islam, témoin d'une rivalité historique vis-à-vis du christianisme européen. Depuis les colonisations de conquérants européens, les normes et les pratiques développées en Europe occidentale ont été exportées dans nombre de contrées musulmanes. Dans l'ère postcoloniale, ces dernières sont restées influencées par les normes et concepts des anciens colonisateurs, tout en imitant nombre de leurs institutions. Dans ce contexte, des organisations fondées sur une affiliation à l'islam se sont mises à investir le champ humanitaire et caritatif en reprenant des terminologies occidentales, témoignant ainsi d'un certain « syncrétisme » parfois peu assumé. Cet essor des ONG musulmanes illustre la rencontre entre ces deux espaces de pensée, caractérisé par la fusion d'un système de valeur religieux inspiré par l'islam avec des normes techniques et professionnelles empruntées à l'Occident. Dans ce contexte, l'action sociale musulmane semble renvoyer à la même logique dans la mesure où ses acteurs investissent un champ professionnel développé en Occident en y joignant leurs références et normes issues de l'islam. Cela dit, les acteurs de l'action sociale musulmane sont, en plus d'être musulmans, des citoyens de pays européens. Leur engagement dans la société doit s'appréhender avant tout sur la base des contextes sociaux, politiques et culturels locaux. Dans cette perspective, l'opposition

imaginée ou avérée entre les espaces d'engagement associés au monde occidental contemporain et au monde musulman se doit d'être questionnée.

### ***Contextes locaux, enjeux globaux : une perspective interdisciplinaire***

Ce prologue général mais nécessaire introduit la diversité des enjeux qui concernent la thématique centrale de cette thèse, l'action sociale musulmane dans le contexte de l'Europe occidentale, et qui renvoient à des problématiques globales voire civilisationnelles qui dépassent les frontières d'un pays particulier. Alors, il sera nécessaire de considérer les logiques transnationales derrière les influences de certains courants religieux, mais aussi de certaines tendances d'action sociale. Cette considération soulève d'ores et déjà l'ambition transdisciplinaire de cette étude qui, en combinant des niveaux micro et macro, ainsi que des enjeux politiques, sociaux, idéologiques et théologiques, ne peut faire l'économie d'une approche empruntant différentes perspectives théoriques et méthodologiques.

La production académique sur l'islam a pourtant été dominée par un cloisonnement disciplinaire, en dépit d'une grande diversité d'approches. Historiquement, l'islam a longtemps été traité soit dans une logique théologique à visée normative, soit dans une approche orientaliste plus critique mais nettement empreinte d'eurocentrisme et généralement située dans des intérêts idéologiques particuliers. Dès la fin du XX<sup>ème</sup> siècle, l'islam a fait l'objet d'une plus grande attention des sciences sociales, notamment de l'anthropologie, des sciences politiques, puis de la sociologie. Dernièrement, un regain d'intérêt pour les questions liées à l'islam, aux organisations et aux populations musulmanes a donné lieu à un nombre conséquent de travaux académiques en Europe. Les musulmans d'Europe occidentale y sont abordés sous de multiples perspectives, allant des approches micro sociologiques focalisées sur l'identité (Schneuwly Purdie, 2006) ou sur la religiosité des jeunes musulmans (Marongiu-Perria, 2002), à des perspectives plus macro. Ces dernières explorent tantôt le phénomène de l'islam dans ses logiques institutionnelles (Jouanneau, 2013), tantôt dans l'optique du militantisme et de l'islam politique (Boubekeur, 2007). Dans une perspective plus globale et transnationale, l'islam a été étudié depuis plusieurs décennies en rapprochant ses dimensions idéologiques et ses manifestations sociales, et en liant notamment les communautés musulmanes d'Europe occidentale à celles de pays à majorité musulmane. Pour rester dans l'espace francophone, on peut citer Gilles Kepel, Olivier Roy et François Burgat qui, malgré leurs divergences manifestes, justifient tous d'une approche transnationale et transcontinentale, vu que leurs études sur les musulmans d'Europe ont suivi des recherches antérieures effectuées dans des pays musulmans. Ainsi, leur approche tend à étudier les phénomènes liés à l'islam en Suisse à l'aune de tendances, d'influences et d'enjeux plus transnationaux et idéologiques. Plus

récemment, c'est la « radicalisation » et le terrorisme qui donnent lieu à un foisonnement académique hétérogène, naviguant entre les disciplines de la psychologie, de la sociologie et des sciences politiques. Il est donc impossible de dresser un portrait exhaustif de la production littéraire sur l'islam dans le contexte occidental contemporain, tant elle est vaste et disparate. Compte tenu de ces remarques préliminaires, il est légitime de s'interroger sur la pertinence d'une nouvelle étude sur l'islam en Europe. Quels thèmes n'ont-ils pas encore été traités ? Un regard sur la diversité des approches disciplinaires dans le traitement de la question de l'islam peut sans doute aider à y répondre. Dans les années 1990 déjà, Felice Dassetto (1997, p. 72) avait identifié les grandes approches disciplinaires du traitement du fait islamique dans la société européenne, incluant notamment l'orientalisme et l'islamologie, la sociologie de l'immigration et les sciences politiques. Le chercheur avait alors relevé l'inadéquation des approches tant de la sociologie de l'immigration que de la sociologie des religions pour traiter du fait islamique en Europe, en ce sens qu'il relève majoritairement d'une présence locale et qu'il ne concerne plus vraiment les phénomènes migratoires. De plus, il soutient que l'islam peine à être appréhendé par une sociologie des religions avant tout développée autour du christianisme. Dans une perspective proche, Ural Manço plaide pour une redéfinition de la catégorie des musulmans d'Europe, désormais autochtones et, partiellement du moins, indépendants des logiques de migrations :

« L'étude de l'islam et des musulmans européens dans l'exercice au sens large de leur confession doit trouver sa place au sein de la sociologie des religions, en se distinguant tant de l'islamologie historique et de la théologie normative que de la sociologie des migrations, puisqu'il existe un processus d'"autochtonisation" de plus en plus profond, qui préside à l'émergence de la catégorie des musulmans d'Europe (ou d'Occident). » (Manço, 2008, p. 90)

Dans la continuité de ces critiques, il semble réaliste d'affirmer que l'étude de l'islam et des musulmans en Europe ne peut plus faire l'économie d'une approche interdisciplinaire. Aujourd'hui, les cloisonnements des champs académiques restent encore hermétiques et les approches transversales plutôt rares, au risque d'entraver le développement des recherches. Partisane de l'interdisciplinarité, cette thèse essaye modestement de répondre à cette situation en croisant les approches théoriques et les regards méthodologiques, notamment à deux niveaux. D'abord, il faut préciser que c'est le cadre institutionnel de cette thèse et le contexte universitaire local, particulièrement propices à l'interdisciplinarité, qui ont permis cette relative prise de liberté, au-delà des carcans disciplinaires plus ou moins imposés par des

institutions dans d'autres contextes<sup>6</sup>. Le premier niveau engage une perspective sociologique de l'étude d'un phénomène abordé comme un fait social dans une approche ethnographique, qui se concentre sur les pratiques des acteurs et le sens qu'ils donnent à leur action. Le deuxième niveau de recherche considère dans une perspective plus macro les dimensions stratégiques, idéologiques et organisationnelles des communautés musulmanes en se référant à des travaux des sciences politiques. La combinaison de ces deux approches permet de traiter une thématique qui implique acteurs individuels et organisations, pratiques concrètes et idéologies, dimensions locales et globales. Finalement, cette étude a finalement cherché à explorer, à partir d'une recherche empirique méthodologiquement et théoriquement ancrée dans les sciences sociales, les enjeux d'ordre politique, idéologique et théologique de l'engagement musulman en Europe.

### ***Construction de l'objet : l'action sociale musulmane comme phénomène transnational***

Comme point de départ, cette thèse se propose d'aborder la thématique de l'action sociale musulmane en se concentrant sur les expressions concrètes et observables d'engagements de collectifs musulmans dans l'action sociale, qu'ils soient constitués en réseaux ou en associations. Centrée sur une approche empirique, cette étude envisage de partir de l'observation de cas concrets sur le terrain pour développer une analyse des enjeux sociaux et politiques d'un tel engagement, en considérant conjointement ses dimensions idéologiques.

Particulièrement visibles dans l'espace public, des maraudes sociales à l'attention des sans-abris sont emblématiques de ce nouvel investissement caritatif d'acteurs musulmans dans la société. Dans des villes des Etats-Unis, du Royaume-Uni, de France, et même de Suisse, des musulmans entreprennent des tournées à la rencontre des sans-abris, auxquels ils distribuent des repas et des boissons chaudes. Vues de loin, ces maraudes paraissent suivre un même schéma au-delà de la distance géographique et culturelle, de Los Angeles à Paris : des musulmans, identifiés comme tels par leur habillement et leurs codes, vont à la rencontre des pauvres pour les aider. Ces pratiques visibles, ostentatoires selon certains, interrogent d'abord les intentions et objectifs derrière un tel investissement. Certains observateurs croiront y déceler du prosélytisme, quand d'autres pourront supposer un agenda caché d'islamisation ou une stratégie de communication visant à alimenter une entreprise d'expansion de l'islam. D'autres,

---

<sup>6</sup> Cette thèse a été réalisée au Centre Suisse Islam et Société (CSIS) et déposée à la faculté de théologie de l'Université de Fribourg. Son co-directeur, le Professeur Marc-Henry Soulet, est un sociologue de renom, notamment spécialisé dans le travail social. Le co-directeur Hansjörg Schmid est Professeur au Département de Théologie morale et d'Ethique de l'Université de Fribourg. Méthodologiquement et théoriquement construite sur une base sociologique, la thèse convoque également les « études islamiques » (*Islamic studies*) de par son ancrage au CSIS et son approche interdisciplinaire.



enfin, considéreront leur investissement comme une action caritative motivée par la foi et l'altruisme.

Au-delà des maraudes, une large gamme de services caritatifs et de projets à vocation sociale et éducative a été mise en œuvre ces dernières années par des collectifs musulmans de manière plus ou moins organisée. On peut mentionner des épiceries sociales, des distributions de repas, des cours de langues, des ateliers visant l'orientation et l'insertion des migrants, mais aussi des actions de prévention du suicide ou encore des projets de lutte contre la radicalisation religieuse. Le point commun de ces investissements est qu'ils sont tous portés par des acteurs ou organisations qui se réfèrent à l'islam et qui cherchent à développer une action en faveur de la société. Ce récent phénomène soulève de multiples interrogations. Au-delà des intentions des acteurs et des stratégies des organisations prestataires, les problématiques de l'exclusion et de la précarité soulèvent la question de la pertinence des réponses sociales proposées, et notamment des limites des dispositifs étatiques de prise en charge des problèmes sociaux. Les besoins non couverts interrogent la possibilité et les conditions de la participation d'autres acteurs, religieux ou non, à la lutte contre l'exclusion et, plus largement, à l'action sociale.

Dans des pays et régions où l'islam est minoritaire et la présence musulmane relativement récente, l'action sociale musulmane s'est développée seulement bien après l'organisation du culte et l'éducation religieuse. En fonction de l'histoire des communautés musulmanes dans les différents pays, l'engagement des musulmans dans l'action sociale varie fortement d'un pays à l'autre, et même d'une ville à l'autre. Si de telles dynamiques ont plusieurs décennies d'ancienneté aux Etats-Unis, elles se sont développées massivement il y a une dizaine d'années en région parisienne et encore plus récemment dans quelques villes suisses. Pour autant, malgré la diversité des contextes, des logiques transversales semblent permettre d'apprécier le phénomène dans une vision globale et de dresser des comparaisons. Dans l'optique d'une problématisation, une approche plus générale de l'action sociale musulmane dans le contexte de l'Europe occidentale est alors indiquée. D'abord, l'action sociale musulmane unit, de par sa définition, le champ de l'islam, perçu largement comme une religion minoritaire voire étrangère, et celui de l'action sociale associative ou privée. Si le lien entre l'islam et l'action sociale peut paraître évident dans certains univers géographiques et culturels, notamment en raison de la longue tradition caritative dans l'histoire de l'islam, il ne va pas de soi dans des pays dits de tradition judéo-chrétienne et largement sécularisés. Dans le contexte de l'Europe occidentale, la conjonction de l'islam et de l'action sociale peut paraître suspecte. Pour certains, l'islam est une religion exogène qui ne doit pas s'imposer dans l'espace public européen. D'autres soutiendront également que l'islam est une cause de problèmes de société, à l'instar

de la radicalisation, de l'extrémisme ou du communautarisme. De surcroît, cette vision invoque la surreprésentation des musulmans dans les catégories sociales déviantes et marginalisées, ainsi que dans les espaces d'exclusion tels que la prison. Dans cette optique, l'islam et les musulmans semblent constituer bien plus le problème que la solution. Le terme même d'« action sociale musulmane » peut dès lors être perçu comme un oxymore, engageant une tension et une ambivalence suspecte relatives aux liens entre islam, bienfaisance et exclusion. D'ailleurs, l'islam est-il lui-même un facteur d'exclusion ? Est-ce l'islam qui exclut les musulmans pratiquants, en raison de ses injonctions religieuses qui impliqueraient des difficultés à la coexistence dans une société plurielle et séculaire ? Ou est-ce au contraire les musulmans qui sont exclus de la société en raison de leur adhésion à l'islam ? Ce paradoxe autour de l'exclusion se retrouve encore lorsque ce sont justement des organisations musulmanes, constituées sur une identification forte à la foi et à l'identité religieuse, qui prétendent lutter contre l'exclusion en contribuant à l'intégration et à la cohésion sociale. Ces organisations se profilent alors comme des ressources positives non seulement pour leurs coreligionnaires, mais également pour la société dans son ensemble.

À cette problématique viennent se greffer des discours qui soutiennent que l'action sociale religieuse ou spirituelle est incontournable et plus que jamais nécessaire dans ce monde désenchanté (Gauchet, 1985), dans lequel le nihilisme et l'absence de sens représenteraient les plus grands dangers et les causes profondes des fléaux sociaux<sup>7</sup>. D'ailleurs, une approche du travail social particulièrement influente dans le contexte anglo-saxon préconise la compréhension et la prise en compte des besoins spirituels, de la religiosité et de la culture des bénéficiaires (Loue, 2017 ; Jawad, 2012). Ainsi, l'action sociale musulmane renvoie à la question de la place de la religion dans des sociétés qui, souvent en dépit d'une longue tradition séculaire, requestionnent aujourd'hui leur rapport au religieux bien au-delà du cas particulier de l'islam<sup>8</sup>. À cette « reconfessionnalisation » éventuelle de l'action sociale s'ajoute l'enjeu théorique d'une mutation structurelle du travail social, liée au foisonnement des initiatives privées qui découle d'un affaïssement de l'action publique sur un fond global de néolibéralisme. Deuxièmement, le développement d'initiatives de collectifs musulmans dans l'intervention sociale interroge les évolutions d'un certain engagement voire militantisme religieux, qui se rapporte aux dimensions organisationnelles et idéologiques de l'islam dans une perspective plus macrosociologique. Ces mutations engagent finalement une réflexion sur les possibles transformations de la pensée musulmane dans le contexte occidental européen.

---

<sup>7</sup> Notons ici qu'Olivier Roy (2016) établit un lien fort entre le nihilisme et le « jihadisme ».

<sup>8</sup> Nombre de paroisses et d'organisations chrétiennes restent très actives dans l'action sociale de proximité.

À ces enjeux théoriques généraux viennent s'ajouter une autre spécificité contextuelle, cette fois liée à l'actualité et à l'enchevêtrement d'événements associant islam, terrorisme et problèmes d'intégration durant ces dernières années. La dimension identitaire et communautaire inhérente à l'action sociale musulmane interpelle d'autant que les communautés musulmanes sont sujettes à des préjugés et discriminations. L'imposition croissante de l'islam dans les discours publics, médiatiques et politiques en Europe occidentale témoigne de ce climat particulier. Tout d'abord, ce sont des attentats terroristes dans plusieurs pays européens, en particulier ceux ayant frappé la France en 2015, et les vagues de départ de jeunes européens vers la Syrie pour rejoindre des groupes tels Al-Qaïda ou Daech<sup>9</sup>, qui ont projeté l'islam au cœur de l'actualité de ces dernières années. Ces événements ont largement influencé la teneur des débats publics, médiatiques et politiques sur la présence musulmane en Europe occidentale. Ensuite, plus particulièrement dans le contexte français, ce sont divers comportements et pratiques de musulmans dans l'espace public, à l'instar de la question du port du voile, qui font le sujet de l'actualité.<sup>10</sup>

L'action sociale musulmane étant perçue à tort ou à raison comme une forme de militantisme islamique, son étude résonne particulièrement avec les réflexions actuelles véhiculées dans les milieux politiques et médiatiques. En dépit du contexte sociopolitique parfois tendu, l'engagement social des associations musulmanes en Suisse et dans d'autres pays européens oscille entre la quête de reconnaissance, la prise en compte d'intérêts communautaires et la contribution au bien commun. Ce dernier point questionne la partialité ou la neutralité de son orientation, qui semble tantôt privilégier les communautés musulmanes, tantôt viser le bénéfice de tous dans une approche universaliste. Pour appréhender ces tensions, les facteurs d'ordre social, politique et culturel doivent être pris en compte au côté des facteurs idéologiques et organisationnels intrinsèques aux communautés musulmanes et aux univers de référence religieux. Dans cette perspective, la question de recherche centrale se résume comme suit :

*Pourquoi et comment se définit et se développe l'investissement des associations musulmanes dans l'action sociale dans le contexte de pays d'Europe occidentale ?*

Ce contexte sociopolitique renvoie à la fois à un système fortement sécularisé considérant souvent le recours au religieux dans l'espace public avec suspicion, à un fond traditionnel

---

<sup>9</sup> Acronyme arabe du groupe Etat Islamique en Irak et au Levant.

<sup>10</sup> Un exemple parmi d'autres concerne le directeur adjoint du Figaro, Yves Thréard, qui s'exprime sur le plateau de la chaîne télévisée LCI le 14 octobre 2019 en tenant des propos particulièrement explicites : "Le militantisme islamique est au cœur du problème en France!". Emission consultée le 17 octobre 2019 sur <https://fl24.net/2019/10/16/video-yves-threard-flingue-islam-je-deteste-la-religion-musulmane-et-je-peux-le-dire>.

historique chrétien et à une certaine hostilité vis-à-vis de l'islam, ou du moins, de son expression sociale et politique. Dès lors, ses influences sur le développement de l'action sociale musulmane doivent être considérées avec attention.

Cette question de départ va engager nombre de problématiques complexes, tantôt liées aux enjeux d'une action sociale identitaire, communautaire ou confessionnelle dans une société plurielle et séculaire, tantôt aux enjeux d'un mode d'organisation communautaire musulman sans cesse soumis à des tentatives de redéfinition, voire même à des projets d'institutionnalisation. À un niveau transnational, l'étude cherchera donc également à déterminer dans quelle mesure les structures et projets d'action sociale musulmane sont liés à des organisations religieuses, à des réseaux idéologiques ou encore à des courants islamiques transnationaux. À un niveau plus local, elle portera un intérêt particulier aux interactions entre l'engagement des associations musulmanes dans l'intervention sociale et l'action publique, en examinant avec attention les relations entre les institutions étatiques et les communautés musulmanes.

### ***Annonce du plan***

Pour répondre à ces objectifs de recherche, la thèse se construit en trois grandes parties. La première vise à situer la thématique étudiée dans la production académique portant sur deux grands axes, liés pour l'un aux mutations du champ professionnel du travail social et pour l'autre à la question de l'engagement et du militantisme propre à l'espace communautaire musulman. La rencontre de l'action sociale musulmane et de l'action publique sera ensuite abordée, avant de définir un cadre nécessaire à la conduite d'une nouvelle recherche empirique pour explorer les lacunes dans l'état actuel des connaissances. Ce dernier donnera des repères d'ordre conceptuel, méthodologique et enfin éthique en guise de préparation à l'étude empirique.

La deuxième partie comprend une recherche qualitative de l'action sociale musulmane en Suisse, consistant en trois études de cas menées dans une perspective ethnographique. Chaque étude de cas se penche sur une association ou un réseau d'associations musulmanes engagés dans des interventions sociales qui touchent la société au-delà des limites des congrégations religieuses. Les services sociaux dispensés ne touchent alors pas que les seuls musulmans mais s'étendent à d'autres publics. Tous axés sur la lutte contre l'exclusion, les trois cas étudiés sont ensuite appréhendés dans un regard synthétique, visant à discuter leurs aspects problématiques transversaux.

La troisième partie propose une réflexion analytique et théorique sur l'action sociale musulmane en confrontant les résultats des études de cas aux cadres théoriques développés dans l'analyse de la littérature de la première partie. Dans l'optique de répondre aux questions de recherche et de confronter les hypothèses au nouveau matériau empirique, elle explore globalement les enjeux soulevés par le développement de l'action sociale à trois niveaux distincts. Le premier niveau concerne l'espace sociétal et vise à analyser l'action sociale musulmane en évaluant ses spécificités et contributions tant dans le champ professionnel de l'action sociale que dans la société dans une perspective plus large. Le deuxième niveau concerne l'espace communautaire musulman, en appréhendant les enjeux posés par l'étude de l'action sociale musulmane dans l'organisation des communautés musulmanes, les questions d'autorité religieuses, les discours normatifs et finalement la transformation des espaces communautaires musulmans en Europe. Le troisième niveau cible des dimensions plus idéologiques, politiques et théologiques, en explorant les influences induites par le développement de l'action sociale musulmane dans la pensée musulmane et dans les tentatives d'institutionnalisation de l'islam. Cela implique notamment la question de la redéfinition de l'islam dans un nouveau contexte, propre aux sociétés européennes occidentales.

Enfin, cette ouverture permettra de considérer les implications de l'action sociale musulmane dans une perspective bien plus large que son seul champ d'investissement, en ce sens qu'elle interroge tant la place de l'islam dans la société que la légitimité d'un engagement communautaire et religieux dans un espace public forgé par des principes séculaires et potentiellement hostile à l'expression de particularismes communautaires.

## **PREMIÈRE PARTIE - Penser l'action sociale musulmane en Europe : approche théorique et méthodologique**

La thématique de l'action sociale musulmane en Europe occidentale est traversée par deux évolutions relativement récentes qui concernent tant la profession du travail social que l'engagement associatif communautaire musulman. Premièrement, le champ du travail social connaît des mutations liées à la résurgence d'une certaine place de la spiritualité dans la profession, et surtout à l'essor des considérations identitaires relatives à l'ethnie, la culture ou la religion des personnes bénéficiaires mais aussi des acteurs. D'un autre côté, l'engagement associatif dans les communautés musulmanes a connu d'importantes mutations au cours de ces dernières années, faisant place à une diversification d'acteurs indépendants qui tendent de plus en plus à s'affranchir des mouvements transnationaux dominants jusqu'alors. Ces deux développements, qui concernent directement la thématique de la présente thèse, ont été appréhendés par une littérature dans différentes perspectives disciplinaires, incluant la sociologie, le travail social et les sciences politiques. Une lecture critique de ces productions académiques occupera les deux premiers chapitres. Sur cette base, un cadre conceptuel pourra être proposé et les questions de recherche seront précisées. Le troisième chapitre délimitera le cadre de la nouvelle étude empirique à réaliser au niveau conceptuel et méthodologique.

### **1. Essor des considérations culturelles et religieuses dans le travail social**

Le champ du travail social a connu d'importantes mutations au cours de ces dernières décennies, notamment en raison de la recrudescence des considérations identitaires, qu'elles soient ethniques, culturelles ou religieuses, dans la profession et ses pratiques. Plusieurs dimensions participent à cette évolution. Premièrement, une vision unitaire voire universaliste de la société a laissé la place à une sensibilité plus pluraliste, même dans les pays les plus enclins à un modèle assimilationniste de l'intégration. Parallèlement, le spirituel et le religieux ont connu une certaine résurgence dans la profession. Ensuite, les approches interculturelles puis même « intra-culturelles » se sont multipliées, notamment pour favoriser l'accès à certains groupes cibles. Finalement, à un niveau plus macro, la montée du néolibéralisme et le retrait relatif de l'Etat dans l'action sociale a favorisé l'émergence de nouveaux acteurs, dont des organisations religieuses et communautaires.

Le travail social est à la fois largement entendu comme une profession et un champ disciplinaire. Au-delà de sa diversité intrinsèque, il peut généralement être défini comme suit :

« Le travail social se présente comme un processus organisé d'accompagnement des personnes et des groupes vers la résolution de leurs problèmes matériels ou relationnels, visant, plus généralement, à leur faire retrouver leur autonomie. » (Kertudo & Vanoni, 2014, p. 8)

Une autre proposition de Roger Girod inclut l'action sociale dans la catégorie plus large de la protection sociale et la décrit comme « l'ensemble des activités déployées par des institutions, privées ou publiques, faces aux problèmes sociaux » (Keller, 2016, p. 27). Parfois, les termes d'action sociale et de travail social sont confondus et utilisés conjointement, notamment en langue anglaise qui utilise généralement le terme de *social work*. Cependant, dans le contexte francophone, le terme du travail social se réfère généralement à une activité professionnelle et formelle (Barreyre & Bouquet, 2006, pp. 589-591), alors que le terme de l'action sociale désigne un champ d'investissement plus large qui comprend des investissements associatifs et caritatifs peu institutionnalisés et réglementés, des logiques d'assistance et d'éducation communautaires, voire des pratiques informelles de solidarité. En Suisse, le travail social est ainsi divisé en trois grands secteurs : le service social (ou l'assistance sociale), l'éducation sociale et l'animation socioculturelle (Keller, 2016, p. 27). Néanmoins, cette division entre un travail social institutionnel et une action sociale plus souple reste contestée, comme le met en évidence ce passage particulièrement explicite :

« *The control that statutory social work was able to exert within the broad social care sector is no longer apparent and, as a result, social work now becomes simply one of a range of professional and occupational groups addressing the needs of the sector.* » (Hardwick & Worsley, 2007, p. 246)

Cet extrait montre non seulement que le champ du travail social est en mutation, mais aussi que la distinction entre le travail social institutionnel et l'offre plus globale de services sociaux ne va plus de soi. De manière synthétique, Marc-Henry Soulet attire l'attention sur l'essor de l'approche identitaire dans le travail social, incluant entre autres l'affirmation des *faith-based organisations* (FBOs) dans l'offre caritative, en mentionnant quatre points déterminants :

« réémergence du couplage action sociale et identité religieuse, relégitimation du caritatif par l'humanitaire, nouvelle demande identitaire différentialiste et déplacement de la question sociale vers une cohésion à produire dans une société considérée comme foncièrement pluraliste » (Soulet, 2014, p. 196).

Ce premier chapitre se propose d'aborder plus amplement certaines de ces dimensions, en proposant de traiter ces mutations du travail social en tant que champ disciplinaire et professionnel au cours de ces dernières décennies dans le contexte de l'Europe occidentale, principalement francophone. Le focus est mis sur la dimension identitaire et l'essor des

considérations culturelles, ethniques et religieuses qui semblent toucher de plus en plus la profession et ses institutions, en raison des profils des personnes au bénéfice des prestations d'abord, puis, dans une moindre mesure, des références identitaires des professionnels.

### **1.1. De la vision unitaire et universaliste à la sensibilité pluraliste**

La résurgence de l'identitaire dans le travail social peut s'expliquer par différents facteurs, parmi lesquels l'inscription de la profession dans un espace sociétal devenu à la fois plus hétérogène et globalisé suite à d'importantes mutations en l'espace de quelques décennies. Nombre de pays d'Europe occidentale ont connu des vagues de migration importantes, causes de l'installation progressive et définitive de populations perçues comme étrangères et porteuses de traits ethniques, culturels et donc identitaires contrastant avec un imaginaire<sup>11</sup> initial d'harmonie culturelle à l'intérieur d'un même pays. Ce pluralisme culturel de plus en plus visible va affecter l'idée d'unicité socioculturelle et d'universalisme normatif auparavant dominante dans certains contextes comme le relève Liliane Voyé :

« Le pluralisme culturel s'accompagne ainsi d'un pluralisme moral qui, s'il est bien accueilli par l'individu parce que, en ce domaine comme dans d'autres, il lui offre une possibilité élargie d'opérer ses choix, ne va pas sans poser problème au fonctionnement social qui doit désormais s'accommoder d'une hétérogénéité de références et de standards moraux éclatés et incertains. Et ceci est d'autant plus malaisé que, aux groupes ascriptifs globaux et de longue durée autour desquels se tramait antérieurement le tissu social, se substituent aujourd'hui des réseaux électifs, partiels et souvent éphémères, rassemblant (parfois sous le mode virtuel !) des individus qui peuvent simultanément participer à plusieurs d'entre eux. Ainsi l'unicité incontestable et à prétention universaliste de la cohérence morale des groupes fait place à la pluralité des références [...] » (Voyé, 2004, p. 99).

Dès lors, cette pluralisation des références a induit une sensibilité pluraliste de plus en plus généralisée en Europe occidentale, notamment dans les pays à forte immigration en induisant à différents niveaux la prise en compte des différences culturelles, ethniques et confessionnelles jusque dans la profession du travail social.

#### **1.1.1. Des modèles d'intégration chamboulés par l'hétérogénéité culturelle des sociétés**

Marc-Henry Soulet situe les mutations relatives au travail social dans l'évolution récente du contexte sociopolitique des Etats occidentaux, dans lesquels on assiste à un :

---

<sup>11</sup> Il faut bien insister sur ce terme d'imaginaire, car les Etats-nations ont toujours été traversés par un pluralisme culturel et social, voire linguistique.



« glissement du fondement de l'action sociale passant d'une entreprise visant à favoriser une intégration posant la suprématie de registres universalistes et portée par une représentation unitaire de la société, à une perspective cherchant à produire la cohésion sociale sur la base d'un pluralisme normatif et d'une diversité culturelle au sein de la société » (Soulet, 2014, p. 195).

Bien que cette thèse forte rende compte de logiques transnationales, on peut assister à des positionnements variables d'un Etat à l'autre sur les questions relatives à l'intégration ou à l'assimilation des groupes minoritaires issus d'immigrations récentes, ce qui influence notamment les visions et les pratiques du travail social dans chaque pays respectif. Globalement, les immigrations importantes de la deuxième partie du XX<sup>ème</sup> siècle ont participé à une certaine pluralisation ethnique, culturelle et religieuse dans divers pays d'Europe occidentale, qui favorise le passage d'une vision unitaire de la société à ce « pluralisme normatif ». À cela se combine parallèlement la remise en question du modèle assimilationniste qui supposait que les nouvelles populations immigrées et leurs descendants allaient progressivement abandonner leurs identités culturelles particulières pour adopter intégralement celles de la société d'accueil (Hajjat, 2012). Suite à l'installation définitive de migrants issus d'anciens pays coloniaux, ce sont plus particulièrement leurs descendants, nés et socialisés en Europe, qui remettent en question certaines de ces conceptions et qui suscitent des réactions d'ordre politique et médiatique en raison de leur supposée non-intégration. Dans différents pays, la jeunesse descendante d'immigrés de pays musulmans (notamment des pays du Maghreb et d'Afrique subsaharienne en France, de Turquie en Allemagne, du Maroc en Belgique et du sous-continent indien en Angleterre) fait l'objet de critiques populaires qui en font malgré leur hétérogénéité un emblème des problèmes liés aux migrations, à l'intégration et à l'altérité religieuse. À ce sujet, Manuel Boucher (2005, p. 99) relève que le discours intégrationniste sous-entend le « défaut d'intégration » de ces Français, pourtant nés dans le pays. Plus récemment, c'est par le prisme de leur identité religieuse que sont catégorisées ces populations par nombre de discours politiques et médiatiques, l'islam tendant à devenir la caractéristique différentialiste par excellence des populations non intégrées (Roy, 2005). À la problématique des descendants d'immigrés s'ajoutent celle des flux récents de migrants souvent musulmans, principalement originaires du Maghreb, de l'Afrique subsaharienne et du Moyen-Orient. Ces deux populations cristallisent certaines méfiances par leur affiliation à une religion qui représenterait l'altérité par excellence, l'islam, et à des traits ethniques et culturels différenciés, qui tendent à les faire apparaître comme des « étrangers non intégrables ».

Toutefois, ces discours assimilationnistes ou intégrationnistes semblent faire de plus en plus place, du moins dans une certaine mesure, à des visions pluralistes qui reconnaissent la diversité

culturelle inhérente aux sociétés actuelles et qui prônent un concept d'intégration plus souple basé sur la cohésion sociale et le « vivre-ensemble ». Cette nouvelle sensibilité politique et sociétale pour la diversité culturelle s'affirme jusque dans la profession du travail social, dans laquelle l'interculturalité est devenue une notion de plus en plus discutée (Jovelin, 2003). En raison de son inscription dans la société et son contact permanent avec les populations qui la composent, notamment ses franges les plus affectées par des difficultés sociales fréquemment liées à des parcours migratoires, le travail social suit ces mutations sociopolitiques de près et évolue au gré des changements de société. Dans ce cadre, il peut être résumé que :

« la situation interculturelle n'est plus étudiée dans un contexte assimilationniste pour constater l'altération de la culture d'origine au contact de la culture du pays d'accueil, mais dans une perspective de communication interculturelle » (Jovelin, 2002, p. 275).

On peut dès lors relever une évolution d'une vision plutôt assimilationniste, qui supposait que les immigrés et leurs descendants allaient adopter intégralement les codes et normes culturelles de la société d'accueil, vers la reconnaissance d'une diversité identitaire qui caractérise désormais la société, et qui s'accompagne de revendications communautaires, culturelles et religieuses.

### **1.1.2. Action communautaire et retour de l'identitaire dans le travail social**

La prise en compte des particularismes communautaires et par extension identitaires dans le travail social a été particulièrement développée dans la littérature anglo-saxonne. Très tôt, une certaine sensibilité sociale et militante, notamment aux Etats-Unis, aborde les particularismes communautaires dans une perspective pragmatique, loin des préoccupations assimilationnistes alors prégnantes dans d'autres contextes nationaux. Saul Alinsky (1976), acteur central de l'action communautaire, tient par exemple ces propos particulièrement explicites dans son « Manuel de l'animateur social » :

« Si je devais organiser une communauté juive orthodoxe, je ne m'amènerais pas en mangeant un sandwich au jambon, à moins que je ne cherche à être rejeté et à avoir une bonne excuse pour me défilier » (Alinsky, 1976, p. 58).

Dans cette posture, l'animateur social prend non seulement en compte les caractéristiques identitaires des groupes cibles mais il adapte en plus son comportement aux normes communautaires. D'abord principalement développée dans le monde anglo-saxon, l'approche de l'action sociale communautaire<sup>12</sup> vise à autonomiser et développer les groupes concernés

---

<sup>12</sup> Pour un aperçu historique de l'action communautaire, se référer à l'article de Christian Jetté (2017).

(Barreyre & Bouquet, 2006, p. 26). Dans cette perspective, le travail auprès et avec des communautés<sup>13</sup> présuppose la compréhension de leurs spécificités et l'adoption d'une posture appropriée, qui va ensuite devenir une préoccupation centrale dans les réflexions sur l'approche interculturelle. Historiquement, l'action communautaire est entreprise par des agents externes aux communautés, comme en témoigne le développement des *settlement houses* dans des quartiers ouvriers par des acteurs provenant de milieux plus favorisés (Jetté, 2017, p. 31). Cependant, Saul Alinsky insiste déjà sur l'*empowerment* et la prise de pouvoir de la communauté (Alinsky, 1976). En adoptant une approche adaptée aux caractéristiques identitaires des personnes rencontrées, le travailleur social communautaire accompagne le groupe ciblé en visant à développer son autonomie. En France, la thématisation de l'action communautaire dans le champ du travail social est venue plus tard et plus timidement :

« Culture jacobine, faiblesse des communautés ethnoculturelles et méfiance envers ces mêmes communautés se sont conjuguées pour marginaliser et limiter, en France, le développement de pratiques communautaires pourtant largement reconnues et adoptées ailleurs en Europe. » (Jetté, 2017, p. 32)

Les exigences pragmatiques et professionnelles relatives au suivi et à la prise en charge de populations d'autres origines vont toutefois accroître l'intérêt pour ces approches. Une littérature du travail social relève ainsi la nécessité de la prise en compte de l'interculturalité dans la profession, tout en évoquant certains risques. D'abord, l'approche de l'interculturalité peut dériver vers une tendance culturaliste, en essentialisant les caractéristiques culturelles de certains groupes qui se retrouvent dès lors assignés à des identités fixes malgré eux (Bouamama, 2002, p. 37), et donc à un risque de « figer des comportements culturels » en interprétant la réalité sociale à travers ce seul prisme (Roquejoffre, 2011). Cette tendance se rapporte à un « processus d'attribution », qui tend chez le travailleur social à orienter ses interprétations des comportements de la personne bénéficiaire en fonction de sa culture ou de son origine (Loyer, 2002, pp. 167-168). Ce processus est pour d'autres qualifié d'assignation identitaire, qui touche non seulement les bénéficiaires des services sociaux mais aussi les professionnels de certaines origines (Smondrel, 2012). Ensuite, dans le contexte francophone, l'approche interculturelle implique des visions divergentes et concurrentes de l'assimilation ou de l'intégration. Ici, un risque opposé à celui du culturalisme concerne l'approche assimilationniste, qui tend à ignorer les spécificités identitaires et culturelles de populations migrantes et de leurs descendants au prétexte d'une vision universaliste qui ne reconnaît pas l'hétérogénéité de ses composantes communautaires (Bouamama, 2002, p. 37). Cette tendance, particulièrement marquée en France

---

<sup>13</sup> Pour la notion de communauté et ses évolutions récentes, se référer à l'article de Claude Jacquier (2011).

en raison du modèle républicain unitaire qui peine à reconnaître sa diversité culturelle et par extension l'idée même de l'existence de communautés ethniquement ou confessionnellement différenciées<sup>14</sup>, implique le risque d'ignorer les besoins spécifiques de groupes particuliers, voire de flouer l'identification de certaines réalités sociales intimement liées à l'appartenance ethnique et culturelle de certains groupes désavantagés. Ceci concerne particulièrement les problématiques de discrimination liées à l'appartenance ethnique et religieuse.

Entre les approches assimilationnistes, qui ferment les yeux sur les particularités identitaires de groupes socioculturels minoritaires, et les approches culturalistes, qui tendent à l'assignation identitaire des publics et à la limitation de l'analyse de problèmes sociaux par le seul prisme culturel, des perspectives interculturelles intermédiaires ont été développées et ont fait l'objet de réflexions dans le champ professionnel du travail social (voir Cohen-Emerique, 2015).

### **1.1.3. Résurgence de la référence spirituelle et religieuse dans le travail social**

Outre la recrudescence des considérations d'ordre identitaire ou des approches communautaires dans l'action sociale, le retour de la dimension spirituelle dans la profession, liée à des univers religieux ou non, alimente également la pluralisation des approches du travail social. Le développement de la profession s'était pourtant déroulé à la mesure d'un éloignement de son origine religieuse comme l'explique Robert Castel :

« Le travail social s'est affranchi très progressivement et très difficilement d'une longue tradition d'assistance et de philanthropie d'origine essentiellement privée et religieuse. L'affirmation de son caractère public et le développement d'une technicité professionnelle de plus en plus raffinée ont été les deux principaux leviers de cet affranchissement. » (Castel, 2009, p. 227)

Actuellement, la réémergence de la spiritualité dans le travail social et la « reconfessionnalisation » relative du travail social diffèrent sensiblement dans ses formes et dans son ampleur selon les pays. Dans les contextes anglo-saxons, la réintroduction de la spiritualité dans la profession du travail social semble particulièrement assumée et est directement abordée dans des ouvrages et articles de ce champ disciplinaire. Tout d'abord, aux Etats-Unis, l'intégration de la religion et de la spiritualité dans les pratiques du travail social est franchement discutée au sein même de la profession. Par exemple, Sana Loue explore différentes possibilités d'aborder la question religieuse et spirituelle avec les bénéficiaires des services sociaux dans une perspective clairement favorable à la discussion religieuse (Loue,

---

<sup>14</sup> Cette négation contribue à expliquer l'absence de statistiques officielles portant sur les appartenances ethniques et confessionnelles des Français.

2017, pp. 23-24). Cette approche assumée contraste avec les limites déontologiques en vigueur dans certains contextes européens.

En Grande-Bretagne, on assiste également à un regain d'intérêt pour la question religieuse dans le travail social, et plus particulièrement pour l'islam. Un ouvrage propose ainsi une réflexion sur le travail social auprès de bénéficiaires de confession musulmane, en présentant certains enjeux rencontrés par les communautés musulmanes locales et en promouvant une approche professionnelle adaptée aux spécificités de ces bénéficiaires (Ashencaen Crabtree, Husain & Spalek, 2008). Rana Jawad (2012) consacre quant à elle son étude aux organisations religieuses (*faith-based organisations* ou *FBOs*) engagées dans l'action sociale en relevant notamment qu'elles contribuent à transmettre certaines valeurs morales à la fois aux bénéficiaires et plus globalement à la société, en induisant de ce fait des effets qui vont au-delà des seuls services sociaux dispensés (Jawad, 2012, p. 143). L'auteur note également que la participation de ces organisations témoigne de l'intégration et de la contribution positive des communautés religieuses concernées, qui remet en question leur ancienne perception de « *guests in the country* » (Jawad, 2012, p. 145). Finalement, elle indique le développement d'une nouvelle vision de la place de la religion dans la profession du travail social professionnel en relevant le potentiel de l'approche spirituelle :

« *spiritual act of selfless help for the common good, deeply rooted in theological teachings about the purpose of human life. It is the emphasis on human fellowship and the holistic approach to social needs that supports the concept of ways of being as a much broader view of the final end of social welfare provision.* » (Jawad, 2012, p. 147)

Cette vision positive de l'engagement des organisations religieuses dans l'action sociale et la transmission de valeurs morales contraste fortement avec les appréciations d'autres auteurs qui tendent à opposer le caractère professionnel et impartial du travail social étatique au moralisme des acteurs religieux. Gilbert Vincent relève à ce sujet dans les années 1960 et 1970 un certain « procès du caritatif » :

« [...] on considérait comme avéré qu'acteurs et actions "privées" d'origine ou d'inspiration religieuse ne pouvaient pas, en dépit de leurs protestations contraires et de leurs efforts d'aggiornamento, échapper aux conséquences inévitables de leur péché d'origine: avoir opté pour une logique assistancielle, caritative donc inévitablement paternaliste et moralisatrice [...] » (Vincent, 1997a, p. 11).

Ce contraste peut s'expliquer par l'hétérogénéité culturelle et politique de contextes nationaux fort différents, à l'instar de la France et du Royaume-Uni, seulement au niveau de la place de la religion dans l'espace public mais aussi de la reconnaissance des communautés culturelles,

ethniques et confessionnelles minoritaires. Si les organisations religieuses occupent en Allemagne une place considérable dans l'action sociale en étant reconnues et largement subventionnées par l'Etat (Karic & Ehlke, 2015), la place de la religion dans le travail social en France est bien plus limitée et controversée. Au niveau des institutions publiques, il est généralement convenu que les travailleurs sociaux doivent incarner et transmettre les valeurs républicaines, parmi desquelles le principe de laïcité se distingue particulièrement (Limam, 2016, p. 45). Cependant, la récurrence des revendications d'ordre culturel et religieux chez les bénéficiaires de l'action sociale donne régulièrement lieu à des discussions sur la définition et l'application des normes de laïcité, ce qui remet souvent la religion au cœur des discussions institutionnelles (Verba & Guélamine, 2017, pp. 664-667). Parallèlement, l'actualité liée aux phénomènes du « jihadisme » et de la « radicalisation » a fortement réintroduit la question religieuse dans la pratique professionnelle (Limam, 2016, pp. 45-46). De plus, outre les institutions professionnelles, des organisations chrétiennes mais aussi musulmanes fournissent des services sociaux, tout en véhiculant parfois des discours à référence religieuse. En bref, en dépit de la proclamation d'un modèle laïc et d'une injonction publique dominante qui soutient la relégation du religieux à la sphère privée, la religion s'immisce dans l'espace public jusque dans le champ de l'action sociale. Finalement, en Suisse, l'hétérogénéité cantonale en matière de relations Etat-religion et le principe de subsidiarité qui délègue un rôle important aux acteurs privés dans l'action sociale, en encourageant par conséquent l'engagement des organisations religieuses dans ce domaine. Caritas et le Centre social protestant (CSP) se caractérisent par une forte professionnalisation et une approche sécularisée de l'action sociale, en bénéficiant notamment de généreuses subventions publiques<sup>15</sup>. Par ailleurs, ce sont aussi les paroisses locales qui fournissent des services caritatifs aux nécessiteux dans différentes régions, notamment aux migrants.

La recrudescence des acteurs du travail social organisés collectivement autour d'une identité religieuse interroge les mutations potentielles des pratiques et des logiques professionnelles. Dans le contexte de l'Europe occidentale, cette interrogation renvoie notamment aux pratiques caritatives du XIX<sup>ème</sup> siècle et du début du XX<sup>ème</sup> siècle, alors intimement liées aux Eglises. Ainsi, une partie de la littérature aborde la question de la religion dans l'action sociale dans une perspective historique, en s'appuyant sur les problématiques d'alors pour développer une

---

<sup>15</sup> Voir notamment le Projet de loi accordant une aide financière annuelle de fonctionnement à Caritas Genève et au Centre social protestant de Genève pour les années 2017 à 2020, au lien consulté le 05.12.2019 sur <http://ge.ch/grandconseil/data/texte/PL11990.pdf>.

réflexion sur les enjeux actuels du « retour » du religieux dans la profession<sup>16</sup>. De manière récurrente, l'action sociale d'acteurs religieux interroge l'orientation des pratiques. Gilbert Vincent revient sur les critiques à l'encontre des acteurs religieux qui dénoncent leur « logique assistancielle, caritative donc inévitablement paternaliste et moralisatrice » (Vincent, 1997a, p. 11). À ce sujet, Marc-Henry Soulet (2014, p. 196) établit un rapport entre le conservatisme moral prégnant dans des collectifs chrétiens occidentaux et certains discours musulmans qui considèrent la religion comme une solution aux problèmes sociaux. À cette orientation moralisatrice décrite s'ajoute la problématique du prosélytisme, qui concerne potentiellement les logiques d'action sociale d'organisations religieuses. En résonance avec ce regard historique, la réémergence actuelle d'acteurs religieux dans le travail social interroge inévitablement les risques de la « reconfessionnalisation et remoralisation » de la profession du travail social. Parallèlement, les logiques d'assistance prégnantes dans les pratiques caritatives religieuses ont souvent impliqué des rapports de domination empreints de paternalisme et de contrôle social (Vincent, 1997a, p. 11). C'est dans ce sens que l'action sociale confessionnelle a été souvent perçue comme moralisatrice. Parallèlement, elle renvoie fréquemment à des logiques missionnaires plus ou moins implicites ou manifestes, au risque d'induire des rapports de concurrence ou de rivalité entre l'action publique et l'engagement de groupes religieux sur de mêmes terrains. En tout cas, le retour incontestable du religieux dans le champ du travail social se doit d'être discuté, y compris en France où le concept de laïcité avait pour un temps tenté d'évincer cette problématique (Barou, 2001-2002).

Finalement, il faut souligner que l'islam et les musulmans sont souvent concernés conjointement par l'essor de l'identitaire dans la profession et par la résurgence du religieux. En effet, les musulmans sont régulièrement ciblés par le travail social institutionnel comme un groupe identitaire particulier, engageant des particularismes culturels et religieux. Parallèlement, la religion musulmane y est souvent problématisée non seulement dans la prise en compte de risques de « radicalisation », mais aussi plus largement dans la gestion de pratiques et de comportements qui peuvent induire des tensions au sein de certaines institutions. Sur ce dernier point, ce sont notamment les demandes particulières de musulmans et les « aménagements » dans les foyers éducatifs qui interrogent le positionnement institutionnel sur la question religieuse (Guélamine, 2014, pp. 41-55). Ce dernier point est susceptible de compromettre le cadre sécularisé dominant dans la profession et de soulever des

---

<sup>16</sup> L'ouvrage « La place des œuvres et des acteurs religieux dans les dispositifs de protection sociale. De la charité à la solidarité » dirigé par Gilbert Vincent (1997b) compile des contributions de différents auteurs sur l'action sociale confessionnelle et ses évolutions durant les dernières décennies.

questionnements de fond dans la gestion professionnelle de la religion. Par ailleurs, le champ du travail social est traversé par les questions de l'interculturalité, qui ont dans certains cas dérivés sur une « ethnicisation » de l'intervention sociale. Dans cette configuration, il ne s'agit plus seulement de prendre en considération les spécificités identitaires des bénéficiaires de l'action sociale, mais aussi de faire intervenir expressément des acteurs porteurs d'attributs identitaires qui résonnent avec ceux des publics visés.

## **1.2. Des visions interculturelles aux approches « intra-ethniques »**

La transition d'une action sociale intégrative que sous-tendaient une vision universaliste et unitaire des sociétés nationales ont progressivement laissé la place à la quête d'une cohésion sociale qui reconnaît la diversité culturelle (Soulet, 2014, p. 195). Dès lors, les approches interculturelles sont valorisées dans le travail social pour penser l'altérité, et pour faciliter la compréhension et la communication vis-à-vis de bénéficiaires issus de cultures diverses. Plus encore, des logiques de mobilisation d'acteurs partageant les mêmes caractéristiques identitaires que les groupes cibles sont mises en œuvre par plusieurs institutions au risque de s'opposer au cadre normatif sociétal et à la déontologie du milieu.

### **1.2.1. L'interculturalité et le travail social**

Les termes « multiculturel » et « interculturel » sont parfois confondus. De plus, ils sont compris et utilisés différemment en Amérique du Nord et en France, (Pretceille, 2011, p. 98). Si le multiculturalisme dans le contexte anglo-saxon considère l'existence de différentes communautés à l'intérieur d'un Etat, Martine Pretceille relève que l'expression de multiculturalisme est « officiellement inexistante quoique les pratiques et les discours en soient parfois imprégnés mais sans en avoir une claire conscience » (Pretceille, 2011, p. 98). Dans le contexte francophone, c'est le modèle interculturel qui prime et qui peut être défini comme suit :

« l'ensemble des processus – psychiques, relationnels, groupaux, institutionnels, etc. – générés par les interactions de culture, dans un rapport d'échanges réciproques et dans une perspective de sauvegarde d'une relative identité culturelle entre les partenaires en relation » (Clanet, 1990, p. 21).

Contrairement au concept de multiculturalisme, l'interculturalité renvoie ici à une idée de réciprocité et d'interaction :

« L'utilisation synonymique des termes "multiculturel/interculturel" révèle le flou sémantique mais aussi les enjeux symboliques et politiques. Le terme de "pluralité" renvoie à un état, à une



situation. Le multiculturalisme est un mode de traitement de cette pluralité qui consiste à reconnaître la co-présence de groupes distincts et homogènes. Le préfixe "inter" de "interculturel" indique au contraire, une mise en relation et une prise en considération des interactions entre les groupes et les individus. L'interculturel ne correspond pas à un état, à une situation mais à une démarche, à un type d'analyse. » (Pretceille, 2011, p. 99)

L'approche interculturelle peut impliquer des dérives quant à l'assignation de l'« autre » à une identité collective figée, qui empêcherait la prise en compte de sa singularité individuelle :

« Les connaissances abstraites et globalisantes des cultures oblitèrent la reconnaissance de l'individu singulier, elles obscurcissent la dynamique de formation en fonctionnant comme un filtre voire un écran. » (Pretceille, 2011, p. 100)

Ces remarques préliminaires sur le multiculturalisme et l'interculturalité permettent d'appréhender certaines problématiques inhérentes au travail social. Dans ce champ professionnel, c'est surtout aux Etats-Unis qu'une littérature spécialisée aborde la question de l'interculturalité dans une perspective pratique (voir notamment Shulman, 2011 ; Ogay, T & Edelmann, 2011). Sur la base d'une étude empirique portant sur les tensions culturelles entre des travailleurs sociaux et leurs « clients », Miu Chung Yan relève que le partage de références culturelles contribue à aider les acteurs à la fois dans la compréhension et dans l'aide des bénéficiaires (Yan, 2008, p. 324). Cependant, dans le même article, l'auteur identifie également certains aspects négatifs et risques liés au partage de mêmes traits culturels entre les intervenants et les bénéficiaires.

L'approche interculturelle s'est aussi imposée dans les réflexions internes au travail social au-delà des contextes anglo-saxons. En France, les idéaux universalistes républicains n'ont pas empêché sa prise en compte, notamment dans les domaines de l'éducation et du travail social. Finalement légitimées et globalement acceptées, les approches interculturelles ont parfois cédé leur place à d'autres pratiques plus controversées dans le travail social, qui consistent à mobiliser des acteurs sociaux partageant les mêmes caractéristiques ethniques ou culturelles que les populations ciblées par l'action sociale. Ces pratiques se sont particulièrement illustrées dans le recrutement des « grands frères » dans les quartiers populaires.

### **1.2.2. De la médiation culturelle à l'ethnisation de l'intervention sociale**

En France, le champ du travail social voit dès la fin du vingtième siècle « l'émergence de plusieurs figures "idéel-typiques" d'intervenants sociaux ethniciés », qui incluent « des médiateurs interculturels, des agents locaux de médiation sociale dans les quartiers populaires, des leaders confessionnels musulmans » (Boucher, 2005, p. 108). Dans les années 1990 déjà,

les « grands frères » bénéficient d'une reconnaissance publique de par leur intégration dans le travail social institutionnel dans les quartiers difficiles (Duret, 1995 et 1996). Leur professionnalisation dénote le besoin d'acteurs sociaux dont l'habitus se rapproche de ceux des bénéficiaires, pour des raisons d'accès et de légitimité auprès des jeunes. Cette nouvelle stratégie marque d'abord l'intégration des aspects identitaires, ethniques et culturels dans le travail social, avant qu'il ne soit question de la dimension religieuse. Des années plus tard, une étude sociologique dans les communes de Clichy-sous-Bois et Montfermeil en banlieue parisienne, épicerie des « émeutes urbaines » de 2005, mentionne les « médiateurs » et les « femmes-relais » intégrés dans le travail social institutionnel en raison de leur « capital d'autochtonie » basé sur leur appartenance au quartier, leur origine ethnico-culturelle et leurs connaissances linguistiques (Arslan & Marlière, 2014, p. 72). Dans ce cadre également, il n'est pas encore question de la dimension religieuse mais plutôt de connivences culturelles et ethniques entre les bénéficiaires et les intervenants. Une confusion ordinaire apparaît par ailleurs entre l'appartenance ethnique et la religion : les travailleurs sociaux originaires de certains pays sont perçus comme des musulmans et mobilisés par certains collègues pour aborder des questions religieuses avec les bénéficiaires (Smondel, 2012, P. 72). Cette « assignation identitaire » des travailleurs sociaux d'origine étrangère est en tension avec les exigences de neutralité propres à la profession.

Riadh Smondel (2012) revient notamment sur l'entrée en matière de ces jeunes « médiateurs sociaux » ou « grands frères » dans les années 1980 qui se sont distingués par leurs appartenances communes avec les populations ciblées par les dispositifs, notamment liée à la dimension socio-spatiale propre aux quartiers populaires et à l'ethnicité. Il pose une hypothèse forte au sujet de logiques de recrutement communautaire, qui présupposent le recours à du personnel disposant de caractéristiques identitaires, ethniques ou culturelles qui font écho à celles des publics cibles :

« ... on peut émettre l'hypothèse que l'administration a peut-être établi à un moment précis le constat qu'un grand nombre d'adolescents pris en charge étaient issus de l'immigration nord-africaine et subsaharienne, *à fortiori dans les grandes agglomérations françaises*. Ce qui l'aurait alors poussée à favoriser le recrutement de personnel provenant de ces milieux socio-culturels. »  
(Smondel, 2012, pp. 73-74)

Cette hypothèse a par ailleurs été corroborée par des observations antérieures dans différentes institutions privées et publiques du travail social en Suisse. Ces données d'ordre auto-ethnographique reposent sur trois anecdotes personnelles, respectivement en 2011 dans le domaine de l'encadrement de jeunes en foyer, puis en 2012 et en 2015 dans l'assistance sociale

en milieu carcéral, au cours desquelles des personnes chargées du recrutement ont exprimé la plus-value considérée dans le recours à du personnel partageant certaines caractéristiques avec les publics cibles, notamment la langue, mais aussi la culture, l'origine sociale ou encore la religion. Pour Riadh Smondel, ces pratiques indiqueraient une « légitimation tacite de l'existence d'une relation privilégiée entre les jeunes d'origine étrangère et les travailleurs sociaux de la même origine » de la part de l'administration (Smondel, 2012, p. 74). Cependant, elles induiraient en même temps pour les travailleurs sociaux concernés, ceux d'origine maghrébine dans le contexte de l'article, une tension entre l'assignation identitaire qu'ils subissent de la part du milieu professionnel et des bénéficiaires et le devoir de neutralité préconisé par la profession (Smondel, 2012, p. 78). Par voie de conséquence, le partage d'identités stigmatisées entre les travailleurs sociaux et les bénéficiaires peut engendrer des suspicions, en ce sens que les deux groupes partagent généralement les mêmes stigmates liés à l'appartenance ethnique, à la religion ou à l'habitat dans des quartiers défavorisés. Wajdi Limam développe cette problématique des connivences identitaires entre acteurs sociaux et bénéficiaires dans le contexte des quartiers défavorisés en France :

« Les intervenants de première ligne sont issus des classes populaires, parfois des immigrations, venant ou habitant dans des quartiers populaires ou de relégation, côtoyant ou pratiquant eux-mêmes différentes formes de religiosité. Cette proximité fait qu'ils se retrouvent en première ligne, au front, face aux implicites de la radicalisation. Cette proximité crée des zones poreuses, hybrides, et on peut trouver là des espaces de liens et de relations parfois denses. » (Limam, 2018, p. 88).

Ici aussi, ces propos font écho aux observations issues d'expériences professionnelles antérieures dans le contexte du travail social en Suisse, qui ont relevé que la connivence identitaire, liée notamment au partage d'une religiosité ou d'une sous-culture spécifiques, suscite chez les employeurs et les collègues tantôt de la suspicion sur le profil, les pratiques et les intentions du travailleur social, tantôt de la valorisation de ses compétences interculturelles propres à faciliter la communication avec les personnes suivies. À ce sujet, Wajdi Limam relève encore que des comportements stigmatisants liés à la « question de l'islam » et la problématique de la radicalisation dans le travail social en France ne touchent plus seulement les bénéficiaires des services sociaux, mais aussi les professionnels auxquels a été assignée une telle identité, certains propos soulignant que l'« ethnicisation des travailleurs sociaux » induirait un risque potentiel (Limam, 2018, p. 89).

Dans un registre similaire, Lila Belkacem discute également de la posture de médiateurs culturels dans un centre ethnoclinique. Elle décrit ici l'approche de cette institution :

« [...] cette structure réunit des thérapeutes, eux-mêmes immigrants originaires d'Afrique de l'Ouest, et des médiateurs parlant la langue des parents et supposés détenir un "savoir culturel" propre à leur région natale et/ou leur "appartenance ethnique". Les consultations visent à résoudre des problèmes jugés spécifiques aux familles immigrantes, supposés liés au "décalage culturel" entre les familles et le pays d'installation, et que les travailleurs socioéducatifs et les institutions peinent à comprendre et traiter : "violence", "délinquance", "échec scolaire", "mariage arrangé", "envoi des enfants au pays", "polygamie", etc. En prenant en compte l'altérité et la "double culture" des familles, en maîtrisant certains aspects propres au pays natal des parents, en permettant à ces derniers de s'exprimer dans leur langue maternelle et d'apporter leurs thérapeutiques, il s'agit de concilier les approches cliniques "occidentales" et "africaines" [...] » (Belkacem, 2013, p. 70)

Les différentes perspectives abordées ci-dessus renvoient au concept d'approche intra-ethnique de Emmanuel Jovelin (2002). L'auteur résume l'évolution des pratiques du travail social dans le suivi des migrants ou de groupes perçus comme étrangers sur le plan ethnique ou culturel de la manière suivante :

« Devant les difficultés de pénétrer ces populations venues d'ailleurs, la prise en charge intra-ethnique est souvent mise en avant comme outil favorisant une bonne communication dans le cadre d'un processus d'aide. On passerait donc "d'une approche interculturelle à une approche intra-ethnique". » (Jovelin, 2002, p. 275)

Tout en mentionnant les avis de certains assistants sociaux sur la plus-value perçue dans le partage d'une origine ethnique commune entre intervenants et bénéficiaires, l'auteur se montre sceptique sur l'intérêt professionnel d'une telle démarche (Jovelin, 2002, p. 280). Il relativise aussi l'idée selon laquelle l'approche intra-ethnique favoriserait une meilleure compréhension des bénéficiaires et de leurs problématiques sociales, en arguant que l'adoption d'une « attitude compréhensive » est la condition *sine qua non* pour que les travailleurs sociaux puissent bénéficier de leur appartenance ethnique commune avec les bénéficiaires dans leur approche, ce qui n'est pas toujours le cas. En ajoutant qu'« il ne faut pas être César pour comprendre César », l'auteur se montre globalement critique sur l'approche intra-ethnique en contestant, ou du moins en relativisant fortement, son intérêt et sa plus-value (Jovelin, 2002, p. 280). De plus, il pointe certains risques de cette approche en insistant sur le recul à adopter par les travailleurs sociaux concernés et les pièges liés au mirage de pouvoir comprendre et aider l'autre plus efficacement au seul motif d'origines culturelles partagées (Jovelin, 2002, p. 281). Dans le contexte américain, Lawrence Shulman utilise le terme d'intra-culturel (*intracultural practice*) pour qualifier le même type d'approches en les explorant d'une manière plus positive (Shulman, 2011, p. 282). L'approche intra-culturelle est plus large en ce sens qu'elle ne se rapporte pas

uniquement au partage d'une même ethnicité, mais peut également impliquer d'autres types de connivences identitaires entre le prestataire de service et le groupe bénéficiaire, à l'instar d'une culture partagée ou d'une même orientation sexuelle minoritaire (Shulman, 2011, p. 326).

### **1.2.3. Critiques et limites de l'approche intra-ethnique**

L'approche intra-ethnique implique un « processus d'ethnisation et de racisation de l'intervention sociale » (Billion, 2008). Dans cette approche adoptée par nombre de services sociaux institutionnels en France, on insiste sur l'utilisation de « compétences culturelles » et d'attributs identitaires, ethniques, culturels ou religieux de travailleurs sociaux dont l'identité a pour particularité de faire écho à celle des personnes ciblées par l'intervention sociale. L'utilisation de ces compétences « innées », fortement liées à l'habitus des acteurs, implique souvent une instrumentalisation des services publics notamment orientée vers des objectifs de pacification et de médiation vis-à-vis des groupes ciblés par l'intervention (Billion, 2008).

L'approche intra-ethnique ou l'ethnisation de l'intervention sociale s'est en effet souvent justifiée par des intérêts pragmatiques visant à faciliter l'intervention sociale à deux différents niveaux. Premièrement, elle tend à faciliter la relation aux personnes bénéficiaires en mobilisant des ressources linguistiques et culturelles supposées communes. Cela passe également par le partage d'un habitus proche, lié à l'appartenance de classe et à l'expérience partagée de stigmatisation et d'exclusion, notamment dans le contexte de quartiers populaires ségrégués socialement ou ethniquement. Deuxièmement, un autre intérêt pragmatique plus général s'inscrit dans la pacification des milieux ciblés par l'intervention sociale :

« (ces)<sup>17</sup> jeunes “pacificateurs indigènes” sont, en effet, chargés de neutraliser leurs pairs. Ce sont des médiateurs et des régulateurs sociaux “indigènes”, autrement dit, des intervenants choisis parce qu'ils résident dans un quartier populaire et interagissent quotidiennement avec les jeunes de la cité ». (Boucher, 2012, p. 28)

Dans ce contexte, la « pacification » des jeunes de quartiers sensibles est permise par les liens de proximité entre les médiateurs et les bénéficiaires, établis non seulement sur une proximité culturelle ou ethnique mais surtout par le partage d'une expérience de vie dans le même type de quartiers. Outre le rôle d'intervenants sociaux « indigènes » dans les institutions publiques, cette logique d'action communautaire se retrouve également dans l'instrumentalisation d'acteurs extérieurs, à l'instar de leaders religieux, par des autorités et institutions qui comptent

---

<sup>17</sup> Je précise.

sur eux dans une optique d'intégration ou de pacification de milieux sur lesquels elles manquent d'influence :

« Dans un contexte de fragmentation sociale et culturelle, des acteurs communautaires et religieux apparaissent donc pour certains responsables politiques locaux et nationaux comme des personnes et des groupes capables de pallier le déficit de l'"intégration républicaine", celle-ci étant entendue comme un processus devant assurer la cohésion sociale par la participation active de l'ensemble des personnes et des citoyens vivant sur le sol national à la coproduction de la société française. Ces acteurs sont alors appelés à ramener un peu d'"ordre moral" et des capacités de contrôle social holiste dans des espaces perçus comme en voie de "décivilisation" ou, plus exactement, comme des territoires presque perdus pour la "République". » (Boucher, 2012, p. 28)

Ainsi, l'instrumentalisation de « compétences » culturelles et de profils ethniques et confessionnels qui font écho aux sensibilités des publics cibles concerne non seulement le recrutement de travailleurs sociaux locaux mais aussi la mobilisation de partenaires issus de structures communautaires externes, particulièrement à des fins de médiation. Or elle se heurte à un paradoxe, puisqu'il s'agit de :

« valoriser éventuellement la diversité culturelle et se saisir, ici ou là, de la question du pluralisme et du multiculturalisme sans pour autant reconnaître officiellement l'existence de minorités et de discriminations » (Billion, 2008).

À ce sujet, Simona Tersigni point l'injonction contradictoire d'institutions sociales qui utilisent les compétences religieuses d'acteurs pour des fins pragmatiques sans toutefois reconnaître ce recours au religieux :

« C'est en prenant appui sur les ressources des religions minorisées de ces « descendant(e)s » acculé(e)s aux métiers de l'intervention sociale que de nombreuses tentatives de rétablissement de la « paix » sociale se réalisent ou sont du moins impulsées à l'échelle locale. Toutefois, le recours au religieux que l'action de ces professionnels finit par opérer ne devrait pas se dire, ni s'entendre et encore moins se voir. Ceux-ci demeurent ainsi les seuls responsables d'une mise en visibilité d'un référentiel illégitime dans l'intervention sociale. » (Tersigni, 2014, p. 189)

En France, cette approche intra-ethnique développée dans les milieux de l'animation et de la médiation sociale et culturelle en France entre ainsi dans une ambivalence entre un pragmatisme qui cherche l'efficacité de l'intervention, au détriment des considérations déontologiques ou idéologiques, et l'affichage de certains principes chers à la République. Ces derniers sont contestés par les pratiques de recrutement d'institutions locales :

« Les travailleurs sociaux “issus du quartier” sont alors recrutés sur la base d’une présomption de compétence, du fait de leur bonne connaissance des réseaux sociaux locaux, mais également du fait de leurs compétences ethniques, qui agissent comme un critère officieux mais décisif dans leur recrutement. » (Lagier, 2011, p. 68)

Un aspect problématique relève ici d’une opposition entre des pratiques informelles et officielles, qui semblent difficilement sujettes à des déclarations formelles ou à une conceptualisation professionnelle, et des idéaux inhérents tant au champ du travail social qu’aux normes républicaines. Par ailleurs, cette approche a impliqué un certain fossé entre d’un côté une intervention sociale de proximité, liée à des considérations pragmatiques qui découlent de besoins concrets et souvent urgents, et de l’autre un travail social institutionnalisé fortement professionnalisé qui cherche à définir et affirmer ses valeurs et sa déontologie. Cette opposition schématique s’ajoute au gouffre entre un travail social de professionnels qualifiés et une intervention sociale sous-traitante animée par des acteurs locaux efficaces, mais peu intégrés à la profession de par leur manque de qualification. Cette perspective soulève le « risque de voir un corps d’associations semi-professionnelles se colleter avec le travail de proximité aux côtés d’institutions et services publics peu prompts à s’ouvrir à la diversité et à remettre en cause leurs propres pratiques discriminatoires » (Billion, 2008). En bref, le domaine de travail social est à la fois scindé en logiques d’action divergentes mais aussi subdivisé en différents corps, au risque de perdre sa cohérence globale.

En résumé, des institutions publiques, particulièrement en France, utilisent des compétences culturelles et religieuses d’acteurs pour des objectifs de pacification, de médiation ou d’adaptation de l’intervention sociale à des groupes cibles, tout en refusant de reconnaître officiellement la légitimité de ces contributions. Alors, les besoins pragmatiques en matière d’intervention s’opposent aux visions idéologiques qui refusent d’assumer les méthodes utilisées. Dans cette optique, les approches communautaires et intra-ethniques dans le travail social peinent encore à trouver leur place au sein de sociétés qui n’ont pas adopté la vision multiculturelle anglo-saxonne et qui maintiennent, implicitement au moins, un certain idéal universaliste et assimilationniste.

### **1.3. Effritement de l’action publique et diversification du travail social**

Outre le passage d’une vision unitaire et assimilationniste à une vision pluraliste de la société d’une part, et les transformations du travail social institutionnel donnant une place accrue à la prise en compte des particularismes identitaires et des besoins culturels et spirituels des bénéficiaires d’autre part, une troisième dimension concerne à un niveau plus macro les

mutations sociétales et l'affaïssement de l'action publique, propre à la montée du (néo)libéralisme et au déclin de l'Etat social. La « crise de l'Etat-Providence » (Rosanvallon, 1981) implique l'essor de nouveaux acteurs non-étatiques, à l'exemple d'associations fondées sur une identité religieuse (Kortmann, 2019, p. 434).

### **1.3.1. Néolibéralisme, déclin de l'Etat-Providence et opportunités pour les acteurs privés**

Globalement, les mutations structurelles et politiques des sociétés occidentales participent à la redéfinition du champ de l'action sociale à travers le déclin de l'action publique au profit de l'émergence d'acteurs privés, dont des organisations religieuses. Pour Liliane Voyé, l'État-providence est « ébranlé », ce qui le conduit à « réduire les services et aides qu'il avait jusqu'ici assurés et à inciter à la prise d'assurances personnelles » (Voyé, 2004, p. 96). Son déclin, également consécutif à des critiques à la fois intellectuelles ou conceptuelles et pratiques, en partie liées aux difficultés rencontrées par les usages des institutions, va permettre une redynamisation de la tradition du bénévolat qui fut un temps discréditée (Voyé, 2004, p. 97). L'auteure rappelle le caractère accessoire et délégitimé du bénévolat dans le contexte de la deuxième partie du XXème siècle « où l'État-providence porte tous les espoirs d'une redistribution autorégulée des richesses et d'une prise en charge généralisée des problèmes » (Voyé, 2004, p. 83). Outre la relance du bénévolat et la revalorisation du milieu associatif induites par les mutations sociales de la fin du XXème siècle, c'est plus particulièrement l'action sociale communautaire et confessionnelle qui profite des « failles de l'action étatique » et du manque d'efficacité de l'Etat social, dans une tendance générale à la recrudescence des dynamiques associatives d'action sociale et humanitaire durant les dernières décennies (Soulet, 2014, pp. 194-195).

Aux Etats-Unis, les *Faith-Based and Community Initiatives*, dans le contexte de politiques néolibérales<sup>18</sup> et d'une logique de retrait progressif de l'Etat dans le domaine du travail social, laissent une grande marge de manœuvre à l'investissement d'organisations religieuses (*faith-based organisations* ou *FBOs*) dans l'action sociale. Aux débuts des années 2000, le président Georges Bush Junior considère en effet la contribution de ces organisations religieuses dans l'action sociale comme une composante importante et inévitable du système social américain (*American welfare system*) (Formicola & Segers, 2002, p. 693). La politique fédérale favorise le financement public de ces organisations à condition qu'elles utilisent uniquement l'argent public pour la mise en œuvre de services sociaux et caritatifs, à l'exclusion des activités

---

<sup>18</sup> Pour un développement sur la notion de néolibéralisme, se référer notamment à l'article de Kevin Brookes (2018).



prosélytes ou religieuses. Cependant, les organisations subventionnées gardent le droit de recruter leurs collaborateurs dans leurs confessions respectives si elles le souhaitent (Formicola & Segers, 2002, p. 694). Ce financement massif d'organisations religieuses d'action sociale par un gouvernement d'orientation particulièrement libérale annonce la délégation étatique d'une part considérable de l'action sociale à des partenaires privés. Dans cette vision de complémentarité, l'Etat refuse de porter l'entière responsabilité de l'action sociale. Si le système néolibéral américain est particulièrement illustratif de l'affaissement de l'Etat-Providence et d'une diversification des prestataires de services sociaux, parmi lesquels les organisations religieuses occupent une place prépondérante, d'autres aires géographiques sont également touchées par cette tendance (Wacquant, 2010b ; Brookes, 2018). À certains niveaux, on relève une globalisation de l'idéologie néolibérale américaine, qui semble influencer des politiques publiques dans divers pays européens<sup>19</sup>.

Dans le contexte suisse, Véréna Keller (2016) émet pourtant des réserves et des critiques à la thèse soutenant le retrait de l'Etat de ses prérogatives sociales. Elle estime que l'Etat reste le prestataire central de l'action sociale, et que l'action sociale privée sous ses différentes formes (associations, fondations ou entreprises) reste limitée. Son avis est d'autant plus alimenté par le fait que les associations et fondations privées d'action sociale bénéficient pour l'essentiel de leur budget de financements publics, ce qui met selon elle en lumière le rôle prépondérant de l'Etat jusque dans l'action sociale privée : « les organismes privés ne peuvent exister, à quelques exceptions près, qu'au travers de mandats et de financements publics » (Keller, 2016, p. 40). En se référant à une étude de l'Office fédéral de la statistique (OFS) en Suisse, l'auteure juge par ailleurs que la stabilité de l'action sociale privée sans but lucratif entre 1990 et 2010 « vient contredire les craintes de certains acteurs quant à une privatisation de l'action sociale » (Keller, 2016, p. 42). En bref, elle n'établit aucun lien entre le néolibéralisme et le développement des acteurs sociaux privés en Suisse. Ses conclusions s'opposent ici à celles posées plus haut par Loïc Wacquant (2010), à l'instar d'autres auteurs qui considèrent le déploiement des logiques néolibérales dans une perspective globale et transnationale.

Pourtant, au-delà du contexte des sociétés occidentales, certains pays arabes connaissent également un retrait de l'Etat de certaines prérogatives sociales, laissant le champ libre aux acteurs privés et à la société civile. C'est notamment le cas en Algérie, malgré l'héritage socialiste particulièrement important dans un Etat qui continue à subventionner nombre de

---

<sup>19</sup> Par exemple, Loïc Wacquant stipule que les politiques néolibérales américaines se déploient au-delà du continent et se font également ressentir en Europe occidentale, notamment dans le fonctionnement de la justice et du système carcéral (Wacquant, 2004, pp. 11-20).

denrées et qui offre des services publics gratuits notamment dans les domaines de la santé et de l'éducation :

« Le travail social, tel que nous venons de décrire, ressort essentiellement de l'initiative des membres de la société civile. En Algérie, les pouvoirs publics sont quasiment absents de ce champ laissé presque entièrement à la discrétion des initiatives individuelles. Les carences étatiques sont comblées donc, en ce domaine, pour partie par les citoyens qui éprouvent le besoin d'être agréable à Dieu et pour partie par certaines formations religieuses et politiques dites d'opposition. » (Rouadjia, 2017, p. 86)

En Egypte, la faiblesse de l'action publique et le manque de services sociaux étatiques ont également laissé nombre de besoins non couverts, ce qui a laissé le champ libre aux acteurs religieux, à l'instar des Frères musulmans en première ligne (Davis et Robinson, 2012, pp. 32-61). On remarque donc que ces tendances néolibérales qui conduisent au retrait de l'Etat-Providence concernent finalement des pays très divers. Globalement, elles impliquent des opportunités de développement de l'action sociale privée, et notamment de l'action sociale confessionnelle. Dans ce contexte, cette dernière, qui se retrouve de plus en plus confrontée à la définition de ses vocations parfois ambiguës, est parfois accusée de légitimer ou de favoriser l'affirmation du néolibéralisme.

### **1.3.2. Vocations de l'action sociale confessionnelle à l'ère néolibérale**

Si Marc-Henry Soulet relève un lien entre la réforme politique (néo-)libérale, éclipsant la fonction sociale de l'Etat, et la recrudescence des actions sociales religieuses (Soulet, 2014, pp. 193-194), d'autres établissent un rapport direct entre le développement de nouveaux projets islamiques, impliquant notamment l'action caritative dans la société, et l'affirmation du système néolibéral, qui promeut le retrait de l'Etat social et la prise en charge des anciennes prérogatives de l'Etat providence par des acteurs privés et donc des organisations religieuses. Patrick Haenni parle ainsi de « politisation néo-libérale de l'islam » et va jusqu'à considérer l'« islam de marché » comme l'« un des vecteurs de la "privatisation des Etats", voire de la liquidation de l'Etat providence » (Haenni, 2005, p. 11). Il met en parallèle la tendance des nouveaux acteurs musulmans à investir les champs de l'action publique, et la politique républicaine américaine qui encourage les *faith-based initiatives* à prendre en charge les anciennes prérogatives de l'Etat. Selon Haenni (2005), la culture de l'islam de marché, qui insiste sur l'efficacité managériale et la réussite personnelle dans une perspective économique, s'inscrit ainsi dans une adéquation et conformité vis-à-vis des valeurs néolibérales. L'auteur compare alors la « théologie de la prospérité » portée par les nouveaux leaders et entrepreneurs

musulmans, dont les messages mêlent la spiritualité et la réussite socio-professionnelle, et l'éthique protestante du capitalisme de Max Weber (Haenni, 2005, pp. 64-86). Il va plus loin en associant les mécanismes de la solidarité traditionnelle musulmane et par extension, l'investissement d'associations musulmanes dans l'action sociale, à l'image de « fossoyeurs de l'Etat providence » (Haenni, 2005, pp. 87-94). Dans le contexte de la Syrie précédant la guerre civile qui a commencé en 2011, Thomas Pierret partage cette perspective en relevant la connivence entre les oulémas et le néolibéralisme :

« Loin d'être remise en cause par la récente irruption du néolibéralisme en Syrie, la pertinence sociologique des oulémas s'en trouve renforcée. Ils apparaissent en effet comme les acteurs les mieux à même de mobiliser les ressources des entrepreneurs afin de développer l'aide sociale privée dans un contexte d'inégalités croissantes. Ils seront donc les figures de proue de l'essor associatif induit, au milieu des années 2000, par les effets combinés de la libération de ce secteur et de l'injection massive de capitaux étrangers dans l'économie nationale. » (Pierret, 2011, p. 290)

L'auteur explique que c'est le « capital symbolique qui pousse désormais les grandes figures du capitalisme de copinage à échanger leur générosité contre l'onction des hommes de religion dans le but de soigner une image écornée ou d'obtenir un siège au Parlement » (Pierret, 2011, p. 290). Il précise que c'est leur capital symbolique et non pas leur expertise qui permet à ces oulémas d'être intégrés dans les comités d'administration des banques islamiques (Pierret, 2011, p. 290). Dans ces perspectives, le développement de l'action sociale confessionnelle n'est plus seulement perçu comme la conséquence des politiques néolibérales, mais également comme une caution à ces dernières.

Toutefois, des recherches effectuées dans d'autres contextes, dans lesquels la présence musulmane est minoritaire, tendent à souligner une tendance inverse. Ainsi, l'étude de cas de l'engagement social et humanitaire d'organisations musulmanes en Afrique du Sud de Samadia Sadouni (2009) relève la complémentarité des ONG islamiques et des prestations de l'Etat dans la lutte contre la pauvreté plutôt que leur opposition :

« Le rôle social de la religion n'apporte en rien des arguments à la théorie de l'Etat en crise ou de l'Etat faible caractérisé par le délitement de ses capacités de contrôle et de régulation dans le domaine économique, social et politique, pas plus qu'à la théorie du "retour du religieux" dans l'espace sécularisé. » (Sadouni, 2009, p. 162)

En outre, William Barylo se réfère à des dynamiques d'action sociale musulmane associative comparables en Europe occidentale. À contre-courant des positions de Patrick Haenni relevées plus haut, il considère l'engagement des associations musulmanes dans la société comme une

résistance, une réponse et une alternative au système néolibéral (Barylo, 2017, pp. 123-133). Dans son ouvrage consécutive à sa thèse, le chercheur décrit des caractéristiques de ces associations qui en font selon lui le noyau de la résistance contre l'« hypermodernité » et le néolibéralisme :

*« Through their emphasis on non-quantifiable elements such as emotions, friendship and love, and values such as patience, gift or forgiveness, they are the core of the resistance to hyper-modernity and neoliberalism. Volunteers do not perceive their charity as a mere working environment but more like a family (see Chapter 4). They are not colleagues; they call each other 'brothers' and 'sisters'. There is no formal hierarchy; everyone is responsible for making the charity work and everyone is free to make suggestions. »* (Barylo, 2017, p. 129)

À certains moments, William Barylo rejoint toutefois Patrick Haenni sur le constat paradoxal d'une gestion orientée vers le profit et la compétition qui prévaut dans certaines de ces structures, influencée par des logiques entrepreneuriales et consuméristes calquées sur l'idéologie néolibérale (Barylo, 2017, pp. 104-117). Outre ces contre-exemples, William Barylo voit cependant dans la plupart des formes d'action sociale associative musulmane des réponses et des solutions face au néolibéralisme et à la globalisation d'un système politico-socio-culturel qu'il assimile à une méta-colonisation néo-conservatrice ou néolibérale. L'explication d'un phénomène comparable, certes dans un contexte sociopolitique différent, proposée par Patrick Haenni et soutenant une logique de démantèlement de l'Etat providence interroge. Si l'engagement des acteurs musulmans dans le domaine caritatif y est décrit comme un investissement compatible voire favorable à l'expansion du système néolibéral, il semble difficile de pouvoir établir un lien de cause à effet entre ces deux processus, bien qu'ils semblent s'alimenter réciproquement. En effet, si le retrait de l'Etat providence vers une gouvernance plus libérale semble logiquement encourager les initiatives associatives privées à l'instar de celles d'organisations religieuses, il ne semble pour autant pas facile de démontrer que l'émergence et l'affirmation de ces dernières contribuent au retrait et au démantèlement de l'Etat social. La question mérite toutefois d'être débattue. En substance, il reste que le retrait progressif de l'Etat dans l'action publique concomitant au développement du néolibéralisme reste propice au développement des acteurs privés, en offrant des opportunités à l'affirmation sociale des organisations religieuses et communautaires. Dans une perspective opposée, cette discussion soulève hypothétiquement l'impossibilité d'un développement d'une action sociale communautaire dans une société où l'Etat couvrirait tous les besoins sociaux.

Par ailleurs, l'interaction entre le néolibéralisme et l'action sociale confessionnelle soulevée par les auteurs précédemment cités requestionne ses vocations, oscillant potentiellement entre la

charité, la solidarité et la justice sociale. Historiquement, le principe de solidarité promu par l'action sociale laïque s'est opposé à la charité du christianisme social en s'imposant dans le champ de l'action sociale (Vincent, 2006). Ce principe de solidarité a alors progressivement imposé sa légitimité en se présentant comme plus propice à l'établissement d'une justice sociale que l'approche caritative chrétienne d'antan. À ce niveau, une question se pose depuis plusieurs décennies : l'action sociale doit-elle viser l'assistance individuelle des nécessiteux sans se soucier des causes structurelles des inégalités, ou doit-elle au contraire viser la justice sociale dans un projet plus global ?<sup>20</sup> À ce sujet, Liliane Voyé (2004) présente une opposition entre la logique caritative et celle d'une justice sociale<sup>21</sup>. Elle fait référence au propos de Christian Lalive d'Épinay qui a défini la logique de charité comme « un processus compensatoire dans un projet de conservation de la société telle qu'elle est », qui renvoie à une « contradiction avec l'objectif de justice sociale et de dignité humaine » (Voyé, 2004, p. 83). En se professionnalisant, le travail social a opéré un déplacement de la logique caritative et assistancielle vers une compréhension de ses visées davantage tournée vers l'exigence d'une justice sociale, comme en témoigne par exemple le Code de déontologie du travail social en Suisse. Sa section « Compréhension de l'humain et visée du travail social » stipule que :

« Tous les êtres humains ont droit à la satisfaction de leurs besoins existentiels, au respect de leur intégrité personnelle et à l'intégration dans un environnement social. Parallèlement, les êtres humains sont tenus de se soutenir afin de concrétiser ces droits [...] Une condition humaine accomplie s'appuie simultanément sur la reconnaissance d'autrui, la coopération orientée vers une justice distributive et des structures sociales justes. » (AvenirSocial, 2010, p. 6)

Si les visées du travail social institutionnel sont clairement définies et prennent le parti des principes de solidarité et de la justice sociale, l'action sociale confessionnelle reste encore souvent sujette à des controverses au sujet de ses logiques caritatives, assistancielles et moralisatrices présumées (Vincent, 1997a).

### **1.3.3. Les ambivalences de la valorisation des logiques identitaires dans le travail social**

Plusieurs facteurs relatifs à l'évolution des structures sociopolitiques des sociétés occidentales au cours de ces dernières décennies ont favorisé l'émergence d'acteurs sociaux communautaires et religieux dans la société, notamment dans le champ de l'action sociale.

---

<sup>20</sup> Dans le contexte de l'Eglise catholique, ce débat s'est illustré par l'émergence d'une théologie de la libération, insistant sur l'idée de justice (Feix, 2019).

<sup>21</sup> Ce n'est toutefois pas le cas de Gilbert Vincent (2006) qui perçoit plutôt une convergence entre la charité religieuse et la solidarité laïque, qui ont pu tous deux viser à « rendre la société conforme à un *idéal de justice* ».

D'abord, une tendance au développement du néolibéralisme et à l'affaiblissement de l'Etat-Providence implique le retrait d'institutions publiques dans différents domaines, notamment dans les dispositifs d'aide et de prise en charge sociale des populations nécessiteuses. Ce retrait laisse un certain vide, qui s'accompagne d'une demande au moins implicite de participation d'acteurs privés et alternatifs. Dans ce cadre, les *faith-based organisations (FBOs)* voient leur investissement dans les champs dépassant la religion et le culte légitimé à la fois par le besoin des populations en détresse, auquel l'Etat ne répond que partiellement, et par le « feu vert » des autorités pour lesquelles le déclin des moyens et des prérogatives sociales implique nécessairement la délégation de l'intervention sociale à d'autres acteurs, de manière plus ou moins assumée. Ce point a été abordé précédemment (1.3.1)<sup>22</sup> et peut se résumer comme un effritement de l'action publique qui permet la résurgence d'acteurs sociaux alternatifs.

Parallèlement à cette évolution structurelle de nature politique, un autre changement sociopolitique concerne le passage d'une vision unitaire et assimilationniste de l'espace social, qui supposait l'adoption intégrale des nouveaux migrants des normes culturelles de la société d'accueil, à une vision plus pluraliste, dans laquelle l'hétérogénéité culturelle et religieuse des composantes sociales est reconnue et acceptée. Jusqu'alors, la prise en compte de cette hétérogénéité identitaire avait souvent été occultée par les idéaux d'universalisme dans la profession du travail social, particulièrement dans le contexte de l'Europe francophone. Ces derniers engageaient un objectif primordial d'intégration, inhérent à « la représentation d'une nécessaire unité normative de la société » (Soulet, 2014, p. 209). Marc-Henry Soulet évoque le déplacement de cet objectif d'intégration vers la quête de la cohésion sociale :

« Le basculement vers la cohésion sociale comme finalité à viser par le travail social et les politiques sociales, en entérinant le pluralisme normatif et la diversité culturelle des sociétés contemporaines, offre un élixir de jouvence à l'antienne identitaire du travail social. Non seulement elle lui redonne place, mais encore elle en fait un des vecteurs principaux pour toucher des populations spécifiques culturellement. » (Soulet, 2014, p. 209)

Dans cette perspective, le travail social intègre graduellement des approches intra-ethniques ou « intra-culturelles », qui considère avec attention les identités culturelles, ethniques et religieuses des bénéficiaires et les spécificités qu'elles induiraient dans l'intervention. Dans certains cas, des stratégies ciblent la mobilisation d'employés ou de partenaires partageant les mêmes caractéristiques culturelles, ethniques ou religieuses que les populations bénéficiaires des services sociaux. Cet aspect illustre un des positionnements les plus visibles qui découle de

---

<sup>22</sup> Tout au long de cette thèse, les renvois à des sections antérieures ou postérieures figureront entre parenthèse avec la mention directe du numéro de la section ou, le cas échéant, du chapitre.

la prise en compte des spécificités identitaires collectives des bénéficiaires dans la profession. L'adoption de ces approches dans le travail social reste problématique, souvent tacite et controversée, en ce sens qu'elle oppose des logiques pragmatiques cherchant l'efficacité des interventions à des considérations normatives d'ordre sociopolitique et culturel qui promeuvent la neutralité. Dans le contexte où les approches plus communautaires du travail social concernent l'islam, appréhendé en tant qu'univers d'appartenance différencié à la fois ethniquement et religieusement, ce point est d'autant plus controversé, particulièrement dans les environnements dans lesquels le principe de laïcité est prépondérant. À ce sujet, Marc-Henry Soulet met en garde contre le risque d'un regard polarisé opposant « solidarité étatique républicaine » et « solidarité communautaire de proximité » (Soulet, 2014, p. 209).

Finalement, un troisième changement sociétal se rapporte à l'imposition de l'islam et des musulmans comme objets de débats publics, médiatiques et politiques, particulièrement en France mais aussi dans d'autres pays européens, qui s'accompagne d'une tendance à présenter l'islam comme un nouveau « problème public » (Beaugé & Hajjat, 2014). L'islam devient donc un nouveau sujet surinvesti dans les cercles politiques et médiatiques (Deltombe, 2006). Cette attention particulière accordée aux musulmans se retrouve également dans le champ de l'action sociale. Dans certains cas, l'islam et les musulmans tendent à être présentés sous le prisme de « problèmes de société » nécessitant des réponses adaptées, auxquelles les organisations musulmanes sont également invitées à contribuer. Si les musulmans sont fréquemment présentés comme faisant partie du « problème », ils peuvent alors être également intégrés aux dispositifs de solution. Dans cette optique, les acteurs communautaires musulmans sont de plus en plus poussés à prendre part au débat qui concerne la présence musulmane dans la société, et invités à participer activement à la résolution de problèmes habituellement liés à l'islam et aux musulmans.

Pris conjointement, les trois points susmentionnés concourent à l'investissement d'acteurs communautaires musulmans dans différents champs de la société, à l'instar de l'action sociale. Dans cette lancée, le chapitre suivant s'intéresse au développement de l'engagement associatif en Europe occidentale au nom de l'islam et au développement de l'action sociale musulmane.

## **2. Investissements au nom de l'islam dans l'action sociale**

Dans la littérature anglophone et francophone, les cas d'action sociale musulmane sont généralement abordés dans le contexte plus large de l'engagement associatif et du militantisme<sup>23</sup> d'organisations musulmanes. Cette littérature développée dès la fin du XXème siècle présente généralement l'investissement caritatif des acteurs musulmans comme une facette particulière d'un engagement communautaire plus large. Bien qu'elles ne se consacrent pas exclusivement au phénomène de l'action sociale, des études sur les communautés musulmanes, notamment en France<sup>24</sup>, permettent de retracer le développement des organisations religieuses et de situer l'essor d'un engagement militant au nom de l'islam qui dépasse largement la seule organisation du culte. L'étude de ce militantisme musulman et plus particulièrement de l'investissement communautaire dans l'action sociale implique une approche parallèle à deux niveaux. Premièrement, dans une perspective macro, diverses études reviennent sur le développement des organisations musulmanes militantes et engagées dans la société. Si le militantisme musulman (*Islamic activism*) a été étudié sous le prisme de la théorie des mouvements sociaux (*social movement theory*) par Wiktorowicz (2004), qui aborde ce phénomène comme d'autres mouvements sans souscrire à un particularisme musulman, il est ici proposé de porter au contraire une grande considération à la dimension idéologique qui sous-tend les différentes formes d'engagement militant en lien avec l'islam (2.1). Deuxièmement, une approche plus micro vise l'étude de dynamiques plus locales de l'engagement associatif musulman, en se concentrant particulièrement sur les investissements d'ordre social et caritatif (2.2). Plus récemment, ces derniers ont été largement liés au développement d'associations indépendantes spécialement dédiées à l'action sociale. Alors, des nouvelles formes de religiosité qui tendent à perturber les anciens schémas doivent être considérées avec attention. Finalement, l'action sociale musulmane prend forme dans une société plurielle, en interagissant inévitablement avec l'action publique et ses institutions (2.3).

---

<sup>23</sup> Pour un développement sur la notion de militantisme, se référer à l'article de Christian Jetté (2017).

<sup>24</sup> Une certaine focalisation sur la France dans l'étude de la littérature se justifie sur plusieurs bases. D'abord, les phénomènes étudiés sont plus anciens et développés en France, d'où la profusion de recherches depuis plusieurs décennies sur ces questions. Ensuite, la France compte le pourcentage de musulmans de loin le plus élevé en Europe occidentale. Mais surtout, les études de cas de cette thèse impliquent une grande majorité d'acteurs francophones, sur lesquels le contexte communautaire musulman français semble avoir une influence à différents niveaux. Par ailleurs, malgré l'hétérogénéité des contextes nationaux, les cas d'associations musulmanes en Suisse romande renvoient fréquemment à des logiques transnationales, ne serait-ce que par une forte circulation des discours et acteurs impliqués dans cette étude entre la France et la Suisse romande.



## **2.1. Militantisme et engagements communautaires musulmans en Europe**

Dans le contexte européen, une partie de la littérature académique s'est concentrée sur l'organisation communautaire de l'islam, et plus spécifiquement sur les mouvements porteurs de logiques militantes ou d'engagements sociaux et politiques. Ancrées dans les sciences politiques, ces études se concentrent sur les ressorts idéologiques, organisationnels et stratégiques des acteurs dans une perspective souvent internationale et macrosociologique.

L'organisation des communautés musulmanes procède de logiques différentes qui empêchent un regard unique sur le processus de développement de structures fondées sur une affiliation à l'islam revendiquée. D'abord, le développement d'organisations musulmanes a impliqué la mise en place de lieux de culte dans une optique religieuse mais également culturelle liée à des logiques diasporiques, en regroupant des migrants sur la base de leurs origines nationales et ethniques. En Europe occidentale, l'engagement collectif musulman s'est plus tard largement structuré autour d'organisations affiliées à des mouvements religieux étrangers ou transnationaux. Si les « offres d'Islam » (Pingaud, 2013 ; Mauger, 2015) diffèrent quelque peu selon les pays, certains mouvements majeurs se sont imposés en Europe occidentale et des tendances communes peuvent être identifiées au-delà des particularités nationales.

C'est au niveau de ces organisations transnationales, impliquant généralement une visibilité de l'islam dans l'espace public, que s'est justifiée la notion de militantisme pour aborder les formes organisationnelles développées au nom de l'islam. Les enjeux liés aux migrations, aux minorités et aux discriminations<sup>25</sup> engagent des logiques militantes de groupes luttant pour des intérêts communautaires distincts d'une majorité sociale. En prenant l'exemple du contexte des années 1950 et 1960 de la lutte pour les droits civiques des Noirs américains, Axel Honneth relève que « l'expérience de la discrimination juridique conduit à un sentiment paralysant de honte sociale, dont on ne parvient à se libérer que par le militantisme et la résistance » (Honneth, 2008, p. 147). Ce contexte contraste toutefois fortement avec le développement d'organisations communautaires musulmanes en Europe occidentale dès la fin du XX<sup>e</sup> siècle dont l'engagement s'inscrit, à quelques exceptions près<sup>26</sup>, dans un militantisme davantage moral que politique. Ainsi, l'idée d'un militantisme musulman en Europe suppose l'extension des engagements communautaires au-delà des seuls espaces du culte et de l'éducation religieuse vers des espaces plus larges. Dans le contexte britannique, Sadek Hamid propose ce même

---

<sup>25</sup> Boucher (2005, p. 102) définit simplement la discrimination comme « l'action de séparer un groupe social des autres en le traitant plus mal ou mieux ». Dans le contexte de cette thèse, le terme de discrimination renvoie le plus souvent à sa forme négative.

<sup>26</sup> En France, on peut notamment citer « l'affaire du voile » (Deltombe, 2006) qui illustre un enjeu politique particulièrement important, néanmoins réduit à des mouvements religieux particuliers et limités.

terme de militantisme musulman (« *Islamic activism* ») pour désigner l'engagement des différentes organisations musulmanes dans l'espace communautaire et l'espace public, tant affiliées aux mouvements islamistes qu'aux salafistes ou encore aux soufis traditionalistes (Hamid, 2016). Cette notion englobe les différents mouvements islamiques engagés dans une action collective tout en considérant l'islam comme leur marqueur identitaire principal (Hamid, 2016, p. 4). L'auteur explique ce choix de la notion d'*Islamic activism* plutôt que d'autres catégorisations :

*« I prefer to use Islamic activism to describe Muslim faith-based religious collective action as it accommodates the various manifestations of religious collective action as it accommodates the various manifestations of religious reform movements recognizable in the Western academic tradition and is elastic enough to encompass the meanings of the Arabic terms dawah, ihya, nahdah, islah and tajdeed<sup>27</sup>, which correspond to invitation, revitalization, renaissance, reform and revival. These are definitions and strategies used by the activists themselves and include religious trends that are non-political and sometimes opposed to politicised trends. The Islamic activist impulse, in its essence, is driven by the desire to reform lapsed Muslims and invite non-Muslims to Islam. »* (Hamid, 2016, p. 9)

Cette acception de la notion de militantisme, qui englobe des dimensions dépassant largement le seul cadre politique, est reprise dans cette étude pour faire référence aux engagements communautaires musulmans des différents mouvements religieux introduits plus loin.

### **2.1.1. Offres d'islam en Europe : des logiques militantes concurrentes**

Un regard sur les communautés musulmanes de divers pays d'Europe occidentale au cours de ces cinquante dernières années donne le constat d'un important essor de l'investissement d'organisations religieuses dans l'espace public, au-delà de la gestion des activités strictement culturelles. Nombre d'organisations musulmanes se sont investies dans l'éducation religieuse, le militantisme politique, le prosélytisme et l'action caritative à différents niveaux. Dans les quartiers populaires français comme ailleurs en Europe, ces « offres d'Islam » engagent une lutte entre des mouvements religieux et leurs organisations pour le « monopole de la définition légitime de l'Islam » (Mauger, 2016, p. 51). Dans le sillage de la thèse d'Etienne Pingaud (2013), Gérard Mauger (2016) relève le rôle d'acteurs divers dans la propagation de l'islam :

*« Au prix d'une conversion de l'engagement "beur" en engagement "islamiste" et des ressources militantes accumulées en "capital religieux", ces nouvelles élites des quartiers, nouveaux modèles d'identification, "intellectuels organiques" des "jeunes de cités", sont des acteurs*

---

<sup>27</sup> Les termes soulignés figurent en caractère italique dans le texte original.

centraux de la réislamisation des quartiers. Petits porteurs de capital scolaire devenus "entrepreneurs de morale", ils élargissent progressivement leurs publics et participent activement à la banalisation de l'Islam dans l'espace public ». (Mauger, 2016, p. 51).

Le développement de ces offres d'islam doit en outre s'appréhender en tenant compte des demandes d'islam de musulmans généralement nés et socialisés en Europe (Mauger, 2015, pp. 86-86), qui restent dépendantes d'un contexte particulier et qui contribuent à expliquer l'émergence d'un militantisme musulman pluriel au cours de ces dernières décennies. Il est donc nécessaire de revenir brièvement sur le développement historique de l'engagement communautaire d'organisations musulmanes, puis sur l'affirmation de divers mouvements dans ces offres d'islam dans le contexte occidental contemporain.

D'abord, une perspective sociologique a distingué l'islam des primo-migrants ou l'« islam des pères » (Césari, 1998b), fortement dépendant des pays d'origine et des logiques diasporiques, à l'islam influençant des jeunes nés et socialisés en Europe de l'Ouest qui est généralement lié à des mouvements transnationaux. L'islam des primo-migrants est généralement resté discret et confiné à l'organisation du culte, ne donnant lieu qu'à de rares manifestations dans l'espace public. En France, les lieux de culte étaient centrés sur une référence ethno-nationale et fondés par les migrants en fonction de leurs origines (Césari, 1997, p. 46). C'est aussi à ce niveau qu'est proposé le concept d'*Embassy Islam* (Laurence, 2012) pour caractériser la gestion de l'islam dans les pays d'Europe occidentale par des Etats étrangers à majorité musulmane, à l'instar de l'Algérie, du Maroc et de la Turquie. Par opposition, l'islam des mouvements transnationaux, plus militant et prosélyte, implique des engagements plus diversifiés tant dans les sphères communautaires que dans l'espace public. À cette dichotomie se superpose une distinction des pratiques musulmanes en fonction de l'appartenance générationnelle, opposant schématiquement les migrants socialisés dans des pays musulmans à leurs descendants nés en France :

« Ce sont en général des jeunes gens nés ou scolarisés en France qui vont effectuer non pas un retour mais une découverte de l'islam. Cette appartenance "revisitée" permet de redonner sens et cohérence à l'existence d'individus qui peuvent être en voie de marginalité ou en tout cas, situés à la périphérie du système social et politique. » (Césari, 1997, p. 48)

L'auteure constate déjà en 1997 l'essor d'un militantisme social au nom de l'islam :

« Ainsi, depuis environ cinq ans, apparaissent dans les banlieues des associations de jeunes qui se déclarent ouvertement musulmanes et s'engagent dans un militantisme social en déployant toute une série d'activités, depuis le soutien scolaire jusqu'aux activités sportives, venant ainsi

concurrencer les éducateurs et travailleurs sociaux sur leur propre terrain au nom des valeurs de l'islam plus aptes selon eux à répondre aux défis de la marginalisation. » (Césari, 1997, p. 49)

Cet engagement associatif dans l'action sociale prend forme au sein d'activités plus larges de diverses organisations, souvent idéologiquement proches des Frères musulmans. À la même époque, des discours de prédicateurs communautaires insistent sur la nécessité de l'engagement social dans le sillage d'un propos de Tariq Ramadan : « L'identité du musulman pratiquant ne se conçoit pas sans une participation sociale effective » (Ramadan, 1995, p. 123).

Aux contributions sociologiques concentrées sur les comportements concrets des musulmans s'ajoutent des travaux ancrés dans les sciences politiques qui s'intéressent aux organisations musulmanes liées à des mouvements transnationaux, leurs politiques et leurs stratégies à un niveau plus macro. Amel Boubekur (2007) identifie plusieurs organisations et mouvements dominants dans le paysage islamique contemporain de l'Europe occidentale qu'elle rattache à l'« islam politique ». Sa définition de l'islam politique se comprend au sens large puisqu'elle englobe toutes les organisations musulmanes qui ont vocation à participer à la société au-delà du culte. En relevant les évolutions de ces concepts en fonction des contextes, elle propose de qualifier d'islamiste les mouvements religieux qui se caractérisent par les éléments suivants :

*« non-violent activism, both in Muslim and Western states, founded on a particular vision of politics, with a precise political project (not a messianic utopia), organised as a social movement or a political party, with specifically political activities and demands (demonstrations, participation in elections...) and acting within the framework of the state or in dialogue with it. »* (Boubekur, 2007, p. 17)

Ainsi, l'engagement social des organisations musulmanes peut être appréhendé comme un axe de l'engagement religieux militant. En Europe, ce dernier a été largement circonscrit à des organisations musulmanes ancrées dans des mouvements étrangers dépendants de certains Etats ou dans des mouvances transnationales non-étatiques. Dans l'espace communautaire musulman des pays européens occidentaux, trois grands mouvements transnationaux ont été particulièrement influents dès la fin du XX<sup>ème</sup> siècle<sup>28</sup> : le Tabligh, les Frères musulmans et le salafisme-wahhabisme <sup>29</sup> . Influent dans l'espace communautaire musulman d'Europe occidentale, ils engagent des positionnements différenciés dans l'espace public, en ayant un impact social direct ou indirect. D'autres mouvements musulmans ne se retrouvent pas aussi

---

<sup>28</sup> Au-delà de leur divergence de positions, la plupart des auteurs français travaillant sur ce sujet s'accordent pour reconnaître ces trois mouvements transnationaux comme des acteurs centraux du militantisme islamique en France. On peut citer par exemple Gilles Kepel, Olivier Roy, Bernard Rougier, Farhad Khosrokhavar, Samir Amghar et Hugo Micheron.

<sup>29</sup> Le choix du terme est justifié plus loin.

systématiquement dans tous les pays d'Europe occidentale, malgré leur forte influence dans certaines localités. Par exemple, le mouvement marocain Al Adl Wal Ihsan est particulièrement actif dans les pays où se concentre une forte diaspora marocaine, tels que la France, la Belgique et les Pays-Bas, mais reste pratiquement invisible hors de ces Etats (Yafout, 2017). Plus connue, l'organisation des Ahbaches<sup>30</sup>, d'origine libanaise, gère nombre de centres islamiques en France, en Suisse et en Allemagne, mais reste plus discrète au Royaume-Uni. Sur ce dernier contexte national, la tension entre deux courants hanafites, les Deobandis et les Barelvis, découle de l'importance de la diaspora pakistanaise dans ce pays et de l'importation des logiques religieuses du pays d'origine (Césari, 2004, pp. 140-142). À ce sujet, on assiste également depuis une dizaine d'années à une « redécouverte » d'un islam « traditionnel » ou (néo)traditionaliste, qui semblait alors avoir été délaissé par les musulmans des deuxièmes et troisièmes générations au profit des mouvements transnationaux, mais qui a bénéficié d'une nette résurgence à partir des années 2010 particulièrement en France (Van Praet, 2018). En résumé, cette diversité de l'offre religieuse et de mouvements souvent en compétition pour l'orthodoxie implique des positionnements distincts et concurrents, notamment dans les sphères de la prédication, de l'éducation religieuse et de l'action caritative.

### **2.1.2. Le Tabligh : prosélytisme apolitique et effet social « involontaire »**

Le Tabligh est un mouvement islamique transnational, fondé au début du XXème siècle dans le sous-continent indien par Muhammad Ilyas (Khedimellah, 2003, p. 201). Focalisé sur la prédication religieuses et porteur d'un discours puritain et apolitique, il se développe dans de nombreux pays, notamment en Europe de l'Ouest à partir des années 1950. Le siège européen se situe dans la petite ville britannique de Dewsbury, qui concentre une forte communauté pakistanaise. En France, le mouvement est actif depuis les années 1960 et enregistré comme association dès le début des années 1970. Très vite, le chercheur Gilles Kepel consacre une partie de son ouvrage à ce mouvement en considérant son importance et son rapide développement (1987, pp. 177-209). Plus de vingt ans plus tard, le même auteur croise la route du même mouvement dans son étude empirique dans l'agglomération de Clichy-sous-Bois et Montfermeil (Kepel & Arslan, 2012, pp. 415-425). L'enquête recueille des témoignages d'habitants relatifs aux effets du militantisme prosélyte du Tabligh dans les quartiers défavorisés de l'agglomération, notamment dans les années 1980 et 1990 caractérisées par une haute intensité de violence et de délinquance. L'atmosphère est alors très différente de l'actuelle ambiance de ces quartiers :

---

<sup>30</sup> Pour plus d'informations sur l'organisation des Ahbaches, se référer notamment à Avon (2008).

« Aux Bosquets, la situation est la plus dramatique. Les règlements de comptes pour contrôler le marché sont décrits avec effarement par ceux qui s'en souviennent, évoquant les têtes coupées qu'on retrouvait dans les poubelles, les jeunes torturés dans la forêt de Bondy voisine, ainsi que les ravages de l'héroïne, les morts d'overdose dont on sort les cadavres des caves. C'est dans ce contexte que le tabligh déploie ses missionnaires et, là où les autorités françaises sont impuissantes et discréditées, se réclame de la sacralité religieuse pour ramener à l'islam toxicomanes et dealers d'origines maghrébine ou sahélienne. A en croire ceux qui sont passés par là, le succès est réel, et les drogues les plus dures auraient été éliminées des Bosquets au cours de la seconde moitié des années 1990. » (Kepel & Arslan, 2012, p. 418)

En relevant prudemment l'incertitude de la véracité des faits présentés par les personnes interrogées, l'auteur insiste sur leurs implications dans l'imaginaire collectif d'une histoire commune :

« Quelle que soit l'exactitude de la narration, elle constitue un Grand Récit de la légitimité sociale, spirituelle et rédemptrice de l'islam dans l'agglomération, dont le tabligh est le principal bénéficiaire. Les jeunes qu'il récupère ont le sentiment qu'ils participent, grâce à lui, au salut et à la régénération morale et sanitaire d'un quartier abandonné par les institutions : ce sera pour eux, tout au long du reste de leur vie, une expérience formatrice de référence. » (Kepel & Arslan, 2012, p. 418)

L'idée de ce « Grand Récit », qui aurait consolidé la légitimité du Tabligh, est corroborée par d'autres témoignages issus de quartiers plus ou moins éloignés, ce qui ajoute de la crédibilité à la thèse selon laquelle l'activisme du Tabligh aurait entraîné la sortie de la toxicomanie et de la délinquance de nombreux jeunes influencés par le mouvement (Brodard, 2011, pp. 41-42), et même conduit à des reconnaissances et gratifications d'autorités locales dans une autre commune de Seine-Saint-Denis (Brodard, 2011, p. 136). Malgré le fait que ces informations soient difficiles à vérifier des années plus tard, la convergence des témoignages de personnes qui ne se connaissent pas et qui évoluent dans des zones éloignées permet de reconnaître l'imaginaire collectif de la réputation du Tabligh, du moins en banlieue parisienne. Une autre littérature rend compte de la perspective des acteurs, de simples témoins ou alors des bénéficiaires directs des activités des organisations musulmanes. Ces récits ont l'intérêt de mettre en évidence une autre vision de l'engagement des organisations musulmanes par le biais de témoignages, en donnant à la fois des informations factuelles sur les actions concrètes des groupes religieux et des réflexions sur les ressentis des auteurs qui aident à aborder la problématique dans une perspective plus interactionniste, ancrée sur le terrain et soucieuse du sens que les acteurs donnent à leur expérience. Dans la correspondance établie entre le

sociologue Stéphane Beaud et un « jeune de cité », ce dernier fait part de son expérience avec le Tabligh en ces termes :

« La plupart des membres du tabligh sont des jeunes de quartiers et ont vraiment pignon sur rue même si, des fois quand on les voyait arriver de loin, on essayait de les esquiver car leurs discours, à force, est assez rébarbatif. En tout cas, moi, je les respecte beaucoup... Dans les médias, on a tendance à toujours "dramatiser" le travail des barbus. Moi, ce que je peux dire, c'est que, contrairement à ce que l'on pourrait croire, si beaucoup de jeunes n'ont pas viré à la Kelkal, c'est justement parce qu'y avait les tabligh et autres dans le quartier, qui arrivent à donner un sens que je qualifierai de "spirituel" (c'est un grand mot je sais, mais...) à cette quête d'identité qui se cache derrière ce retour du religieux... » (Beaud & Amrani, 2004, p. 164).

En outre, un chanteur converti à l'islam relève dans son autobiographie les effets de sa pratique de l'islam et de son intégration dans le mouvement du Tabligh sur sa prise de distance avec des comportements déviants et délinquants (Abd Al Malik, 2004, pp. 89-118). Cela fait écho aux phases successives relatives à l'engagement dans le Tabligh relevées par Moussa Khedimellah :

« Phase I : une vie désordonnée, désorganisée, très souvent loin de Dieu, vécue dans des territoires d'exclusion, sans ressources et sans avenir. La subjectivité est souvent éclatée et sans repères. Phase II : une progressivité religieuse qui coïncide souvent avec une cohabitation de plusieurs identités quelque fois antagoniques : celle du dealer ou du délinquant avec celle de l'islam apostolique. Phase III : celle d'un engagement inconditionnel où le militant est dans une période de "forcing religieux" ». (Khedimellah, 2001)

L'auteur précise ensuite que la quatrième phase implique un retour dans la société du jeune désormais transformé par son investissement auprès du Tabligh. Cela passe généralement par une prise de distance avec le mouvement et l'adoption d'une religiosité plus souple (Khedimellah, 2001). Il doit être précisé ici que le cas particulier de la France ne peut pas être extrapolé à d'autres contextes de pays européens ou nord-américains, dans lesquels le mouvement est aussi présent mais sans avoir forcément entraîné les mêmes effets dans la société. Aux Etats-Unis, dans le *Merkez*<sup>31</sup> du Queens à New-York, un fidèle du Tabligh d'origine afro-américaine a critiqué le mouvement local en raison de son évitement des cités HLM (*housing projects*) et des quartiers paupérisés et réputés sensibles de la région, ethniquement dominés par une population afro-américaine<sup>32</sup>. Selon lui, cette réticence du Tabligh à aller prêcher l'islam dans les quartiers défavorisés découlerait de la peur des adeptes

---

<sup>31</sup> C'est par ce terme arabe signifiant « centre » que les adeptes du Tabligh nomment leurs lieux de rassemblement régionaux ou nationaux.

<sup>32</sup> Entretien informel effectué lors d'une recherche préliminaire en juillet 2009 à New-York (Etats-Unis), dans le cadre d'observations exploratoires pour un mémoire de Master (Brodard, 2011).

pour la plupart originaires d'Inde et du Pakistan de se rendre dans ces « ghettos », intensifiée par leur manque de familiarité avec de tels environnements socioculturels. On voit ici que cette situation contraste fortement avec l'investissement massif et prioritaire du Tabligh dans les quartiers les plus paupérisés et sensibles de France, comprenant une proportion d'habitants originaires de pays musulmans bien plus élevée que celle des quartiers new-yorkais.

Finalement, le rôle du Tabligh dans l'action sociale reste à la fois secondaire et involontaire. La pacification sociale et la sortie de jeunes de conduites déviantes se présentent comme des effets indirects et secondaires occasionnés par le « retour » à l'islam et la conformité aux prescriptions religieuses. Dans cette perspective, la pratique religieuse, l'encadrement et la discipline préconisée par le Tabligh ont permis une modification importante des comportements et des conduites personnelles, en aboutissant régulièrement, suite à une transition plus ou moins durable, soit à des engagements prolongés dans les cercles communautaires, soit à une intégration socio-professionnelle marquée à la fois par un éloignement des milieux déviants d'origine par une prise de distance vis-à-vis du mouvement du Tabligh.

### **2.1.3. Les Frères musulmans en Europe : un réseau associatif dense et influent**

Fondée en Egypte en 1928 par Hassan al-Banna, l'organisation des Frères musulmans a établi un large réseau de services sanitaires, éducatifs et sociaux qui a contribué à son succès populaire et qui lui a permis de concurrencer l'Etat dans une certaine mesure (Davis & Robinson, 2012). Elle s'est ensuite indirectement exportée en Europe occidentale par l'exil de certains de ses membres dès les années 1950. L'intégration de l'organisation aux sociétés européennes occidentales a largement remodelé ses orientations politiques en amenuisant ses orientations oppositionnelles et contestataires (Vidino, 2010a). En Europe, nombre de structures liées aux Frères musulmans se sont développées au fil des dernières décennies sans toutefois s'identifier officiellement à l'organisation, puisqu'elles se construisent dans une certaine autonomie et refusent généralement cette affiliation (Vidino, 2010a, p. 110). De fait, il est plus juste de parler d'un mouvement transnational et d'une nébuleuse, dont la cohésion globale tient d'un côté à une affiliation idéologique partagée et de l'autre à un ancrage dans un réseau de personnes et d'institutions. Ces organisations liées aux Frères musulmans se présentent en France comme des « interlocuteurs privilégiés auprès des acteurs publics locaux et nationaux, sur des questions aussi diverses que le religieux, le racisme ou les problèmes de délinquance en banlieue » (Amghar, 2009, p. 384). Gilles Kepel (2004) porte également une attention particulière aux Frères musulmans en abordant le cas de l'Union des organisations islamiques de France (UOIF), association faîtière nationale liée aux Frères musulmans. L'action caritative apparaît



alors comme l'une des causes du succès de son implantation dans le pays. L'auteur établit même un lien entre l'investissement social des mouvements et partis islamistes dans les pays arabes et l'investissement caritatif des réseaux proches des Frères musulmans dans les quartiers défavorisés de France (Kepel, 2004, p. 309). Il soutient en effet que l'action sociale d'associations musulmanes affiliées à l'UOIF et donc idéologiquement proches des Frères musulmans s'inscrit dans une stratégie plus large, qui passe par un « investissement dynamique et conquérant dans chaque domaine accessible » dans l'optique de « l'élargissement graduel de l'espace de l'islam dans la cité européenne par la pleine participation à sa vie politique, sociale, culturelle, etc. » (Kepel, 2004, p. 309). Cependant, son commentaire plus global laisse à penser que d'autres investissements communautaires musulmans sont aussi concernés :

« Le maillage du terrain, en particulier dans les quartiers défavorisés, par des réseaux caritatifs, où les "travailleurs sociaux" barbus (parfois rémunérés par l'argent public) ramènent dans le "droit chemin" ceux qui ont perdu leurs repères, constitue le fondement du phénomène. » (Kepel, 2004, p. 309)

L'auteur cite également l'exemple de l'EMF (Etudiants musulmans de France) qui mêle selon lui l'action sociale et un certain prosélytisme militant (Kepel, 2004, pp. 309-310). Globalement, son analyse montre que l'action caritative développée par le réseau associatif qui s'inscrit dans la mouvance des Frères musulmans poursuit une stratégie plus large de transmission de normes islamiques et d'influence religieuse des milieux investis. De son côté, Omero Marongiu-Perria (2002, p. 87) estime également que l'engagement social et éducatif conséquent de l'UOIF renvoie à une fidélité aux idéaux des Frères musulmans. Jocelyne Césari évoque quant à elle une certaine quête de conciliation dans le discours des Frères musulmans qui allie le « respect strict de l'environnement institutionnel et politique des pays d'accueil » et « le maintien ou la restauration des repères religieux et éthiques », en soulignant également que « cette ligne "remoralisatrice" se traduit par l'organisation d'activités de type éducatif, caritatif, sportif et culturel » (Césari, 2004, p. 209). De fait, nombre d'associations engagées dans l'action sociale sont généralement proches des Frères musulmans et affiliées à l'UOIF, à l'instar de la JMF (Jeunes musulmans de France) qui offre du soutien scolaire aux jeunes de quartiers défavorisés et des ateliers d'aide à l'insertion professionnelle, ou encore de l'EMF qui organise des cours gratuits adressés aux jeunes de quartiers populaires combinant l'éducation religieuse à l'encadrement social et à la médiation socioculturelle (Brodard, 2011).

Nicolas de Lavergne estime que l'association JMF promeut un islam compatible avec les valeurs de la République. En soutenant que l'appartenance religieuse et la citoyenneté nationale se complètent, il explique que l'islam tel qu'il est compris dans ces milieux « constitue un

moteur de citoyenneté, il favorise et motive la loyauté nationale, le légalisme, l'adhésion aux valeurs de la République et la participation politique » (De Lavergne, 2003, p. 31). Ce regard empirique sur des associations musulmanes affiliées idéologiquement aux Frères musulmans contraste avec des thèses s'intéressant aux stratégies politiques de ce mouvement transnational et d'autres mouvements islamistes, qui supposent parfois un agenda d'islamisation de la société. Cet écart dans les travaux renvoie à une lacune dans l'état actuel des recherches, qui souffre de l'absence de recherches interdisciplinaires capables de concilier des thèses fort différentes sur les logiques d'action empiriques et les stratégies idéologiques des groupes concernés. Ainsi, si Nicolas de Lavergne estime que « l'islam tel qu'il est interprété par les J.M.F. est caractérisé par le réformisme, la privatisation du croire, l'intégralisme et une forte dimension citoyenne et civique » (2003, p. 31), d'autres travaux concluent que ce même islam promu par les Frères musulmans vise une stratégie d'islamisation de l'Occident et un objectif hégémonique de conquête<sup>33</sup>. Lorenzo Vidino (2010a, pp. 112-113) résume cette ambivalence en décrivant deux visions antagonistes du positionnement des Frères musulmans dans l'espace public européen. La première, « optimiste », considère les « nouveaux Frères Musulmans d'Europe » (*the New European Brothers*) comme des alliés pour la démocratie capables de favoriser l'intégration des musulmans et de lutter contre les groupes extrémistes (Vidino, 2010a, p. 113). La vision opposée, « pessimiste », soutient un projet d'hégémonie et d'islamisation des musulmans européens dans une logique de confrontation, sous couvert d'un discours trompeur destiné à dissimuler les intentions réelles du mouvement (Vidino, 2010a, p. 113). Cette contradiction dans les avis académiques sur les objectifs des Frères musulmans européens et cette incapacité à statuer sur cette question importante appellent d'autres recherches plus consistantes, qui devront certainement passer par la combinaison d'approches macro et micro sociologiques.

En Europe, les Frères musulmans se heurtent par ailleurs à la concurrence idéologique et religieuse d'autres mouvements, particulièrement du salafisme-wahhabisme qui a bénéficié d'un succès croissant auprès de jeunes de milieux populaires depuis le début du XXI<sup>ème</sup> siècle.

#### **2.1.4. Le salafisme-wahhabisme : des positionnements distincts selon les tendances**

Nombre d'observations s'accordent sur une tendance fréquente de transition des adeptes du Tabligh vers le salafisme-wahhabisme. L'extrait suivant est illustrateur de ce tâtonnement à la recherche du « vrai islam » :

---

<sup>33</sup> Sur ce sujet, des études abordent cette question de l'islamisation et des stratégies d'organisations musulmanes à différents niveaux et dans différents contextes (voir Sadouni, 2009 ; Davis & Robinson, 2012 ; Chesnot & Malbrunot, 2019 ; Micheron, 2020 ; Rougier, 2020c).

« Aujourd’hui, je suis de la Salafiyya. Je suis très content d’être là, parce que je l’ai vraiment cherché. Avant, j’étais chez les Ikhwan muslimin [les Frères musulmans], quand j’étais tout petit j’avais fait une jama’a [réunion] avec eux au bled, j’allais avec eux à la plage et on discutait religion. J’ai continué un peu en France. J’ai lu Le Licite et l’Illicite d’Al Qarâdawi, il permet des choses en islam qui ne sont pas normalement autorisées, par exemple il a autorisé le fait de ne pas manger de viande halal, il a dit des trucs de fou... Il ne fait pas qu’alléger les pratiques, il en invente de nouvelles en se basant sur rien, sur aucun hadith. Il parle sans se fonder sur aucune preuve, il n’a pas de dalil [preuve]. Après je suis parti dans un milieu tabligh, ils ont rajouté un sixième pilier à l’islam, le khuruj, c’est un système où tu sors trois jours dans les mosquées, tu dors dans les mosquées... Au début, leur comportement est bien mais au niveau du tafsir al Quran [explication du Coran], ils sont claqués. Ils disent n’importe quoi. » (Arslan, 2010, p. 87)

Ce propos illustre la quête de nombre de jeunes musulmans d’un « islam authentique », qui s’est souvent traduite au bénéfice du salafisme-wahhabisme, auquel fait référence le terme de « *Salafiyya* » utilisé par le protagoniste dans l’extrait. Le salafisme, communément utilisé par ces groupes pour s’auto-définir, est un terme peu précis et largement récupéré par les milieux médiatiques et politiques<sup>34</sup>. Quand le salafisme se réfère à une approche prônant le retour aux sources de l’islam, partagée par des mouvances islamiques diverses, le wahhabisme constitue un courant religieux particulier initié par Muhammad Ibn Abd al-Wahhab en Arabie au XVIIIème siècle (Redissi, 2016, pp. 217-218). Le wahhabisme est donc un terme plus adéquat et précis que le salafisme pour désigner ce mouvement religieux d’abord marginal et régional, qui a ensuite gagné une forte influence au courant du XXème siècle en constituant notamment le courant religieux officiel de l’Arabe saoudite (Redissi, 2016). Si Pascal Ménoret (2004) conteste la pertinence de l’appellation du wahhabisme en le pensant comme une terminologie révolue et sujette à des manipulations médiatiques et politiques, le terme de wahhabisme se réfère à un courant précis doté jusqu’à ce jour de spécificités en matière de dogme (*‘aqida*) et de droit musulman (*fiqh*), qui le distinguent sur nombre de points de l’islam sunnite traditionnel. Au vu de la propension des adeptes du wahhabisme à se revendiquer du salafisme et en raison de l’entrée de ce dernier terme dans les usages courants pour se référer au wahhabisme, y compris dans la littérature académique<sup>35</sup>, le terme combiné de salafisme-wahhabisme sera privilégié ici pour plus de clarté.

---

<sup>34</sup> Le salafisme peut par exemple, en tant que positionnement méthodologique de retour aux sources, être mobilisé par des penseurs musulmans opposés wahhabisme, à l’instar du théologien saoudien Farhan al-Maliki (Lacroix, 2008).

<sup>35</sup> Dans le contexte britannique, Sadek Hamid (2016) utilise par exemple le terme « salafisme » pour désigner le wahhabisme, à l’instar de nombreux autres chercheurs.

L'étude précédant cette thèse (Brodard, 2011) a soutenu que parmi les grands mouvements transnationaux porteurs d'offres d'islam<sup>36</sup> en Europe, les Frères musulmans et dans une moindre mesure le Tabligh avaient donné lieu à des engagements conséquents dans la société en entraînant des impacts directs ou indirects dans l'action sociale, à l'opposé du salafisme-wahhabisme qui préconisait un retrait vis-à-vis des affaires de la société (Brodard, 2011). Toutefois, avec le recul, il semble nécessaire de revenir sur ce mouvement aujourd'hui très controversé en nuancant les propos précédents, fortement liés au contexte français de l'étude. En effet, certaines données postérieures sont venues relativiser l'idée que le salafisme-wahhabisme entraînerait systématiquement un désengagement dans la société et donc dans l'action sociale dans les pays non-musulmans<sup>37</sup>. L'explication de cette nuance découle entre autres de la diversité des tendances idéologiques au sein même du salafisme-wahhabisme. Ce dernier s'est en fait développé ces dernières décennies en Europe occidentale dans des tendances distinctes et concurrentes. Selon Samir Amghar (2013), le salafisme-wahhabisme actuellement présent en Europe occidentale peut se diviser en au moins trois grands courants<sup>38</sup> :

- le « salafisme cheikhiste » et apolitique, qui induit un retrait de l'espace politique et social ;
- le « salafisme activiste », militant et fortement engagé dans l'espace politique et social ;
- le « salafisme djihadiste », contestataire des gouvernements et partisan de la lutte armée.

Le premier courant, quiétiste et majoritaire, implique le strict suivi de certains « savants » musulmans, souvent saoudiens. Ce courant préconise généralement le retrait de la société occidentale jugée impie et la *hijra* vers une « terre musulmane ». Il limite fortement les investissements sociaux et caritatifs dans la société puisqu'il implique un certain retrait de l'espace public dans une logique sectaire. Pourtant, tout comme le Tabligh, il peut occasionner un effet social indirect, notamment dans le contexte de quartiers qui regroupent nombre de ses adeptes. Leyla Arslan et Éric Marlière ont ainsi relevé que la présence croissante du « salafisme » a entraîné la chute de la vente et consommation de drogues dures dans les quartiers populaires de Gennevilliers (Arslan & Marlière, 2014). La perspective est ici la même : la prédication musulmane et la nouvelle religiosité répandue dans les quartiers impliquent des comportements qui excluent certaines déviances, à l'instar de la consommation

---

<sup>36</sup> Ces offres d'islam comprennent ici tant les discours de penseurs et de prédicateurs musulmans que la production normative littéraire et audiovisuelle se réclamant de l'islam.

<sup>37</sup> Par exemple, le fondateur de la structure InTouch Foundation à Bradford (Royaume-Uni) se réclame du salafisme, tout en ayant développé une action sociale à l'attention des sans-abris de la ville en majorité non-musulmans (entretien réalisé en décembre 2016 à Bradford).

<sup>38</sup> Sadek Hamid (2018) propose une division plus complexe de plusieurs courants du salafisme-wahhabisme, qui semble plus adaptée au contexte britannique qu'au reste de l'Europe. Elle correspond en gros à la division entre trois courants proposée ici tout en y ajoutant plus de nuances.

de drogues, des trafics illégaux et de la délinquance. Dominant dans certains milieux communautaires en France et au Royaume-Uni, ce courant tend de plus en plus souvent à être nommé « madkhalisme » par les autres musulmans en référence à l'une de ses autorités centrales actuelles, le Saoudien Rabî` bin Hadi al-Madkhali (Rougier, 2020b, p. 89).

Un deuxième courant du salafisme-wahhabisme, moins dogmatique et plus inclusif, est diffusé par la Ligue islamique mondiale (Amghar, 2011 et 2013). Contrairement au courant quiétiste dominant dont il partage les dogmes, il entretient des relations plus souples avec d'autres mouvements musulmans, à l'instar des Frères musulmans. Tout comme ces derniers, la Ligue islamique mondiale s'engage dans un militantisme religieux combiné avec un engagement dans la société, qui implique le développement d'activités intellectuelles, culturelles, éducatives et caritatives qui dépassent largement le culte. Cette orientation stratégique et cette proximité idéologique avec les Frères musulmans sont ici mises en évidence :

« Au cours de ces conférences, où l'on n'aborde pas que les questions de pratique religieuse, les prédicateurs de la Ligue dissertent sur la capacité de l'islam à enrayer les problèmes de délinquance ou sur la nécessité de participer activement à la société européenne. Comme les Frères musulmans, les cadres de la Ligue estiment que l'islam est à la fois *dîn* (religion), *dûniya* (vie) et *dawla* (État), et affirment son caractère globalisant (*shûmuliyya al-islam*). Comme les Frères musulmans, ils pensent que l'islam a un rôle social et politique à jouer. À cet égard, la Ligue milite pour une intégration des musulmans dans le paysage politique et social européen, en appelant notamment les fidèles à s'inscrire sur les listes électorales et à voter. Elle vise donc, comme les Frères musulmans européens, à mettre en place une « citoyenneté islamique », se proposant d'être un interlocuteur privilégié auprès des acteurs publics locaux et nationaux sur des questions aussi diverses que la pratique religieuse des musulmans, le racisme ou les problèmes de banlieue. » (Amghar, 2011, pp. 117-118)

Cette orientation plus souple que le salafisme-wahhabisme quiétiste et ses influences des Frères musulmans permettent à ce courant d'organiser en Europe des activités sociales et communautaires diverses<sup>39</sup>. En quelque sorte, ce courant du salafisme-wahhabisme peut être considéré comme une imbrication de la perspective wahhabite dominante en matière de dogme et de la vision des Frères musulmans en termes de militantisme et d'engagement dans les sphères sociales et politiques. La prise en compte des différences doctrinales et idéologiques à l'intérieur même du courant salafiste-wahhabite permet de comprendre comment et pourquoi

---

<sup>39</sup> Par exemple, l'organisation « Mercy Mission » initiée en Australie par un musulman est à situer dans ce type de salafisme-wahhabisme. Elle rassemble aujourd'hui un important réseau d'organisations à vocation sociale et caritative, souvent orientées vers le prosélytisme, situées notamment en Australie, au Canada, en Grande-Bretagne, en Malaisie, en Inde et au Pakistan.

certaines associations caritatives se réclament d'une telle affiliation au salafisme, alors même que le courant quiétiste du salafisme-wahhabisme, de tendance « madhkaliste », condamne tout engagement politique voire social dans la société européenne occidentale.

Le troisième courant du salafisme-wahhabisme, de nature révolutionnaire, conteste la légitimité des régimes arabes et préconise la lutte armée et politique (Amghar, 2006, p. 71). Il comprend des groupes dits « jihadistes » d'inspiration salafiste-wahhabite, à l'instar d'Al-Qaïda et de Daech (Micheron, 2020). En raison de son caractère très minoritaire, de son illégalité et de sa non-participation à l'action sociale et à la vie politique locale en Europe occidentale, il ne sera pas directement abordé dans cette étude, si ce n'est dans la dimension de sa prévention.

Bien que ces trois courants représentent aujourd'hui l'essentiel de l'offre salafiste-wahhabite mondialisée, il convient d'y apporter des nuances. Tout d'abord, les tendances évoluent dans le temps en s'adaptant éventuellement aux contextes sociaux, culturels et politiques. Ainsi, la Ligue islamique mondiale, que des chercheurs tendent à inscrire dans le salafisme-wahhabite, coopère paradoxalement aujourd'hui avec des savants musulmans traditionalistes et soufis, à l'instar du Cheikh mauritanien Abdullah Bin Bayyah. Ensuite, le salafisme-wahhabisme s'adapte aussi à son contexte en évoluant vers des formes singulières en fonction des pays. Au Royaume-Uni, Sadek Hamid parle alors de post-salafisme et de post-théologie en expliquant qu'il ne constitue non plus un mouvement théologique, mais plutôt un « salafisme méthodologique » qui se caractérise par une lecture littéraliste des sources scripturaires sans s'affilier à une organisation particulière (Hamid, 2008, p. 11). Au-delà de la diversité des tendances au sein du salafisme-wahhabisme, les transitions très fréquentes de musulmans d'un mouvement à l'autre incitent à considérer ces mouvements religieux dans leur ensemble et à renoncer à les étudier comme des ensembles hermétiques. En effet, malgré la compétition et la rivalité que se livrent les différentes offres d'islam présentées dans les dernières sections, le cheminement évolutif de nombre de musulmans les expose aux influences successives de diverses tendances religieuses et idéologiques.

### **2.1.5. Des mouvements musulmans transnationaux en perte de vitesse ?**

Les sections précédentes ont présenté des mouvements religieux transnationaux développés dans le monde musulman qui ont étendu leur influence dans les divers pays d'Europe occidentale au cours de ces dernières décennies. Cependant, après une période de fort investissement dans les espaces communautaires locaux, ces mouvements sont contestés tant par les autorités et les institutions locales, pour lesquelles l'islam politique ou plus largement militant est suspect, que par des musulmans, toujours en quête d'orthodoxie et d'orthopraxie

mais sujets à des offres d'islam de plus en plus diverses. Si ces musulmans ont tendance à évoluer d'un mouvement à l'autre au cœur de leur cheminement, il n'est toutefois pas question de « butinage religieux » (Soares, 2009), qui impliquerait une certaine souplesse religieuse associée à des logiques d'expérience individuelle voire de syncrétisme, mais plutôt d'une quête indécise vers l'orthodoxie ou le « vrai islam ». On assiste dès lors à des logiques de compétition entre ces mouvements musulmans qui prétendent incarner l'expression légitime et authentique de l'islam, en cherchant à étendre leur influence dans les communautés musulmanes et à s'imposer comme des autorités religieuses. Parallèlement aux dimensions religieuses et idéologiques, le succès de ces mouvements auprès de la jeunesse recouvre une certaine stratification sociale dans le ciblage du public. Globalement, tant le salafisme-wahhabisme que le Tabligh s'adressent à la jeunesse défavorisée des quartiers populaires quand l'UOIF, liée aux Frères musulmans, convoite plutôt les classes moyennes (Khosrokhavar, 2010, p. 143).

Dans le cadre de cette thèse, l'étude de ces influences idéologiques et religieuses reste nécessaire en raison de leurs positionnements distincts en matière d'action sociale et d'engagement politique. Cette partie descriptive des tendances et courants islamiques influents dans les pays d'Europe occidentale a cherché à résumer les grandes tendances du paysage communautaire musulman, les relations de concurrence entre les mouvements ainsi que leurs rapports globaux aux engagements politiques, sociaux et caritatifs. Toutefois, les approches académiques pour traiter de ces sujets se sont souvent cantonnées à des cadres disciplinaires et méthodologiques spécifiques, ce qui ne facilite pas la compréhension des liens entre les logiques organisationnelles, idéologiques et stratégiques à un niveau macro et les investissements concrets d'acteurs ou d'associations à un niveau plus micro. D'un côté, les approches ancrées dans les sciences politiques permettent de comprendre les grands réseaux d'organisations et le paysage idéologique et institutionnel de l'islam européen contemporain. Si de grandes tendances ont pu être identifiées, il faut souligner que les logiques institutionnelles ne se répercutent pas forcément dans les comportements des acteurs sur le terrain, ni même dans les formes d'engagement associatif au niveau local. De plus, il n'est a priori pas évident de faire le lien entre les engagements associatifs locaux et les logiques organisationnelles et idéologiques globales. Ces dernières ont été analysées par des recherches au niveau macro, souvent sans être comparées à des données ethnographiques pouvant rendre compte des réalités empiriques. Ainsi, il est souvent difficile d'appréhender les liens idéologiques et organisationnels entre des mouvements transnationaux et des associations locales, notamment en raison de lacunes dans la littérature académique propres à un manque de communication et de confrontation entre les approches respectivement macro et micro autour

de ces questions. Finalement, les mouvements musulmans transnationaux décrits dans cette section semblent être remis en question par leur base, au profit d'interprétations et d'expressions de l'islam alternatives (chapitre 9). Ces raisons justifient la conduite de nouvelles recherches empiriques, ethnographiques et sociologiques, ancrées sur une connaissance préalable des enjeux idéologiques et organisationnels dans l'islam européen contemporain.

## **2.2. Aider au nom de l'islam : du rôle des mosquées aux associations spécialisées**

Dès les débuts de l'islam, comme en témoigne la révélation coranique (Hamidullah, 1989), les principes d'aide et de bienfaisance sont centraux dans les injonctions religieuses. Le concept de « tradition discursive » de l'anthropologue Talal Asad (2009) permet de penser cette continuité d'un islam qui a toujours été, sous différentes formes, empreint de pratiques de bienfaisance malgré la diversité des contextes et des interprétations. Avant de s'intéresser au développement de projets sociaux et caritatifs autour des mosquées et organisations musulmanes en Europe, il convient de commencer par porter un bref regard sur les dispositifs d'assistance et de solidarité traditionnels associés à l'islam. Si retracer les premiers développements des pratiques d'action caritative et de solidarité au sein des mosquées et des associations musulmanes en Europe n'est guère envisageable, il est ensuite toutefois possible de s'intéresser à des phénomènes plus circonscrits, tels que l'émergence d'ONG musulmanes à la fin du XXème siècle, puis l'émergence d'initiatives caritatives locales au nom de l'islam en Europe occidentale. Ces dernières ont souvent été liées au contexte particulier de quartiers populaires à forte population musulmane, ce qui implique de s'arrêter sur les liens entre ces milieux urbains et l'émergence d'un islam engagé dans l'espace public. Enfin, plus récemment, des associations musulmanes indépendantes et spécialement dédiées à l'action sociale ont été lancées dans divers pays.

### **2.2.1. Des dispositifs islamiques traditionnels d'assistance aux ONG musulmanes**

Les injonctions de bienfaisance, d'assistance aux nécessiteux et de solidarité sont nombreuses et omniprésentes dans le Coran (Hamidullah, 1989) et de ce qui a été transmis des traditions prophétiques. L'approche théorique et méthodologique de cette thèse n'appréhende pas l'étude des textes religieux classiques, mais s'intéresse plutôt à leur mobilisation à l'ère contemporaine. En Suisse, deux auteurs ont proposé des contributions qui ont cherché à établir un lien entre les normes religieuses inscrites dans les textes traditionnels et les pratiques actuelles de solidarité. Tout d'abord, Jamal Krafess, alors directeur du siège suisse de l'ONG Islamic Relief, a publié un papier intitulé « L'influence de la religion musulmane dans l'aide humanitaire » dans la revue internationale de la Croix-Rouge (Krafess, 2005). L'auteur y expose d'abord les différents mécanismes de la bienfaisance et de la solidarité préconisés par la religion



musulmane, puis propose sa réflexion sur les « implications modernes » de telles injonctions religieuses en illustrant ses propos de quelques exemples concrets d'actions humanitaires mises en œuvre dans une perspective musulmane. Par ailleurs, Alioune Ndiaye (2007) publie deux ans plus tard un papier sur les organisations caritatives en Suisse en se focalisant surtout sur la pratique de la *zakât*. Comme Jamal Krafess, il y expose les différents mécanismes de bienfaisance inspirés de la tradition musulmane, avant de s'intéresser aux implications concrètes et contemporaines de ces dispositifs religieux. S'il présente les modalités de la pratique de la *zakât* en Suisse, il explore surtout le rôle des organisations musulmanes dans l'action caritative et la bienfaisance en se concentrant sur les ONG actives à l'étranger à l'instar d'Islamic Relief. Dans cette perspective, il ne détaille aucun cas d'action sociale musulmane mise en œuvre en Suisse, si ce n'est qu'il mentionne que les organisations musulmanes du pays sont actives dans plusieurs sphères, dont l'action caritative n'est qu'un seul aspect (Ndiaye, 2007, p. 10). Ces deux travaux abordent la *zakât* comme un élément omniprésent de la tradition musulmane et la lient directement à l'action caritative. De par son caractère contraignant pour le croyant, la *zakât* est en effet centrale dans les discussions relatives à l'action sociale musulmane et est donc abordé par différents chercheurs. Dans le contexte britannique, Samantha May (2017) consacre un papier aux pratiques de la *zakât* des musulmans de son pays. Le grand intérêt de cette contribution est de dépasser les considérations générales et normatives des religieux sur la *zakât* pour appréhender les phénomènes concrets en recueillant les témoignages de musulmans au sujet de leurs avis et pratiques de cette aumône. En Suisse, Silvia Martens a également utilisé une approche empirique essentiellement basée sur des entretiens pour étudier les pratiques relatives à la *zakât* à un niveau plus individuel (Martens, 2013). Ces deux dernières études donnent des indications importantes qui soulignent l'écart entre les injonctions des autorités religieuses et les comportements concrets des musulmans. Par ailleurs, les dispositifs traditionnels d'assistance et de solidarité en islam, dont la *zakât*, la *sadaqa*, le *waqf*<sup>40</sup>, ou le concept de *khidma*<sup>41</sup>, sont décrits dans une visée normative dans nombre d'ouvrages de penseurs musulmans. Parmi quelques figures contemporaines ayant écrit sur ces questions au niveau du *fiqh* peuvent être cités Yûsuf al-Qaradâwî (1999) dans le monde arabe au niveau de la *zakât*, Muhammad Fazl-ur-Rahman Ansari (2011) au Pakistan, Osman Nuri

---

<sup>40</sup> Natana J. Delong-Bas (2018, p. 195) donne une définition du *waqf*: « Cette dotation caritative est un établissement fréquent dans le monde musulman bien qu'il n'existe pas de base coranique pour le définir. Le but du *waqf* est de générer des revenus à des fins caritatives, telles que l'aide aux pauvres et aux affamés. Un *waqf* peut consister en un bâtiment, une fontaine, un verger ou tout autre type de propriété. Il est supervisé par un administrateur qui assure l'entretien nécessaire pour qu'il continue à être rentable. »

<sup>41</sup> Voir notamment le rapport « *Faith, Khidmah and Citizenship. Connecting Spirituality and Social Action to Build Civil Society* », édité par An-Nisa Society et Radical Middle Way (2012).

Topbaş (2009) en Turquie, ou encore Mostafa Brahimi (2019b), docteur en économie et musulman investi dans le milieu associatif musulman en Suisse. Ce dernier a consacré plusieurs ouvrages sur la *zakât* dans une perspective théologique et normative. Ces références, dont l'orientation religieuse et normative ne s'inscrit pas dans un cadre académique, restent éclairantes sur la compréhension de ces concepts religieux. Ces dispositifs traditionnels ont traversé les siècles et sont, à l'âge contemporain, mobilisés et réinventés par nombre d'acteurs communautaires musulmans. Dès les années 1980, ils ont notamment été réinvestis par les ONG musulmanes engagées dans l'humanitaire.

### ***ONG musulmanes et action humanitaire : entre stratégies militantes et idéaux religieux***

Parallèlement au développement de ces mouvements idéologiques et religieux transnationaux en Europe durant les deux dernières décennies du XXème siècle (2.1), des musulmans installés en Europe occidentale ont fondé des organisations humanitaires « islamiques » généralement très actives à l'étranger et peu présentes au niveau local, à quelques exceptions près (Bellion-Jourdan, 2004). L'ONG musulmane la plus importante à ce jour, Islamic Relief, a été fondée en 1984 au Royaume-Uni. En 1991, le Secours Islamique France (SIF), auparavant rattaché à Islamic Relief, acquiert son indépendance et gère désormais ses activités de manière autonome. Ces deux organisations entretiennent des partenariats avec diverses associations musulmanes investies dans l'action sociale au niveau local ainsi que des organisations publiques et privées.

L'étude de l'action sociale musulmane dans le contexte de pays d'Europe occidentale doit prendre en compte le phénomène voisin des ONG musulmanes engagées dans l'action humanitaire pour plusieurs raisons. Premièrement, le phénomène de l'engagement humanitaire d'organisations musulmanes a précédé celui de l'action sociale. Il semble constituer ainsi une première manifestation organisée du nexus entre engagement religieux et bienfaisance. En ce sens, l'action humanitaire musulmane rencontre des enjeux comparables à ceux qui concerneront plus tard l'action sociale musulmane. Deuxièmement, des ONG musulmanes investies dans l'humanitaire ont ensuite développé des projets locaux en investissant le champ de l'action sociale en Europe<sup>42</sup>. Parallèlement, nombre d'associations musulmanes investies dans l'action sociale en France et au Royaume-Uni ont également développé des projets humanitaires à l'étranger<sup>43</sup>. Ceci montre une forte imbrication entre l'engagement social à

---

<sup>42</sup> C'est le cas du Secours Islamique France (SIF), qui propose divers projets et actions caritatives en France en sus de ses engagements humanitaires à l'étranger (site <https://www.secours-islamique.org/index.php/mission-france.html> consulté le 15.10.2019).

<sup>43</sup> C'est le cas de Baraka City, qui proposait des maraudes en région parisienne avant de se concentrer sur l'action humanitaire sur d'autres continents (site <https://barakacity.com/qui-sommes-nous/notre-histoire> consulté le 15.10.2019). De nombreuses autres associations montrent une tendance similaire, à l'instar de La Table Servie (France), LIFE (France), Au Cœur de la Précarité (France) et InTouch Foundation (Royaume-Uni).

l'échelle locale et l'engagement humanitaire dans des contrées lointaines pour des organisations musulmanes qui n'établissent parfois pas de claire distinction entre ces deux formes d'engagement. Troisièmement, la littérature traitant de l'action humanitaire musulmane permet d'aborder des problématiques qui concernent l'action sociale musulmane développée dans des pays d'Europe occidentale, notamment liées à la tension entre les considérations idéales ou religieuses et les approches stratégiques ou utilitaristes (Juul Petersen, 2011 et 2014).

Dans le contexte africain, Marc-Antoine Pérouse de Montclos propose d'abord une distinction entre différentes formes d'organisations liées à l'islam :

« Qu'elles soient vernaculaires ou importées du monde arabe, les ONG "musulmanes", "islamiques" ou "islamistes", ne relèvent pas des mêmes catégories. Les premières sont simplement composées de coreligionnaires et ne mettent pas forcément en avant une identité confessionnelle. Les secondes, qui font l'objet de cet article, poursuivent quant à elles des objectifs religieux sans préjuger de leurs liens avec des mouvements de lutte armée. Seules les troisièmes, très minoritaires, se servent effectivement de prétextes caritatifs pour professer la guerre sainte (*jihad*). » (Pérouse de Montclos, 2011)

Toutefois, dans le cadre de cette étude, les qualificatifs d'actions ou d'organisations « musulmanes » ou « islamiques » sont utilisés conjointement sans différenciation de sens, tant il reste délicat de différencier empiriquement ce qui relève d'une affiliation à l'islam au point de vue religieux et d'une appartenance confessionnelle des acteurs (voir 9.2.2). Une partie de la littérature académique aborde par ailleurs l'action humanitaire musulmane en pointant la tendance d'ONG à instrumentaliser l'engagement humanitaire au profit d'intérêts militants, prosélytes, politiques ou militaires. Jérôme Bellion-Jourdan (2001a, 2006) relève une tendance à accuser les organisations musulmanes de servir d'autres intérêts que l'humanitaire, encore accrue suite aux attentats du 11 septembre 2001. S'il avance que l'action humanitaire couvre souvent d'autres intérêts de nature notamment prosélyte et politique, il soutient que cette instrumentalisation de l'humanitaire à des fins militantes n'est pas l'apanage des organisations musulmanes mais concerne aussi d'ONG « occidentales » parfois au service d'intérêts américains (Bellion-Jourdan, 2006). Si certaines ONG musulmanes ont été suspectées par certains Etats occidentaux de servir les intérêts d'organisations terroristes, ce sont plus largement les donations caritatives et les mécanismes communautaires d'entraide qui sont ciblés, notamment dans le rapport final de la commission nationale sur les attaques terroristes contre les Etats-Unis suite aux attentats du 11 septembre 2001 (U.S. Government, 2004). Ce rapport stipule par exemple que la *zakât* a contribué à alimenter le financement d'Al-Qaïda : « *Al Qaeda and its friends took advantage of Islam's strong calls for charitable giving, zakat* »

(U.S. Government, 2004, p. 170). Des organisations humanitaires musulmanes (*charities*) sont aussi accusées d'avoir contribué au financement de la même organisation « jihadiste ». En plus de ces apports financiers, ces organisations auraient offert une couverture aux activités militantes et militaires de par leur mission humanitaire déclarée (U.S. Government, 2004, p. 171). Ces propos alimentent la suspicion sur ces organisations humanitaires et les intentions des donations, même si le rapport reconnaît paradoxalement un manque de données à ce niveau:

*« To date, the U.S. government has not been able to determine the origin of the money used for the 9/11 attacks. Ultimately the question is of little practical significance. Al Qaeda had many avenues of funding. »* (U.S. Government, 2004, p. 172)

Dans le contexte de l'après-11 septembre, Hatem Bazian (2004) relève des pratiques répressives ciblant les musulmans au nom de la lutte contre le terrorisme en soulignant que nombre de personnes d'origine arabe ont fait l'objet d'arrestations pour différentes charges servant d'alibi à une politique globale de stigmatisation à l'égard des musulmans. Il relève notamment le cas d'un responsable musulman d'une organisation caritative arrêté et expulsé hors des Etats-Unis sans motif clair (Bazian, 2004, p. 13). Dans différents pays, des ONG musulmanes sont suspectées de liens avec des groupes terroristes. En France, l'ONG Baraka City subit des perquisitions de la police suite aux propos polémiques de son directeur<sup>44</sup>. Egalement diffuse dans le contexte britannique, ce climat de suspicion est mis en exergue par l'article du quotidien The Guardian intitulé « *Islamic charities in UK fear they are being unfairly targeted over extremism* » (Delmar-Morgan, 2015).

En contraste avec les approches des auteurs susmentionnés, Juul Petersen (2011) consacre sa thèse aux ONG musulmanes en considérant particulièrement les motivations religieuses et idéologiques des acteurs et les modes de légitimation de l'engagement. L'approche de son étude doctorale veut dépasser certaines impasses de la littérature spécialisée qu'elle critique à différents niveaux. Premièrement, elle estime que la production des sciences politiques sur les ONG musulmanes tend à analyser ses dernières comme des instruments au service de groupes politisés, parfois terroristes, pour des intérêts militants et politiques (Juul Petersen, 2011, pp. 20-23). Cette remarque renvoie par ailleurs à une production académique ancrée dans les sciences politiques sur les phénomènes d'islamisation et d'expansion de l'islam à des fins stratégiques et militantes, qui s'illustrent notamment dans l'ouvrage de Davis et Robinson

---

<sup>44</sup> Le Parisien (2017, 30 mai). *L'ONG Baraka City perquisitionnée dans une enquête pour financement du terrorisme*. Consulté le 17.04.2019 sur <http://www.leparisien.fr/faits-divers/l-ong-baraka-city-perquisitionnee-dans-une-enquete-pour-financement-du-terrorisme-30-05-2017-7000179.php>.

(2012) mais aussi de certains travaux de Bellion-Jourdan & Benthall (2003)<sup>45</sup>. À un autre niveau, elle critique une certaine littérature sur les *faith-based organisations* (FBOs), tant en raison de son idéologie sous-jacente inscrite dans la tradition des *development studies* que de ses visées pragmatiques et utilitaristes (Juul Petersen, 2011, pp. 23-28). Elle propose alors d'aborder ces organisations non plus comme des FBOs, mais plutôt comme des ONG, ce qui ne résout pas le problème de la définition de ces dernières. En effet, outre ces ONG musulmanes, d'autres collectifs ont également commencé à mettre en œuvre une intervention sociale locale en Europe dès les années 1980 au nom de l'islam. Dans certains cas, ils cumulent des actions locales et des projets humanitaires à l'étranger. Dès lors, une séparation stricte entre les ONG musulmanes et ces associations caritatives locales n'est pas évidente. À ce sujet, diverses études ont partiellement abordé les engagements de tels collectifs dans l'action sociale en Europe.

### **2.2.2. Engagements communautaires locaux : de l'éducation à l'action caritative**

Entre les années 1980 et 2010 environ, l'investissement social de collectifs musulmans a généralement été imbriqué aux mouvements religieux particulièrement actifs dans l'espace public et communautaire au-delà de la seule sphère culturelle (2.1). En France, nombre de cas d'investissement social, caritatif ou éducatif ont été le fruit de structures proches des Frères musulmans. Parallèlement, des projets et initiatives plus informels de collectifs musulmans peu institutionnalisés et éparpillés se sont également développés à l'échelle locale, à l'écart des grandes organisations religieuses et des mouvements susmentionnés. Diverses études abordent ces engagements musulmans dans la société en présentant leurs manifestations dans les quartiers. Elles ne se concentrent pas directement sur l'engagement social mais abordent ce dernier comme une facette d'un engagement communautaire plus global dans une perspective sociologique qui, inversement aux études mentionnées dans les études précédentes, fait fi des ressorts idéologiques et des ancrages institutionnels en se concentrant sur les pratiques du terrain. En se concentrant sur les acteurs, Jocelyne Césari (1998b) décrit l'engagement de jeunes musulmans dans des projets sociaux dans une optique citoyenne, qui se distingue du retrait des premières générations de musulmans concentrées sur l'organisation du culte, dont la religiosité se limitait souvent à l'espace privé. Franck Frégosi (2008) parle quant à lui de « musulmans engagés », catégorie en phase avec les musulmans porteurs de l'« islam positif » décrits par Leila Babès (1997). Les musulmans ciblés par ces trois auteurs sont des jeunes issus de

---

<sup>45</sup> Cette production académique a par ailleurs été relayée par la presse, comme l'illustrent deux articles du quotidien Le Temps qui reprennent les thèses d'auteurs liant les questions de « jihadisme » à celle des ONG musulmanes (Bellion-Jourdan, 2001a et 2001b ; Gardaz & Ghandour, 2002).

l'immigration postcoloniale généralement nés en France, dont l'habitus contraste avec celui de la génération de leurs parents immigrés. Les formes d'engagement associatif et les modes de religiosité diffèrent ainsi entre générations, comme cela a également été relevé dans d'autres contextes européens (Hamid, 2016). Parallèlement à l'investissement de mouvements musulmans militants dans le champ social (2.1), nombre de mosquées<sup>46</sup> et d'associations religieuses locales concentrées sur le culte et l'éducation religieuse ont participé plus indépendamment au développement d'un lien entre l'islam et l'action sociale. Une partie de l'engagement musulman de proximité relève en effet d'initiatives locales peu institutionnalisées et souvent indépendantes. Ces dernières sont le fruit d'acteurs locaux et autonomes, qui estiment agir en leur nom sans lien organisationnel ou idéologique avec des mouvements religieux particuliers. En France, ce sont ainsi des mosquées et associations cultuelles qui sont au cœur de l'action caritative :

« L'islam étant encore très peu touché par la professionnalisation du social, ce sont les associations cultuelles qui, à travers leur antenne caritative, jouent le double rôle de collecteurs et de distributeurs de la *zâkat*, rôle assimilable, dans une perspective comparatiste, au travail des paroisses. » (Weibel, 1997, p. 164)

Outre la collecte et la distribution de la *zakât*, Nadine Weibel (1997) évoque des pratiques de solidarité communautaire informelles qui couvrent des besoins à la fois matériels (repas, paiement d'une opération, dépannage financier, dons divers), éducatifs (cours et soutien scolaire), administratifs et moraux (visite aux malades, conseil, et soutien aux personnes dans le besoin). Si ces pratiques d'entraide s'organisent informellement au sein des mosquées en marge du culte, les structures spécialement conçues pour l'action caritative restent à cette époque encore bien rares. Contrairement aux pratiques courantes dans les mosquées, l'action sociale de ces structures dépassent parfois le public communautaire musulman pour toucher des bénéficiaires plus larges, à l'instar de personnes sans-abri. De tels projets sont déjà lancés en région parisienne en 1986 (Weibel, 1997, p. 165), même s'il semble que l'engagement caritatif musulman se limite à cette époque au cadre de quelques ONG, dont les actions sont le plus souvent mises en œuvre à l'étranger dans une perspective humanitaire. En France, le SIF (Secours Islamique France) développe des projets humanitaires à l'étranger, mais aussi un investissement caritatif local en soutien aux sans-abris, (Weibel, 1997, pp. 166-168).

---

<sup>46</sup> Ces mosquées et associations religieuses ne sont pas forcément liées à des tendances idéologiques ou théologiques particulières, bien qu'il y ait souvent des influences. Contrairement aux mouvements transnationaux préalablement abordés, leur ancrage est bien plus local que transnational.

Dans divers pays européens, il est donc devenu de plus en plus admis qu'il existe un engagement social et caritatif propre aux communautés musulmanes. En 2011, un article paru dans la revue *The British Journal of Social Work* explique ainsi qu'en Suède, un grand nombre de centres et lieux de culte musulmans (*Muslim congregations*) dispensent des services sociaux non seulement à leurs communautés, mais aussi en faveur d'autres groupes sociaux (Borell & Gerdner, 2011). Les auteurs précisent que le cas suédois n'est pas unique et que cette tendance de communautés musulmanes engagées dans l'action sociale se retrouve ailleurs en Europe. Sur la base d'une recherche empirique conséquente, l'étude doctorale de Silvia Martens (2013) donne une description précise des pratiques sociales et caritatives des musulmans de Suisse. La chercheuse explique comment ces derniers gèrent individuellement et collectivement leur investissement caritatif, en relevant que la *zakât* et d'autres aumônes sont distribuées essentiellement à l'étranger (Martens, 2014). En outre, elle aborde des associations musulmanes et réseaux religieux qui dispensent des services sociaux en Suisse mais aussi à l'étranger. Si les travaux de Silvia Martens contribuent à la compréhension des pratiques caritatives des musulmans de Suisse, certains projets et associations musulmanes à vocation sociale n'ont pas été traités, sans doute en raison de la période de l'enquête empirique et du focus géographique sur certaines zones. De plus, les pratiques de solidarité et de bienfaisance traitées par la chercheuse se limitent aux communautés musulmanes. Les services sociaux, donations et pratiques caritatives bénéficient avant tout aux musulmans, voire aux seules personnes fréquentant les congrégations. Ainsi, Silvia Martens (2013) ne développe pas ou peu la thématique de l'action sociale musulmane pensée et mise en œuvre pour un public plus large, sans doute en raison de la rareté de telles initiatives à l'époque. Par ailleurs, la thématique de l'action sociale musulmane (*Islamic charity work*) a été étudiée en Suisse dans la perspective macro des sciences politiques (Banfi, 2013a), sous l'angle de l'effet des modèles institutionnels et des rapports Eglise-Etat dans le positionnement stratégique des organisations musulmanes au niveau de l'engagement social et caritatif en Suisse et en Italie. Au-delà de ces études concentrées sur la Suisse, c'est plus largement dans le contexte de quartiers défavorisés et ségrégués, notamment en France, que le militantisme musulman et l'engagement caritatif se retrouvent de manière plus conséquente et visible.

### **2.2.3. L'influence des mosquées et des prédicateurs dans les quartiers défavorisés**

C'est d'abord dans le contexte particulier des quartiers défavorisés des banlieues françaises, qui abritent une forte proportion de musulmans, que doit se comprendre l'influence croissante des religieux musulmans dans leur environnement, généralement par le biais de la prédication et d'une action sociale informelle. En France, l'histoire de la présence musulmane et des

communautés musulmanes s'imbrique fortement à l'environnement socio-spatial des quartiers populaires et paupérisés, et plus particulièrement des grands ensembles de banlieue (Laurence & Vaïsse, 2006). Toutefois, il convient de préciser que la jeunesse d'origine maghrébine résidant dans ces quartiers était d'abord mobilisée à travers le prisme ethnique et la thématique de l'intégration, les référents islamiques étant encore largement absents des discours de cette population dans les années 1980 comme en témoigne la Marche des Beurs en 1983 (Césari, 1998b). Cependant, le lien entre l'islam et la jeunesse des banlieues va déjà s'affirmer quelques années plus tard. Dans son ouvrage dédié au traitement médiatique de l'islam en France, Thomas Deltombe aborde l'action de groupes musulmans dans des quartiers défavorisés de Nanterre et de Sartrouville dans la lutte contre le trafic de drogue dans les années 1990 (Deltombe, 2006, pp. 183-187). Ces anecdotes illustrent l'organisation précoce de collectifs musulmans qui développent dans leur environnement, au nom de l'islam, des actions de prévention (et parfois de répression) des trafics de stupéfiants et de la délinquance.

Au début des années 2000, une enquête empirique explore explicitement ce lien entre l'islam et l'action sociale dans ce contexte en questionnant l'hypothèse selon laquelle les prédicateurs musulmans se seraient imposés comme des nouveaux travailleurs sociaux dans les quartiers défavorisés de banlieue (Bouzar, 2001). L'auteur y développe le rôle des imams et des prédicateurs musulmans dans l'encadrement des jeunes et dans la prévention de déviances sociales telles les émeutes urbaines caractéristiques de ces « zones urbaines sensibles », pour reprendre la catégorisation officielle de l'époque. Plus tard, Amélie Barbey (2007), dans son article consacré à la communauté comorienne de Marseille, aborde indirectement la thématique d'une action sociale de proximité sous deux aspects. D'abord, elle montre la place qu'occupe la « morale islamique » dans le travail des prédicateurs des mosquées auprès des jeunes, qui insistent notamment sur les notions de respect en critiquant des comportements problématiques répandus dans certaines cités, comme l'illustrent ces propos d'un enseignant du Coran :

« À Kalliste, à Félix Pyat et à La Courneuve y a surtout des musulmans qui balancent des frigos par la fenêtre [sic], donc y a trop de différences entre l'islam et les musulmans. Comme c'est une religion propre nous on la salit. Par exemple, ici au Plan d'Aou, on voyait des voitures brûler, et qui c'est qui fait ça ? C'est les musulmans, et ça, ça pourrait notre religion. C'est pas un bon comportement » [fundi Mawlana]. (Barbey, 2007, pp. 28-29)

L'auteur soutient un rapprochement entre les valeurs véhiculées par l'enseignement moral religieux de ces musulmans et celles de la « morale républicaine » (Barbey, 2007, p. 29), en mentionnant notamment la participation de mosquées et de fidèles à l'action sociale :



« La mosquée est avant tout un lieu de prière, mais l'association qui gère le lieu de culte peut avoir d'autres activités. Certaines proposent du soutien scolaire ou encore mènent des opérations de lutte contre la délinquance dans leur quartier : "On essaye de contrebalancer la délinquance, de proposer aux enfants de faire autre chose. On a du vandalisme, des petits frères qui vendent ce qui faut pas vendre. Ceux qui rentrent dans la mosquée au moins ils respectent la mosquée. On a de la chance que c'est des musulmans, ça fait mal au cœur. Donc on a créé les BAC, les brigades anti-Chaytan. C'est les jeunes qu'ont décidé de vanter les mérites de venir à la mosquée, d'être honnêtes. Ils pensent que si on a des bonnes notes on va les mettre de côté. Des fois c'est plus facile d'avoir des mauvaises notes pour s'intégrer" [fundi Abdallah, 30 ans, employé dans un hypermarché et maître coranique]. » (Barbey, 2007, p. 33)

Ces propos rappellent les observations de Dounia Bouzar (2001) dans l'agglomération lilloise, qui relèvent le rôle des permanences sociales des associations musulmanes de quartiers dans des zones urbaines défavorisées regroupant un taux important de musulmans, ainsi que le rôle des imams et des prédicateurs religieux dans le conseil et la médiation auprès des jeunes. En outre, des ouvrages qui ne se concentrent pas sur les questions de l'islam ou de l'engagement religieux présentent quelques témoignages éclairant certaines pratiques communautaires musulmanes dans le contexte de ces quartiers. Dans sa correspondance avec le sociologue Stéphane Beaud, un « jeune de cité » fait part de ses expériences avec des militants musulmans rencontrés durant son adolescence (Amrani & Beaud, 2004, pp. 48-49). Avec une certaine clairvoyance, il décrit rapidement les différents groupes musulmans qu'il a côtoyés dans son quartier en 1996 dans la banlieue lyonnaise, ce qui témoigne déjà de l'hétérogénéité de l'offre religieuse au sein d'une même agglomération à cette époque et de la concurrence entre les mouvements. Après avoir fréquenté le Tabligh qui n'a pas su répondre à sa curiosité intellectuelle, il semble avoir côtoyé des associations proches des Frères musulmans qui relaient notamment la pensée de Tariq Ramadan, auxquelles il émet ces critiques :

« Moi, j'ai une position ambiguë par rapport à tous ces intellectuels de l'islam et d'une manière plus large avec les militants d'associations. Parce que j'ai vécu la galère totale (inactivité + shit + alcool + déprime) et, là, y avait personne pour nous aider. » (Amrani & Beaud, 2004, p. 49)

Il rencontre ensuite une autre structure qu'il ne nomme pas mais qui est très probablement liée au groupe marocain Al Adl Wal Ihsan, qui correspond mieux à ses attentes pour un temps mais de laquelle il finit toutefois par s'éloigner en raison de ses critiques croissantes à l'encontre du milieu de l'« islam engagé » (Amrani & Beaud, 2004, p. 50).

Le lien entre l'islam, les quartiers paupérisés ségrégués et l'action sociale dépasse le cas particulier de la France et se retrouve également, sous d'autres traits, aux Etats-Unis. Alliant la foi et un engagement dans la communauté locale, un centre islamique de Brooklyn à New-York s'est illustré dans la lutte contre la drogue en chassant les trafiquants de crack des rues environnantes en 1988 (Fisher, 1988 ; Morgan, 1988 ; Thomas, 1988). Plus tard, cette mosquée a développé diverses prestations sociales au niveau du quartier (Brodard, 2014, p. 33). Cette prépondérance donnée à l'engagement social peut être perçue comme l'héritage du militantisme de la Nation Of Islam quelques décennies plus tôt dans les mêmes zones paupérisées et ghettoïsées, qui s'illustre entre autre par des actions sociales communautaires de lutte anti-drogue à l'instar du « *Muslim program* » relaté dans l'autobiographie de Malcolm X (X & Haley, 1999, pp. 264-268). Malgré la reconversion religieuse de nombre de membres de la Nation of Islam vers l'islam sunnite « orthodoxe », il semble que le militantisme et l'action sociale communautaire de certaines mosquées à majorité afro-américaine s'inscrivent dans cet héritage militant qui vise avant tout l'*empowerment* communautaire. Dans cette perspective, il est intéressant d'évoquer les propos d'un Afro-Américain musulman actif dans une mosquée d'une zone ségréguée et paupérisée de Chicago :

« "Historiquement, aux États-Unis, l'islam s'est répandu par les Américains indigènes, majoritairement Noirs Américains, qui ont utilisé l'islam comme un moyen d'auto-développement, d'aide communautaire et personnelle, et donc finalement comme un mouvement social pour le changement. C'est l'aspect principal de la spécificité de l'islam américain. Ici, l'islam a été utilisé pour changer la société, et non pas pour s'intégrer à la société, comme c'est le cas des communautés musulmanes européennes." » (Brodard, 2014, p. 6)

Ces propos semblent toutefois contredire les illustrations de cas d'engagements communautaires musulmans dans la lutte contre les problèmes sociaux présentées plus haut, qui émanent certes la plupart du temps d'initiatives de musulmans fils d'immigrés nés et scolarisés en Europe mais aussi dans certains cas de migrants installés en Europe depuis quelques années seulement. En bref, ces diverses illustrations soulèvent le lien entre l'investissement culturel, l'éducation religieuse et morale, et l'action de proximité dans la prévention de comportements jugés déviants et la recommandation d'actes considérés comme positifs, avant même qu'il ne soit question d'action sociale organisée ou reconnue comme telle. Les formes d'engagement informelles et peu institutionnalisées s'inscrivent d'abord dans une certaine continuité de l'engagement collectif structuré autour des mouvements religieux transnationaux. Mais par leur caractère local et autonome, échappant à des logiques organisationnelles et hiérarchiques fortes, elles ont facilité le développement d'interventions

sociales plus spontanées et fortement liées à leur environnement social. Dans une certaine continuité avec ces prémices d'une action sociale locale au nom de l'islam, des associations se sont ensuite constituées spécifiquement pour œuvrer dans le domaine caritatif et éducatif.

#### **2.2.4. Développement d'associations musulmanes dédiées à l'action sociale**

Après avoir évoqué l'investissement indirect de mouvements transnationaux dans l'action sociale puis abordé le rôle des mosquées et associations dans leur quartier, il est possible d'identifier une troisième phase, propre à l'émergence de nouvelles associations musulmanes spécialement dédiées à l'action sociale. Ces dernières sont caractérisées par leur indépendance et leur autonomie vis-à-vis des organisations religieuses gérant les lieux de culte et les mouvements musulmans transnationaux (9.1).

En région parisienne, le développement de ces associations engagées dans l'action sociale marque généralement une rupture avec les mouvements transnationaux jusqu'alors dominants et un rapport plus personnalisé à la religion (Brodard, 2011). Ces associations ont pour la plupart été lancées et animées par des musulmans issus de la seconde génération, généralement descendants de migrants d'origine maghrébine ou subsaharienne. Dans son étude sur ces structures indépendantes, William Barylo (2016) utilise le terme de « charités musulmanes » pour se référer aux associations proposant des services sociaux et caritatifs et construites sur un référentiel islamique en France, en Grande-Bretagne et en Pologne, tout en relativisant ensuite leur identité religieuse :

« Les associations ici étudiées ne sont pas à proprement parler "musulmanes", car tout d'abord elles ne se définissent pas comme telles. Cependant, fondées par des musulmans, elles ont développé un réseau de sympathisant partageant les mêmes valeurs religieuses. Elles sont plus exactement "à éthique musulmane" car [...] elles reprennent dans leurs codes de fonctionnement des éléments issus des valeurs et principes de l'islam, que ce soit au niveau alimentaire, social ou de gouvernance, par rapport aux processus de prises de décisions par exemple. » (Barylo, 2016, p. 82)

Rosalind Warden (2013) consacre quant à elle sa thèse de doctorat à une étude de cas d'une organisation musulmane qui offre des services sociaux, caritatifs et religieux dans une ville moyenne du Royaume-Uni. Cette thèse propose le terme d'« *Islamic social work* » pour désigner l'investissement à vocation sociale et caritative porté par des collectifs et organisations qui se réfèrent explicitement ou implicitement à l'islam. Présentée comme une « *Islamic social work organisation* », la structure étudiée est également qualifiée de *faith-based organisation* (FBO) d'identité musulmane investie dans l'action sociale à l'échelle locale (Warden,

Scourfield & Huxley, 2017). Ces quelques travaux portent explicitement sur des structures musulmanes indépendantes spécifiquement constituées pour un objectif social, caritatif ou éducatif. Ils donnent nombre d'informations pour comprendre les pratiques d'action sociale, mais aussi les profils et les motivations de leurs acteurs. La question de l'identité et de la place de la religion dans ces structures, et par extension de l'affichage et la communication autour de cette identité, est souvent sujette à des divergences entre les acteurs et relative à des enjeux de positionnement par rapport aux partenaires institutionnels (Kakpo, 2007). William Barylo relève que les profils des personnes qui s'engagent dans ces associations sont très hétérogènes et considère que l'une de leurs rares similitudes est « l'islam comme base éthique et morale commune » (Barylo, 2016, p. 73). Il précise en outre que les nouvelles associations musulmanes de France étudiées dans sa recherche ne bénéficient pratiquement d'aucune aide de l'Etat. En tirant leurs ressources de dons privés et de cotisations, elles restent financièrement indépendantes des institutions. Dans le cas d'associations actives dans les maraudes, les ressources nécessaires à l'activité peuvent également provenir de dons de commerces et supermarchés (Barylo, 2016, p. 107), ce qui est facilité par le fait qu'elles s'investissent avant tout à l'échelle locale (Barylo, 2016, pp. 71-72). Dans nombre de cas d'action sociale musulmane en région parisienne, les mêmes logiques d'indépendance financière vis-à-vis de l'Etat ont été relevées, puisqu'aucune association étudiée n'a bénéficié de subsides publics malgré certaines tentatives. Les contributions émanaient en majorité de personnes et de commerçants de confession musulmane (Brodard, 2011). Par ailleurs, ces différentes études ont questionné le nexus entre la foi et la pratique, ou en d'autres termes, entre la référence à l'islam et l'engagement dans l'action sociale. Dounia Bouzar (2004) a ainsi soutenu que l'action sociale peut constituer une mise en application de l'islam, en liant la pratique d'acteurs individuels ou associatifs dans le domaine social à un cadre de référence religieux. De son côté William Barylo relève que :

« [...] l'islam en tant que spiritualité, éthique et pratique est perçu comme un facteur encourageant à l'action, et que les sujets se basent sur des sources scripturaires claires, il apparaît que dans ce contexte précis, l'islam pousse à l'action sociale. Et parce que le performatif tombe dans le domaine public, dans celui de la *polis*, il s'agit d'une action politique au sens radical du terme. » (Barylo, 2016, p. 42)

En reprenant la proposition de Dounia Bouzar (2001), Romain Sèze (2015) relève le rôle des conférenciers musulmans comme « nouveaux travailleurs sociaux » :

« Ils offrent, à travers des discours à tonalité prescriptive, des solutions à ce que seraient les malaises identitaires des jeunes musulmans et dans une problématique qu'ils ont déjà

intériorisée : respecter ses parents, son prochain, l'environnement, réussir ses études, élever correctement ses enfants, participer à la vie de la collectivité (etc.), tous ces comportements sont encouragés au titre de pratiques culturelles. Certes les discours de cette nébuleuse de conférenciers s'avèrent souvent discordants, mais ils sont animés du même souci d'articuler le rapport à l'islam et l'action sociale, et promeuvent l'identité religieuse en facteur d' "intégration" ». (Sèze, 2015, p. 49).

Ce rôle de « nouveaux travailleurs sociaux » s'affirme d'autant plus dans le contexte de l'engouement récent de jeunes musulmans pour le « jihadisme », auquel font alors face des discours « intégrateurs » qui visent à influencer positivement le public (Sèze, 2015, p. 50). Toutefois, au-delà de cet aspect discursif ou éducatif, l'action sociale au nom de l'islam se déploie avant tout dans des activités concrètes, indépendamment de l'influence de ces prédicateurs. Si au début des années 2000, l'engagement musulman en France et en Grande-Bretagne restait globalement limité à des centres islamiques, le développement d'associations musulmanes autonomes quelques années plus tard en France (Brodard, 2011 ; Barylo, 2016) mais aussi en Grande-Bretagne (Warden, 2013 ; Barylo, 2016 ; Hamid, 2016) marque une nouvelle ère dans l'action sociale musulmane en Europe, qui semble de plus en plus souvent le fruit de structures indépendantes en rupture avec la tutelle des organisations religieuses dominantes et des tendances idéologiques transnationales qui les sous-tendent. Ce changement pourrait éventuellement témoigner du développement d'un islam autochtone qui se détacherait progressivement des influences étrangères.

### **2.3. Quand l'action publique rencontre l'action communautaire musulmane**

En prenant forme dans le contexte sociopolitique de pays européens occidentaux, l'action sociale musulmane se confronte nécessairement à la rencontre des institutions publiques. Perçue comme exogène, souvent suspectée, elle se positionne dans des rapports particuliers vis-à-vis de l'action publique, qui peuvent aller de l'évitement à la concurrence en passant par la coopération. Mais avant d'aborder cette rencontre de l'action sociale musulmane et de l'action publique, il est utile de considérer en amont le traitement de l'islam et des musulmans dans les espaces médiatiques et politiques, et d'apprécier dans quelle mesure l'islam et les musulmans ont pu faire l'objet de catégorisations problématiques au cours de ces dernières années. Cet axe implique en outre une réflexion sur le développement d'un lien particulier entre la sous-culture urbaine et populaire dans certains pays et l'islam. Finalement, les interactions entre le travail social institutionnel et l'action sociale musulmane seront explorées, notamment au niveau de leurs rapports oscillant entre la concurrence, la coopération et la complémentarité.

### **2.3.1. La construction de l'islam et des musulmans comme « problèmes publics »**

La construction des musulmans comme catégorie sociale puis comme un « problème public » (Beaugé & Hajjat, 2014) dans les discours médiatiques et politiques varie selon les pays malgré nombre d'éléments transversaux en Europe occidentale. Elle s'agence autour de deux visions, parfois ambivalentes et contradictoires. Dans la première, les musulmans sont perçus comme une catégorie vulnérable, ce qui en fait des bénéficiaires prioritaires de l'attention publique. Cette vision s'alimente notamment de la surreprésentation des musulmans dans les espaces d'exclusion<sup>47</sup>. Dans la seconde, les musulmans sont considérés comme une population potentiellement dangereuse et l'islam comme un problème. Cette vision, qui aborde les musulmans et l'islam sous l'angle sécuritaire, peut être perçue dans certains cas comme le corollaire de la première. De fait, ces deux perceptions s'alimentent et justifient l'attention et l'action publiques. Le contexte de l'islam dans les banlieues françaises illustre particulièrement cette perception populaire d'un islam problématique, abondamment alimentées par des discours médiatiques et politiques.

#### ***Présence musulmane dans les milieux défavorisés et ségrégués***

Pour comprendre ce paradoxe dans l'approche des communautés musulmanes présentées successivement comme des populations vulnérables et des « classes dangereuses », il convient de considérer le développement d'une identité communautaire revendiquant l'islam comme facteur de différenciation dans les zones urbaines paupérisées de certains pays. Au sujet du lien étroit entre une partie de la jeunesse de quartiers populaires et l'islam, la littérature académique française a souvent traité conjointement les thématiques relatives aux communautés musulmanes et celles qui touchent les problématiques des quartiers populaires en proie à une ségrégation<sup>48</sup> d'abord sociale puis ethnique (Wacquant, 2007 ; Lapeyronnie, 2008 ; Kepel & Arslan, 2012). Selon Jonathan Laurence et Justin Vaïsse (2006), l'étude de la population musulmane en France implique la connaissance des quartiers défavorisés de banlieue, souvent constitués de grands ensembles de logements sociaux, qui abritent de fait une part considérable de la population musulmane du pays. Cet environnement socio-spatial est ainsi à prendre en considération pour comprendre le développement et l'évolution de la présence musulmane en France, notamment dans la genèse du lien entre leur sous-culture urbaine et l'islam. Ce lien ne va pourtant pas de soi, malgré la confession musulmane héritée par un nombre considérable des

---

<sup>47</sup> En Grande-Bretagne, les musulmans sont surreprésentés dans le milieu carcéral (Beckford, Joly & Khosrokhavar, 2005, pp. 97-98). En France, cette surreprésentation des musulmans en prison est encore bien plus importante malgré de fortes variations selon les régions (Khosrokhavar, 2016 ; Micheron, 2020).

<sup>48</sup> Au sujet de la ségrégation des quartiers défavorisés en France, l'article de Michel Kokoreff (2009) constitue une ressource appréciable.

habitants de leurs parents migrants. En effet, la Marche des Beurs rassemblait en 1983 les jeunes d'origine maghrébine autour de la référence ethnique et surtout de revendications d'ordre social, l'islam n'étant alors guère mobilisé comme une référence (Césari, 1998b). Ce n'est qu'à travers le militantisme associatif musulman ultérieur, principalement mené par le Tabligh et les Frères musulmans (2.1), qu'une identité musulmane visible et revendiquée a pu être développée et consolidée au sein d'une partie de la jeunesse de ces quartiers populaires de banlieues autour de la référence à un islam global et transnational. Dès lors s'est affirmé un lien entre l'islam et la jeunesse musulmane de France dans le contexte socio-spatial des quartiers populaires d'habitat HLM, souvent des grands ensembles aux périphéries des villes mais pas exclusivement<sup>49</sup>, officiellement répertoriés sous le nom de « zones urbaines sensibles » (ZUS) dès 1996 (Pan Ké Shon, 2007). Ces zones cumulent depuis plusieurs décennies des problèmes sociaux et sont sous le feu des discours médiatiques et politiques au moins depuis les années 1980. Plus récemment, elles sont associées à l'islam en raison de leur pourcentage important de descendants d'immigrés originaires des anciennes colonies françaises de confession musulmane. Dans ce contexte socio-spatial, Farhad Khosrokhavar pointe la différence entre l'islam des migrants et la religiosité de leurs descendants nés en France. Pour ces derniers, il parle de religiosité « néo-communautaire », relayée non pas par la famille ou la tradition mais par de nouvelles formes de socialisations proposées par des structures musulmanes, à l'instar du réseau de l'UOIF et l'association Foi et Pratique du Tabligh (Khosrokhavar, 1998). Des années plus tard, dans la période succédant aux attentats terroristes qui ont fortement touché la France en 2015, Fabien Truong réalise une enquête ethnographique dans une cité de la banlieue parisienne (Truong, 2018b). La sous-culture des jeunes de banlieue (voir Lepoutre, 1997), les parcours dans la déviance et la délinquance, l'islam et la radicalisation religieuse y sont abordés conjointement. L'auteur explique la popularité de l'islam auprès des jeunes en ces termes :

« Quand nombre d'institutions ont failli, l'islam a su, d'une certaine manière, panser cette coupure. La religion a remplacé le vide, créé du lien, du liant, de l'estime, en célébrant d'une éthique universelle et en promettant le salut individuel. L'entrée dans l'islam est devenue un acte d'officialisation, soutenu par une offre symbolique relativement bien implantée. Elle permet de s'affirmer, de se révéler, de tenir. Elle est souvent excessive et vindicative, poussée par l'élan reconfortant d'une volte-face qui en dit long sur la profondeur de cette coupure. Avec le temps, la conversion religieuse se mue en reconversion. L'islam s'imbrique dans un passé qui

---

<sup>49</sup> En effet, certains quartiers défavorisés et habités par une forte population musulmane sont situés au cœur des villes et se composent de vieux immeubles vétustes, dont l'architecture diffère grandement des cités HLM de banlieue. On peut citer les exemples du quartier de la Goutte d'Or à Paris ou de Belsunce à Marseille.

devient acceptable. Il oblige à assumer une partie de ses fautes morales et anoblit le quotidien. »  
(Truong, 2018b, pp. 205-206)

Si l'étude de Fabien Truong n'aborde pas la thématique de l'action sociale de collectifs musulmans, il donne cependant un éclairage intéressant sur la construction du rapport à l'islam de jeunes de quartiers populaires descendants d'immigrés en explorant le lien entre la sous-culture urbaine et l'islam, comme l'illustre ce passage :

« L'imaginaire du label *muslim* offre au combat du chacun-pour-soi de classe un idéal de communion et d'identification. L'islam donne un nom à une cause collective, éprouvée mais non identifiée. Il est d'autant plus fédérateur qu'il flotte hors de tout contexte. » (Truong, 2018b, p. 117)

Finalement, il apparaît que le lien entre islam et sous-culture urbaine de quartiers paupérisés et ségrégués dépasse le contexte de la France pour se retrouver dans d'autres pays. Malgré l'impossibilité de développer ce point, une anecdote peut toutefois être relevée. Dans une postface de l'ouvrage de Philippe Bourgois sur les trafiquants de crack portoricains à New-York, Primo, le protagoniste principal de son étude ethnographique, s'est finalement converti à l'islam, après un long parcours de délinquance, de toxicomanie et d'errance sociale (Bourgois, 2013, p. 387). Ce détail illustre un certain lien développé au cours des dernières décennies entre l'environnement de quartiers ghettoïsés américains et l'islam (Brodard, 2014). D'ailleurs, l'islam est dans le contexte américain tantôt présenté comme un facteur de résilience et de réinsertion, tantôt comme un facteur de risque et de stigmatisation. Par exemple, un reportage diffusé sur la chaîne américaine CNN porte sur la conversion à l'islam de détenus principalement d'origine afro-américaine, en mettant en exergue les effets positifs que cette nouvelle religiosité induit sur leur vie (Ling, 2017). En bref, l'imbrication de l'islam dans l'univers socioculturel propre à la sous-culture urbaine d'espaces ghettoïsés ou ségrégués participe d'une double logique. D'un côté, elle souligne le potentiel de l'islam comme voie de sortie des déviances et de réforme individuelle voire collective quand la conversion concerne un certain nombre. De l'autre, elle est susceptible de renforcer le stigmate en associant l'islam à des milieux criminogènes, ou dans la logique inverse en assignant aux convertis de nouveaux stigmates de par leur adhésion à l'islam (Ling, 2017). À ce sujet, un autre film documentaire américain lié à la controverse du rôle du FBI dans la prévention du terrorisme « jihadiste » met en lumière les suspicions et stigmates dont sont victimes les musulmans, notamment dans les quartiers pauvres à dominante afro-américaine (Davis & Heilbroner, 2014).

Au-delà du facteur du militantisme musulman qui expliquerait les causes d'une affirmation identitaire de jeunes de quartiers populaires sur une base religieuse, la visibilité croissante de



l'islam dans l'espace public (Göle, 2013) pourrait découler d'autres causes. L'assignation identitaire des populations concernées à une appartenance surinvestie à l'islam n'a en effet pas toujours procédé d'une réappropriation des acteurs concernés, mais s'est aussi affirmée à travers des discours médiatiques et politiques. En effet, le traitement public de l'islam s'est souvent juxtaposé à la thématique des « jeunes de banlieue » et de l'intégration, quitte à brouiller les limites entre ces catégories souvent confuses et approximatives. En d'autres termes, la problématique des « banlieues » a été islamisée.

### ***Une catégorisation évolutive : de l'ethnie à la religion***

Dans plusieurs pays d'Europe occidentale, l'appréhension des musulmans comme un groupe à risques se situe à la croisée de deux phénomènes. D'un côté, elle relève d'une extension de la question de l'immigration en provenance des anciennes colonies des pays concernés. De l'autre, elle concerne une attention plus globale portée aux quartiers paupérisés à forte proportion de minorités ethniques et à certaines problématiques sociales qui concernent une partie de leur jeunesse (Sauvadet, 2006). Si les discours exogènes sur ces milieux ciblaient d'abord la condition sociale et l'appartenance ethnique, ils ont plus récemment basculé vers une focalisation sur l'islam, présenté de plus en plus souvent comme le trait distinctif de ces populations. En France, la catégorie des « jeunes de banlieue » s'était pourtant d'abord construite sur la base de l'habitat dans des quartiers particulièrement défavorisés et « sensibles » et donc sur la dimension sociale, avant d'être progressivement ethnicisée à partir des années 1980. Robert Castel relève à ce sujet un glissement de la question sociale à laquelle s'est d'abord substituée la question urbaine liée à des espaces de ségrégations, puis la question de l'appartenance ethnique. Cette dernière renforce encore les discriminations et stigmatisations de personnes souffrant déjà d'un statut social défavorisé et d'une relégation spatiale à des espaces urbains paupérisés. Dans le contexte français, le « jeune de banlieue » de confession musulmane cumule finalement les stigmates sociaux, géographiques et ethniques, auxquels s'ajoute encore l'appartenance (revendiquée ou assignée) à l'islam. En bref, une perception publique de ces quartiers et de leurs populations témoigne d'un passage de la question sociale vers la question spatiale puis ethnique (Castel, 2009, pp. 46-53), auxquelles vient finalement s'imposer la question de l'islam. En Grande-Bretagne, la jeunesse issue de parents migrants en provenance d'anciennes colonies a aussi été « problématisée » et d'abord perçue sous un prisme ethnique, comme l'ont illustré les émeutes de Brixton à Londres dans les années 1980 impliquant des personnes d'origine jamaïcaine, et celles de Bradford en 2001 concernant des descendants d'immigrés du sous-continent indien (Esteves, 2011). Sur ce dernier événement, le quotidien Libération nommait alors son article « Emeutes raciales au nord de l'Angleterre »,

sans faire aucune référence à l'islam ou aux musulmans (Ayad, 2001). Si les jeunes des quartiers populaires descendants d'immigrés maghrébins ou africains subsahariens semblaient également caractérisés par le critère ethnique en France (Boubekeur, 2006, p. 10), Olivier Roy (2005) note pourtant que ces groupes sont de plus en plus catégorisés comme « musulmans » depuis la fin des années 1990 déjà. C'est également ce qu'indiquent des propos issus d'un entretien mené par Abdelmalek Sayad (1999) auprès d'un Français d'origine algérienne qui témoigne déjà dans le contexte de la première guerre du Golfe d'un amalgame entre les descendants d'immigrés maghrébins, les Arabes et l'islam, « à propos duquel on se demande même s'il est compatible avec la nationalité française » (Sayad, 1999, p. 480). Il reste donc difficile de situer dans le temps le passage des catégorisations successivement sociales, ethniques et confessionnelles de ces populations souvent perçues comme des « classes dangereuses ». En outre, le lien entre ces dernières et l'islam est renforcé par le fait qu'en Grande-Bretagne et encore beaucoup plus en France, les musulmans sont surreprésentés dans la population carcérale (Beckford, Joly & Khosrokhavar, 2005).

Parallèlement, dans son ouvrage « L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005 », Thomas Deltombe (2006) met en lumière le traitement médiatique de l'islam et des musulmans en France en pointant les logiques de la stigmatisation des populations musulmanes et la construction progressive d'un « islam imaginaire » par les médias. Suivant un développement chronologique du traitement médiatique de l'actualité en lien avec l'islam, il revient notamment sur l'action de groupes musulmans dans des quartiers défavorisés des Hauts-de-Seine, en présentant le lien alors établi par certains journalistes entre l'action de ces groupes antidrogue et l'intégrisme islamique dans le contexte de la guerre civile en Algérie (Deltombe, 2006, p. 184). La drogue est à cette époque considérée comme le fléau principal des cités et l'islam ne subit pas encore de critiques médiatiques prégnantes comme dans les années 2000. Plus tard, l'islam est en effet devenu un objet central et particulièrement stigmatisé dans les discours médiatiques et politiques. À ce sujet, il n'est cependant pas toujours clair si c'est l'islam en tant que religion qui est un problème en soi ou certaines de ses manifestations et interprétations particulières, comme le relève Erik Neveu :

« Une stigmatisation dont il est malaisé de toujours savoir si elle vise l'islam ou certaines de ses incarnations spécifiques s'est développée en France, et ailleurs, depuis une vingtaine d'années, donnant à la fois lieu à une accumulation de lois (sur le foulard, la burqa), de polémiques (sur la viande halal, les prières dans les rues), et à une activité de critique par voies d'éditoriaux, de reportages, de livre. » (Neveu, 2015, p.113)

D'autre part, le cas des émeutes urbaines de 2005 dans les banlieues françaises est aussi intéressant pour appréhender les évolutions de la catégorisation des groupes de jeunes concernés. Certains médias anglo-saxons parlent alors à tort de « *Muslim riots* » pour qualifier des actions dont les logiques découlent avant tout d'un contexte social, et dont les revendications visent la justice, la reconnaissance et l'égalité dans une perspective citoyenne (Roy, 2005). La catégorisation des groupes d'émeutiers sous l'angle religieux ne faisait peut-être qu'anticiper le traitement médiatique et politique de ces mêmes populations quelques années plus tard dans leur propre pays. Catégorisés par leur appartenance religieuse malgré leur diversité sociale, culturelle et ethnique, les « musulmans » sont progressivement dépeints comme une nouvelle population à risque ou une « classe dangereuse » comme le souligne cet extrait :

« Un recensement sommaire prendrait aussi en compte la manière dont les cartes mentales du social ont pu évoluer d'une vision du monde organisé en classes vers une vision spatialisée (les banlieues), puis ethnicisées et/ou définie par une religion, faisant des "musulmans" des banlieues la nouvelle classe dangereuse » (Neveu, 2015, p. 114)

Toutefois, la composante de cette « classe dangereuse » n'a pas réellement changé. Les termes de « jeunes de banlieue », « beurs », « fils d'immigrés » et « musulmans » ne représentent en fait que l'évolution de la désignation d'une même catégorie de personnes, qui tendent à cumuler une précarité sociale, une ségrégation spatiale par l'habitat dans des zones défavorisées, un stigmatisme ethnique et une appartenance religieuse aujourd'hui particulièrement stigmatisée.

### ***Des musulmans sous les projecteurs : minorité à aider ou risque à contrôler ?***

La constitution de cette « classe dangereuse », naviguant entre des appartenances sociales, ethniques et confessionnelles, soulève ensuite la question de son traitement public et institutionnel. Objets de l'attention publique, les musulmans sont présentés dans les espaces institutionnels, politiques et médiatiques tantôt comme une catégorie à risques à contenir dans une optique sécuritaire, tantôt comme un groupe prioritaire à soutenir dans la prise en compte d'une politique sociale privilégiant les « minorités » les plus défavorisées dans une optique d'intégration. Un propos d'Amel Boubekour illustre le paradoxe qui caractérise l'appréhension politique des populations musulmanes dans le contexte européen :

« Parce que plus touchés par le chômage et l'exclusion sociale que le reste de la population, les musulmans d'Europe se sont souvent vus paradoxalement exclus au titre de leur manque d'intégration aux sociétés européennes. C'est donc à travers le prisme de la crise sociale (grèves, émeutes...) que va se structurer l'attention que les acteurs publics (Etats et médias) porteront aux musulmans. » (Boubekour, 2006, pp. 9-10)

Dans cette logique, le supposé manque d'intégration des musulmans engendre une exclusion de l'espace social, qui motive consécutivement l'attention publique. Dans cette perspective, les musulmans sont fréquemment décrits comme une population vulnérable, surreprésentée dans les espaces d'exclusion comme le milieu carcéral. Cette appréhension des musulmans sous le prisme de leur vulnérabilité sociale légitime la focalisation de projets sociaux sur ces publics. Ce premier point implique que les musulmans soient perçus collectivement comme des bénéficiaires prioritaires de l'action sociale en raison de leurs lacunes supposées, et donc potentiellement priorisés par les politiques publiques dans une perspective d'intégration et de cohésion sociale. D'un autre côté, ces musulmans sont abordés comme une population à risques, potentiellement dangereuse, dans une logique de catégorisation des « classes dangereuses » ciblant tour à tour les pauvres, la jeunesse des quartiers défavorisés, les migrants et leurs descendants. Cette dernière concerne finalement de près les thématiques de l'immigration et de l'intégration des étrangers, ravivées par certaines crises migratoires récentes. Les contours et définitions de ces groupes évoluent avec le temps mais concernent finalement des populations présentant des traits proches ou similaires. Ainsi, les « musulmans non intégrés » dépeints par certains médias français aujourd'hui correspondent aux « jeunes de banlieue » des années précédentes, auxquels viennent éventuellement se greffer les néo-migrants maghrébins.

En outre, l'appréhension des musulmans comme groupe à risques s'est renforcée avec la recrudescence d'attentats perpétrés au nom de l'islam dans différents pays européens durant ces dernières années. Si le phénomène n'est pas nouveau, comme en témoigne la guerre civile d'Algérie de par son impact important en France dans la perception du terrorisme islamiste<sup>50</sup>, il s'est fortement accru au cours de ces dernières années, notamment en raison des départs massifs en Syrie et en Irak de jeunes musulmans d'Europe<sup>51</sup> et les attentats consécutifs en Occident revendiqués par Al-Qaïda et Daech. Ces deux phénomènes parallèles ont fait l'objet d'un nombre croissant d'études académiques. Parmi la profusion intellectuelle des expertises sur la question, on peut distinguer les approches donnant la primauté aux facteurs explicatifs psycho-sociaux et identitaires liés aux enjeux de marginalisation et d'exclusion (Roy, 2016 ; Khosrokhavar, 2016 ; Truong, 2018b) des thèses développées dans la lignée de Gilles Kepel, qui donnent la prépondérance aux explications de nature idéologique et qui accordent plus d'attention sur les dimensions religieuses (Micheron, 2020). Dans tous les cas, cette thématique du « jihadisme » ou de la « radicalisation » s'est imposée en quelques années comme un enjeu

---

<sup>50</sup> Voir notamment l'ouvrage « Françalgérie : crimes et mensonges d'Etats » de Lounis Aggoun et Jean-Baptiste Rivoire (2005).

<sup>51</sup> On relève une forte augmentation de cas de « voyageurs du djihad » en provenance de la Suisse entre 2013 et 2017, essentiellement à destination de la Syrie et de l'Irak (Bielmann, 2017, p. 5).

public et un problème de société majeur. Au-delà de la question du « jihadisme », la problématisation publique de l'islam est renforcée par des thèses soutenant des stratégies d'islamisation de la société, qui seraient portées par des organisations musulmanes par le biais de différents outils, dont l'action sociale, pour imposer leurs normes dans l'espace public et « islamiser » à terme la société<sup>52</sup>. Limam dresse une description de certains énoncés implicites relatifs à l'islam et aux musulmans, influençant les milieux institutionnels jusque dans la profession du travail social :

« La présence d'un islam visible, de quartiers homogènes ethniquement, serait le signe d'un islam conquérant, donc d'un islam politisé et en quête de pouvoir. Il y aurait ainsi dans ces quartiers des leaders aux référentiels religieux qui seraient dans une logique de prise de pouvoir après avoir instauré un contrôle social. Ici la religion musulmane (dans ses versions plus ou moins orthodoxes, plus ou moins libérales) est confondue avec une approche politique du référentiel musulman, là aussi plus ou moins orthodoxe ou plus ou moins libéral dans ses discours et ses pratiques. » (Limam, 2018, p. 90)

Toujours en France, cette idée d'un « islam conquérant » est soutenue par certains travaux académiques. L'ouvrage dirigé par Bernard Rougier (2020c), intitulé « Les territoires conquis de l'islamisme », promeut cette thèse d'expansion de l'islamisme dans les quartiers populaires. Finalement, la représentation des musulmans dans ce genre de discours populaires, médiatiques et politiques tend à normaliser l'idée d'un islam comme « problème public » et à développer une certaine islamophobie (Deltombe, 2006 ; Hajjat, 2013). La perception de l'islam en Europe occidentale relève de logiques transnationales qui dépassent les cas nationaux particuliers, en soutenant notamment l'idée d'une incompatibilité de l'islam avec les démocraties occidentales, ce qui conduit à des injonctions d'intégration ou d'assimilation adressées aux musulmans, alors exhortés à adhérer aux normes socioculturelles majoritaires.

### **2.3.2. Travail social institutionnel et militantisme musulman : coopération ou rivalité ?**

Dans ce contexte, le militantisme musulman et l'action sociale dispensée par des organisations musulmanes apparaissent aisément comme des pratiques suspectes et problématiques. Cependant, dans une autre perspective, des autorités cherchent des partenariats avec des organisations musulmanes considérées fiables et capables de contribuer aux intérêts et aux

---

<sup>52</sup> Cette idée est régulièrement diffusée par des journalistes. Par exemple, un article publié en début 2020 par un magazine français s'intitule « La marche tranquille de l'islamisme » (consulté le 26.01.2020 sur [https://www.parismatch.com/Actu/Societe/La-marche-tranquille-de-l-islamisme-1669436?fbclid=IwAR1IHVyncUzDvHkSIFnOPDc8tVQLfOWr\\_jN4mF3wy\\_b6DLnO7qNM3oS9s0c](https://www.parismatch.com/Actu/Societe/La-marche-tranquille-de-l-islamisme-1669436?fbclid=IwAR1IHVyncUzDvHkSIFnOPDc8tVQLfOWr_jN4mF3wy_b6DLnO7qNM3oS9s0c)). À la même époque, un article publié en Suisse s'intitule « Des quartiers « islamistes » aux portes de la Suisse » (consulté le 26.01.2020 sur <https://www.20min.ch/ro/news/geneve/story/Des-quartiers--islamistes--aux-portes-de-la-Suisse-24044304>).

objectifs de l'Etat, que ce soit dans une perspective sécuritaire en participant à la prévention de l'extrémisme violent ou dans une perspective d'intégration en complétant l'offre d'action sociale publique auprès de certains groupes cibles. Les relations entre les institutions publiques et les organisations musulmanes peuvent donc aussi bien être traversées par des logiques de coopération que de rivalité ou de concurrence. Cette section aborde ces rapports entre l'action publique et l'engagement militant musulman, et plus particulièrement entre le travail social institutionnel et les associations musulmanes engagées dans l'action sociale, en évoquant tant les rapprochements et les partenariats que les rapports de compétition et d'opposition.

### ***Logiques de spécialisation et de complémentarité***

Aux Etats-Unis, l'action sociale de groupes religieux est facilement acceptée, et même souvent encouragée. Les *faith-based organisations (FBOs)* américaines ont d'ailleurs bénéficié de mesures favorables dans le cadre de la présidence de Bush Junior. Pour différents chercheurs, cela découle d'une logique politique néolibérale, dans laquelle le retrait de l'Etat de l'action sociale impliquerait une recrudescence évidente des acteurs alternatifs et privés, et donc des organisations religieuses (Haenni, 2005 ; Soulet, 2014). Dans cette perspective, l'action sociale portée par des organisations religieuses s'appréhende comme une complémentarité nécessaire à l'action publique des institutions étatiques. En Afrique du Sud, pays dans lequel l'islam est fortement structuré malgré un faible pourcentage de musulmans, Sadouni souligne que « les activités de l'Etat et des ONG islamiques dans leur lutte contre la pauvreté et dans l'aide au développement se complètent plus qu'elles ne s'opposent » (Sadouni, 2009, p. 162). Cependant, la place de l'action sociale religieuse est plus discutée et problématique dans le contexte de pays européens francophones (Vincent, 1997b). Gilles Kepel souligne pourtant que les organisations proches des Frères musulmans en France tendent à « collaborer aux institutions et au tissu associatif régulièrement constitué » (Kepel, 2004, p. 309). Amel Boubekour (2007), dans son papier sur les organisations engagées dans l'islam militant, arrive à la même conclusion en soulignant la tendance des divers mouvements islamiques à chercher des partenariats avec l'Etat et les associations de la société civile, à l'exception des salafistes et du Tabligh. Plus tard, William Barylo identifie également des partenariats entre des associations musulmanes et d'autres structures autour de projets communs, sans qu'il n'y ait de référence à la religion (Barylo, 2016, p. 100). Dans ce cadre, le partenariat découle d'un partage d'objectifs pragmatiques dans une optique sociale ou caritative.

Dans la France des années 1990, Thomas Deltombe relève le fait qu'un journaliste évoque dans un reportage l'islam comme une « alternative à la délinquance et à la drogue » dans le contexte des quartiers populaires de banlieue (Deltombe, 2006, p. 185), propos devenus difficilement

imaginables dans le contexte médiatique français actuel. Nombre d'associations, souvent identifiées comme musulmanes, se sont en effet développées et engagées contre la délinquance, la drogue et l'échec scolaire :

« Car dans les mois suivants la guerre du Golfe, fleurit à Nanterre un étrange maillage d'associations – "Les jeunes de la Zilina", "Jeunesse actuelle", "Concret", "Impacts" ... - qui se mettent à chasser les dealers en même temps qu'elles exigent des subventions à la mairie communiste. Aussi obscures (elles affirment vouloir lutter "contre la délinquance" et l'"échec scolaire") que similaires (les responsables des unes sont souvent les frères ou les cousins des autres), ces associations semblent utiliser des méthodes de plus en plus violentes. » (Deltombe, 2006, p.185)

À cette époque, l'auteur voit déjà une certaine ambiguïté entre un traitement favorable de l'islam par certains journalistes et autorités locales, qui reconnaîtraient la plus-value de l'activisme sociale musulman dans la lutte contre la drogue dans les quartiers populaires, et une suspicion à l'encontre de ces mêmes groupes en raison de liens supposés avec des mouvements terroristes islamistes, qui fait alors écho au contexte la guerre civile en Algérie (Deltombe, 2006, p. 184). De son côté, Jocelyne Césari met en avant l'approche alternative de l'engagement sur une base musulmane, susceptible de prendre une posture plus subversive que complémentaire :

« L'islam apparaît également comme un vecteur de protestation contre une condition subie et confère alors des méthodes alternatives dans l'action sociale voire politique. » (Césari, 1998a, p. 130)

C'est dans cette perspective que peuvent se comprendre les rapports de concurrence et de rivalité relevés entre l'Etat et les collectifs musulmans engagés dans l'espace public.

### ***Concurrence et rivalité entre le travail social étatique et l'action sociale communautaire***

En France, il est institutionnellement admis que le travail social vise la transmission des « valeurs républicaines », dans lesquelles la laïcité a une place prépondérante. Or dans le discours dominant, ces « valeurs républicaines » seraient menacées par l'expansion des dérives radicales, implicitement liées à l'islam (Limam, 2016, p. 45). Dans une telle définition normative du travail social, on comprend que l'action sociale de groupes religieux véhiculant des normes ou des systèmes de valeurs concurrents soit perçue négativement, et donc plus souvent appréhendée dans une perspective de concurrence que de complémentarité. Dans ce cadre, des études sociologiques empiriques s'intéressent aux liens entre les associations musulmanes et la jeunesse de confession musulmane résidente dans ces zones urbaines défavorisées. Dounia Bouzar (2001) y relève le succès des prédicateurs musulmans auprès des

jeunes, sanctionné par une capacité à la prévention et la résolution de problèmes sociaux qui concurrence fortement l'investissement des travailleurs sociaux étatiques, dont la légitimité est souvent contestée sur ces territoires. Plus tard, Daniel Verba et Faïza Guélamine (2017) parleront de concurrence « déloyale » pour qualifier l'essor d'acteurs sociaux musulmans dans des zones urbaines où le travail social institutionnel subit un certain discrédit. Dans le même ordre d'idée, Nathalie Kakpo (2007) observe des phénomènes similaires à travers l'essor d'une nouvelle association dans un quartier populaire de la ville frontalière d'Annemasse à la fin des années 1990, période à laquelle la délinquance et des nuisances diverses captent l'attention des habitants et des autorités locales. Des contacts s'établissent alors entre la municipalité et l'association fondée par des jeunes musulmans du quartier en vue de répondre à ces problèmes locaux. Cette dernière associe l'engagement citoyen à une vision religieuse inspirée par Tariq Ramadan, sur un fond de préoccupation pour les problèmes sociaux du quartier. Si les motivations à l'action sociale sont d'ordre religieux pour certains jeunes de l'association, qui affirment vouloir exprimer leur foi par l'investissement social et citoyen, la question de l'identité religieuse de la structure et son affichage posent problème et suscitent des désaccords parmi les protagonistes. Si l'un des membres « souhaite déclarer publiquement que la croyance religieuse est à l'origine [de l'association] », un autre « se prononce pour une structure laïque ». Finalement, le choix d'une structure laïque s'est imposé suite aux considérations liées à l'image renvoyée à la mairie et à la crainte de possibles répercussions négatives induites par une appartenance musulmane trop visible (Kakpo, 2007, pp. 134-135). Cette précaution renvoie en fait directement aux relations ambiguës entre les institutions et les associations musulmanes, comme le souligne l'auteure dans la section intitulée « Les professionnels de la jeunesse en concurrence avec les acteurs religieux ? » :

« Les professionnels de la jeunesse perçoivent les associations religieuses comme des contre-pouvoirs. Leur crainte est double : les collectifs musulmans sont soupçonnés de promouvoir des discours religieux orthodoxes auprès des jeunes, et de mettre en cause le pouvoir des centres sociaux en proposant aux habitants un autre discours sur l'intégration que celui des professionnels de la jeunesse. » (Kakpo, 2007, p. 158)

En se référant aux réponses données par des acteurs musulmans aux problèmes de délinquance, l'auteure ajoute que « des collectifs musulmans disputent aux associations socioculturelles le monopole de l'action sociale dans le quartier » (Kakpo, 2007, p. 159). Ces propos illustrent les rapports de concurrence perçus par les institutions à l'encontre des associations musulmanes, susceptibles d'influencer la jeunesse dans une direction divergente de l'intérêt politique. Dans le contexte sécuritaire tendu du début des années 2000, la demande d'un responsable d'une



association musulmane pour le prêt d'un local par la mairie essuiera ainsi un refus en raison du caractère religieux du collectif et de la peur de l'influence de ces acteurs auprès des jeunes (Kakpo, 2007, p. 160). Des voies officielles révèlent à ce sujet l'objectif concerté d'« éviter la mainmise des collectifs religieux sur la jeunesse du quartier », en se référant plus particulièrement aux musulmans (Kakpo, 2007, p. 161). Pour ce faire, des stratégies sont spécialement conçues pour concurrencer l'offre des collectifs musulmans et contrecarrer l'influence de ces dernières auprès des jeunes de confession musulmane (Kakpo, 2007, pp. 160-161). Par ailleurs, les autorités et responsables d'institutions sociales dépendant de l'Etat manifestent des réticences à collaborer avec des associations musulmanes en raison de leur prosélytisme présumé. Dans la ville française et frontalière d'Annemasse, l'ancien maire cité par Nathalie Kakpo fait ici part de ses doutes sur les intentions réelles des fondateurs d'une association musulmane locale :

« "Il y a parmi eux des gens d'Eglise qui veulent établir, élargir leur religion, qui veulent la faire pratiquer à un plus grand nombre de gens, ramener vers eux des anciens musulmans qui ont cessé de pratiquer. Il y a du prosélytisme, oui. Et je pense que le prosélytisme ne peut... Je le réprouve déjà en tant que tel, parce que je crois qu'il faut laisser les gens libres de leur pensée, mais je le réprouve d'autant plus si pour l'exercer, il s'appuie sur des organismes privés au prétexte de faire du social ou je ne sais quoi. On ne peut pas dire qu'on va s'occuper de la misère des enfants et en profiter pour leur faire faire leur prière." » (Kakpo, 2007, p. 164)

L'association musulmane en question est ici soupçonnée de prosélytisme mais aussi d'une « confusion entre action caritative et militantisme religieux », sans qu'il n'y ait vraiment de preuves pour appuyer de telles positions. Ces dernières illustrent une méfiance plus ou moins diffuse dans les institutions publiques à l'égard de l'islam et d'associations bâties sur un registre identitaire musulman, souvent perçues comme porteuses de logiques d'action prosélytes voire d'objectifs d'islamisation de la société. Ces perceptions compliquent et limitent les relations entre les acteurs étatiques et religieux. Elles dénotent des visions reléguant l'islam à un corps étranger et illégitime en France, comme l'illustrent des propos du maire qui « peine à envisager la religion musulmane comme une réalité hexagonale » et qui considère l'« islam dynamique » comme une « menace pour l'identité culturelle française » (Kakpo, 2007, p. 163). En toile de fond, c'est le spectre de l'islamisme qui vient influencer les modes de relation entre les institutions républicaines et les organisations musulmanes (voir notamment Rougier, 2020c ; Micheron, 2020). Dans d'autres cas, la coopération entre les institutions étatiques et les associations musulmanes peut également être ternie non pas par des principes politiques

particuliers, mais par l'absence de fédération de ces dernières qui implique la difficulté pour les autorités publiques d'identifier des porte-paroles (Kakpo, 2007, p.162).

### **2.3.3. Des associations musulmanes qui réussissent là où l'Etat est discrédité ?**

William Barylo (2016) relève que les acteurs des associations musulmanes qu'il a suivis en France dénoncent fréquemment les lacunes de l'action publique qui ne parvient pas à fournir une aide suffisante aux personnes précaires. Ils expriment aussi un manque de confiance vis-à-vis de l'Etat en déplorant sa passivité dans la lutte contre certains problèmes sociaux (Barylo, 2016, p. 57). C'est notamment cette insuffisance de l'action étatique qui motive et légitime l'engagement des associations musulmanes dans l'action sociale (Barylo, 2016, p. 70). Au-delà de la concurrence entre l'Etat et les acteurs religieux, certaines recherches présentent des cas où le succès apparent d'organisations musulmanes dans la lutte contre des problèmes sociaux contraste avec l'impuissance supposée de l'Etat. Par exemple, l'article de Leyla Arslan et Eric Marlière (2014) met en évidence les effets sociaux de l'investissement religieux d'organisations musulmanes à Clichy-sous-Bois à diverses époques, à l'instar du Tabligh dont le succès contraste avec l'échec visible des pouvoirs publics face à la drogue et à la délinquance dans les années 1990. Les auteurs relèvent des dynamiques convergentes avec l'analyse antérieure de Dounia Bouzar (2001) sur le rôle social des prédicateurs musulmans dans les quartiers sensibles, notamment dans le contexte de violences et d'émeutes urbaines. En région parisienne, l'essor d'associations musulmanes engagées dans l'action sociale dans les quartiers populaires fait état de cette même déficience de légitimité des institutions étatiques au sein de certains milieux urbains paupérisés, ce qui profite aux collectifs musulmans qui disposent à la fois de connivences identitaires avec les groupes ciblés et d'autorité symbolique à travers l'affiliation religieuse qu'ils revendiquent (Brodard, 2011). En France, la « défaite » des services publics se heurte d'autant plus difficilement à la réception positive de l'engagement d'organisations musulmanes dans la société, que les valeurs de ces dernières mettent supposément en péril les principes républicains de la laïcité et de la réclusion de la religion à l'espace privé (Verba & Guélamine, 2017). Des propos des personnes enquêtées lors d'une étude sur une association musulmane relèvent par exemple « l'aide que leur a apportée l'islam pour sortir de la délinquance, de la marginalité ou de l'échec scolaire » (De Lavergne, 2003, p. 37). Dans ce cadre, au-delà du rôle d'organisations musulmanes particulières, c'est l'islam en tant que religion qui est présenté comme la cause d'un changement individuel et collectif positif, remettant en question les discours républicains qui ont voulu reléguer la religion à l'espace privé, et donc hors du champ de l'action sociale. Il reste à étudier si cette concurrence entre des associations musulmanes et des institutions publiques, ici mise en évidence dans le contexte de

la France, se retrouve sous des formes comparables dans d'autres pays européens occidentaux et, le cas échéant, à quelle ampleur.

Toutefois, l'épisode des émeutes dans les banlieues françaises de l'automne 2005 tend à relativiser les thèses soutenant une mainmise des associations musulmanes sur la jeunesse des cités (Bouzar, 2001) en renvoyant au constat d'un pouvoir bien limité, voire parfois inexistant, des associations musulmanes et des prédicateurs religieux sur cette partie de la jeunesse des quartiers populaires impliquée dans les violences urbaines. En même temps, ces faits apparaissent comme la révolte d'une jeunesse qui se reconnaît une identité commune avant tout fondée sur l'appartenance au même type de quartiers, et qui partage une expérience sociale singulière caractérisée par des logiques d'exclusion et de discriminations en raison d'origines ethniques partagées. Dans ce contexte, les revendications d'ordre religieux et même les identifications publiques en tant que musulman restent largement absentes, malgré la tendance d'une partie des médias américains et européens à « islamiser » ces révoltes de par la mise en évidence de l'appartenance confessionnelle des émeutiers, et en faisant « de l'islam la grille de lecture de tout événement » (Roy, 2005). À la suite de ces émeutes, Olivier Roy lance alors un message fort relativisant les positions des auteurs préalablement cités :

« Il n'y a pas, dans ces quartiers, de leaders communautaires. Les imams n'ont guère d'autorité au-delà de leurs petites mosquées. Le multiculturalisme n'est donc pas un enjeu, tout simplement parce que ces quartiers n'expriment pas une culture arabo-musulmane, mais une sous-culture urbaine occidentale, celle qu'on appelle la culture des jeunes ou culture de la rue. Le modèle est l'Amérique des jeunes blacks, pas Le Caire ni La Mecque. » (Roy, 2005)

L'auteur plaide alors pour la différenciation de la question des banlieues et de celle de l'islam, qui ne doivent selon lui pas être confondues ni juxtaposées. À la même époque, une étude sur les organisations musulmanes militantes en France relève une large « dépolitisation » des franges musulmanes. Les révoltes urbaines de ces dernières ne s'appuient sur aucune référence à l'islam (International Crisis Group, 2006). Dix ans plus tard, un documentaire télévisé s'intéresse toutefois aux rapports de jeunes d'un quartier défavorisé toulousain à l'islam, dans le contexte qui suit les attentats de 2015 (Chilowicz, 2016). À travers les propos convergents de plusieurs jeunes, l'islam apparaît comme une source de pacification, en étant présenté comme un antidote tant aux violences urbaines qu'à la délinquance et au terrorisme. Ainsi, si les organisations musulmanes et leurs prédicateurs semblent avoir échoué dans la prévention de la violence, d'aucuns reconnaissent à l'islam en tant que religion une fonction salutaire dans ces zones urbaines sensibles. Ici encore, il est question d'une certaine dichotomie entre l'islam en tant qu'entité institutionnelle, représentée par des voix légitimes et des organisations

reconnues, et l'islam en tant que système de croyance, auquel toute personne musulmane peut s'identifier. Par ailleurs, l'étude de Fabien Truong (2018b) aborde conjointement la problématique de la radicalisation religieuse et le contexte socio-spatial des quartiers défavorisés de banlieue. Dans un autre registre, une enquête journalistique sur les déviances de jeunes de quartiers populaires inscrit explicitement les problématiques liées à l'islam dans le contexte socioculturel des banlieues (Quéroutil-Bruneel & Dehoune, 2018). Dans le contexte français, les questions de l'islam et des banlieues restent donc fortement imbriquées. L'étude des relations entre les institutions de l'Etat et les organisations musulmanes dans ces territoires bénéficie des travaux des auteurs susmentionnés. Cependant, ces recherches restent circonscrites au cas particulier des quartiers populaires français, auquel restent fortement imbriquées les questions de l'islam en France. La diversité des contextes urbains et sociaux, mais aussi des modèles politiques et culturels, empêche à priori d'extrapoler les observations soulevées plus haut vers le contexte suisse, même si ces dernières restent précieuses pour nourrir la réflexion sur les problématiques soulevées. Les situations dans lesquelles l'Etat demanderait aux acteurs communautaires et religieux de contribuer à la société et de participer à l'action sociale doivent encore être questionnées. Elles renvoient premièrement à une approche pragmatique du travail social considérant la plus-value potentielle de certaines pratiques communautaires et intra-ethniques, notamment pour atteindre des groupes cibles et traiter de problématiques sociales influencées par des ressorts identitaires, culturels et religieux, à l'instar de certains phénomènes de radicalisation. C'est notamment le champ du travail social qui est tenté de profiter des ressources identitaires, culturelles ou religieuses d'intervenants qui partagent des caractéristiques communes avec leurs groupes cibles (1.2). Plus globalement, à un niveau macrosocial, c'est l'affaïssement progressif de l'action publique qui permet à l'Etat de reléguer ses prérogatives sociales aux acteurs religieux et communautaires (1.3).

### **3. Cadrage de l'étude**

Les données théoriques de ces derniers chapitres permettent de préciser les questions de recherche tout en problématisant les enjeux qu'elles impliquent. À la suite de ce cadrage théorique et conceptuel, il sera possible de déterminer l'étude empirique à réaliser dans le but de dépasser les limites rencontrées par les recherches antérieures. Le cadre théorique et thématique présenté dans ce chapitre veut en effet donner une base pour aborder l'engagement d'organisations musulmanes dans l'action sociale sous un angle nouveau.

#### **3.1. Développement de la problématique**

La notion d'exclusion est d'abord centrale tant dans la littérature traitée que dans les observations initiales des cas empiriques. Dans le cadre de l'action sociale musulmane, ce focus contre l'exclusion donne une place à la question de la « radicalisation » en lien avec l'islam, souvent présentée comme son corollaire. Ensuite, un retour réflexif sur la littérature présentée plus haut précise les axes de recherche et les questionnements à développer, en soulignant les lacunes à explorer et en proposant finalement certaines hypothèses de recherche.

##### **3.1.1. De l'exclusion sociale à la question de la « radicalisation »**

Dans le contexte récent de pays d'Europe occidentale, l'essor des considérations identitaires dans le travail social (chapitre 1) et l'extension du militantisme musulman vers l'action caritative (chapitre 2) renvoient avant tout à des problématiques liées à l'intégration, à l'exclusion et à des questions identitaires (2.1 et 2.2). Par ailleurs, l'action sociale musulmane renvoie à un mode d'engagement à la fois communautaire et confessionnel minoritaire dans des sociétés occidentales, dans lesquelles les musulmans sont souvent associés à la problématique de l'exclusion. Parallèlement, la concentration du débat public sur la radicalisation religieuse liée à l'islam soulève également la question de l'exclusion, parfois présentée comme une cause de l'extrémisme violent. Ainsi, une part prépondérante de la littérature académique en lien direct ou indirect avec l'action sociale musulmane se concentre d'un côté sur les investissements des musulmans orientés vers la prévention ou la lutte contre l'exclusion, et d'un autre côté sur l'exclusion subie par des groupes musulmans tant en raison de caractéristiques sociales que d'un climat d'« islamophobie ». De plus, des observations préliminaires en France, en Grande-Bretagne et en Suisse ont relevé une préoccupation croissante des acteurs musulmans pour la lutte contre l'exclusion sociale, devenue une priorité des structures et projets d'action sociale. Nombre de discours religieux et de pratiques associatives au sein des communautés musulmanes ont manifesté des préoccupations pour cette problématique au sens

large, allant de la précarité à l'isolement des personnes vulnérables en passant par les questions de la délinquance, de la toxicomanie et de l'extrémisme violent. Parallèlement, le traitement médiatique et politique lié aux communautés musulmanes met en évidence d'un côté la marginalisation et l'exclusion dont souffrent certaines populations musulmanes et de l'autre les conflits d'ordre identitaire les concernant, qu'ils soient liés à l'extrémisme religieux en lien avec l'islam ou à l'hostilité envers eux. Pour ces différentes raisons, la problématique de l'exclusion doit être considérée comme un axe prépondérant de l'engagement des associations musulmanes dans l'action sociale.

Il faut relever que la notion d'exclusion reste très large en ce sens qu'elle se réfère à des situations trop diverses pour constituer une notion analytique comme le relève Robert Castel (2009, p. 340) : « elle nomme une foule de situations différentes en gommant la spécificité de chacune ». Cette étude recourt à cette notion en raison de son usage empirique courant et généralisé. La diversité des phénomènes d'exclusion couverts par l'investissement associatif musulman impose en effet cette notion générale à défaut d'avoir des concepts plus précis et restrictifs. On peut toutefois relever que le public généralement visé par les associations musulmanes engagées dans l'action sociale en Europe occidentale s'apparente souvent à la catégorie du Lumpenprolétariat, terminologie d'origine marxiste particulièrement pertinente pour désigner les personnes exclues de l'économie formelle et reléguées à des modes de vie marginaux en dehors des occupations traditionnellement acceptées par la société. Philippe Bourgois précise ici les contours de cette catégorie :

« Le Lumpen, terme mal défini de Marx, permet de désigner les secteurs les plus vulnérables de la société, susceptibles de devenir à la fois victimes et auteurs de violences. [...] Plus précisément, le Lumpen désigne les membres d'une classe sociale quelle qu'elle soit, qui ont été rejetés ou exclus, souvent violemment, du système de production auquel ils appartenaient historiquement. » (Bourgois, 2012, p. 160)

Au sein des populations aidées par les associations musulmanes, les toxicomanes, les ex-détenus, les sans-abris et d'autres groupes marginalisés peuvent ainsi s'apparenter à cette catégorie du Lumpen. En France, en Grande-Bretagne et en Suisse, des associations musulmanes organisent alors des activités qui ciblent spécifiquement ces groupes, à l'instar des maraudes<sup>53</sup>. Cependant, l'exclusion est un processus qui s'entend aujourd'hui communément dans une perspective plus large au-delà de ces groupes marginalisés particulièrement visibles.

---

<sup>53</sup> Si la grande précarité semble bien plus visible et marquée en France et en Grande-Bretagne, la Suisse n'en est pas épargnée. En 2019, il y aurait ainsi 1500 personnes sans-abri entre Genève et Lausanne (Dubuis, 2020). De plus, on y constate fréquemment une augmentation de la précarité et des demandes d'aide alimentaire (Roth, 2015).

Il faut ici ajouter qu'en sus des personnes ouvertement présentées comme « exclues » se trouvent de nombreuses autres menacées par la précarité, dans une situation d'incertitude sur l'avenir et de crainte diffuse d'une déchéance sociale. Aux termes d'exclusion ou de non-intégration (Soulet, 1994) peut alors être préféré celui de vulnérabilité sociale qui renvoie à une potentialité et à un risque (Soulet, 2005). L'intervention sociale de certaines associations ne vise en effet pas uniquement les personnes en situation de grande précarité, mais aussi celles considérées « à risques ». Si cette dernière catégorisation reste floue, elle fait écho à un changement structurel propre au contexte contemporain marqué par l'incertitude et la « vulnérabilité structurelle » (Soulet, 2009b). Marc-Henry Soulet relève à ce sujet que :

« [la] prégnance de l'incertitude couplée au report de responsabilité sur les individus produit structurellement un univers de vulnérabilité pour tous – même si ce n'est pas de façon égale pour tous – dans la mesure où la société n'est plus tant à concevoir comme un univers de contrôle normatif des conduites de ses membres, que comme un contexte d'épreuves et d'évaluations permanentes auxquelles doivent faire face les individus. » (Soulet, 2009b, p. 12).

Dans cette ère de vulnérabilité, le risque d'exclusion concerne donc potentiellement un grand nombre, même si certains groupes sont considérés comme plus exposés que d'autres. Cependant, la concentration sur les thématiques de l'exclusion permet encore de circonscrire l'action sociale abordée dans cette étude à une définition plus ciblée, qui évacue les champs limitrophes de l'action sociale tels que les activités relatives à l'animation socioculturelle ou aux loisirs, qui restent souvent éloignées des logiques d'intervention élaborées pour répondre à l'exclusion<sup>54</sup>.

### ***Radicalisation et islamisme : des termes à clarifier***

Outre l'axe de l'exclusion sociale investie par les associations musulmanes, les domaines dits de la « radicalisation » et de l'« islamisation » s'imposent à l'étude de l'action sociale musulmane pour plusieurs raisons. Leurs définitions sont pourtant particulièrement problématiques et contestées, tout en alimentant des débats médiatiques et politiques sulfureux. Rapidement, une certaine approche considère en bref que la « radicalisation jihadiste » s'inscrit dans un prolongement de l'islamisme (Rougier, 2020c), qui aurait recours entre autres à l'action sociale pour conquérir des espaces et rallier des populations. Dans cette perspective, l'action

---

<sup>54</sup> Le rapport "L'émergence d'acteurs associatifs musulmans dans la sphère publique en Suisse" sous-entend une acceptation plus large de l'action sociale en relevant que des "associations participent à cet élargissement du champ d'action sociale" (Bennani-Chraïbi, Nedjar & Mesgarzadeh, 2010, p. 6) ou encore que « l'objectif est d'offrir un cadre à des activités collectives sociales, culturelles, éducatives, et de divertissement » (Bennani-Chraïbi, Nedjar & Mesgarzadeh, 2010, p. 7). Dans cette lecture de l'engagement associatif musulman, l'action sociale couvre donc un vaste champ qui s'étend bien au-delà de la lutte contre l'exclusion.

sociale musulmane serait un outil destiné à l'« islamisation », soit par le prosélytisme religieux direct, soit en influençant plus subtilement des territoires qui seraient ensuite dominés par les idéologies de ces groupes. Ces thèses établissent un lien direct entre l'action sociale d'organisations musulmanes et des stratégies d'hégémonie idéologique de groupes islamistes. Pourtant, des associations musulmanes proposent des projets censés prévenir la « radicalisation » en lien avec l'islam et affirment combattre l'extrémisme violent affilié aux organisations islamistes. Alors qu'en est-il vraiment ? Avant de confronter ces thèses à l'épreuve du terrain et aux résultats d'une nouvelle étude de cas d'action sociale musulmane, il convient de revenir sur ces débats actuels et sur les définitions controversées des termes susmentionnés.

La thématique de la radicalisation en lien avec l'islam en Europe a d'abord été explorée par des études qui ont établi des liens avec les problématiques de l'exclusion (Khosrokhavar, 2014 et 2016 ; Roy, 2016 ; Truong, 2018b). Pour ces auteurs, au-delà de leurs divergences, l'exclusion sociale et la marginalisation sont des facteurs importants dans l'explication de la « radicalisation » des jeunes musulmans. Dans cette perspective, il fait sens de lier les phénomènes d'extrémisme violent de jeunes musulmans européens adhérant aux idéologies « jihadistes » et les phénomènes d'exclusion, de marginalisation et de déchirement identitaire (Métraux, 2011). En outre, diverses associations musulmanes relèvent que les discriminations subies par les musulmans contribuent à alimenter la radicalisation de certains jeunes, notamment au Royaume-Uni (Khan, 2009) et en Suisse (Banfi & Eser, 2020). Elles s'engagent alors dans la prévention et la lutte contre la radicalisation en proposant divers projets sociaux. Mais tout comme l'exclusion, la radicalisation est une notion-écran<sup>55</sup> qui pose également le problème de sa définition. Farhad Khosrokhavar, se référant à Borum (2012) ainsi qu'à Wilner & Dubouloz (2011) décrit la radicalisation comme « le processus par lequel un individu ou un groupe adopte une forme violente d'action, directement liée à une idéologie extrémiste à contenu politique, social ou religieux qui conteste l'ordre établi sur le plan politique, social ou culturel » (Khosrokhavar, 2014, pp. 7-8). En bref, pour parler de radicalisation, il faut la convergence d'une idéologie et d'une propension à l'action violente. Si l'auteur rappelle que la radicalisation est un « phénomène minoritaire, voire ultra-minoritaire » tant en Europe occidentale que dans les pays musulmans (Khosrokhavar, 2014, p. 10), il apparaît dans les recherches exploratoires que c'est une problématique surinvestie dans les associations musulmanes engagées dans l'action sociale. Dans le contexte occidental européen, Farhad

---

<sup>55</sup> Voir Castel (2009, pp. 280-281).



Khosrokhavar souligne encore que la radicalisation renvoie à la fois à la « désinstitutionalisation » et à l'exclusion :

« Lorsque l'exclusion se double de stigmatisation, le mélange peut devenir explosif. Les groupes doublement malmenés et dépourvus du moyen d'expression politique de leur situation sociale ont tendance soit à s'enfermer dans la passivité et le mutisme, avec accroissement de la délinquance et de la criminalité, soit à exprimer leur révolte par la violence, l'islamisme radical étant l'un de ces modes d'expression. » (Khosrokhavar, 2014, p. 19)

Ce lien fort entre exclusion et radicalisation se retrouve tout au long de l'étude de Fabien Truong dans le contexte particulier des quartiers défavorisés français (2018b). Dans une perspective proche, Jean-Claude Métraux (2018) mobilise le concept de la « double marginalisation » pour montrer comment le tiraillement entre deux univers de sens peut induire des ruptures, dont une expression particulièrement violente peut conduire à des comportements violents ou extrêmes tels les actes terroristes. Ce cadre théorique liant l'exclusion au sens large à des manifestations particulières et contextualisées de radicalisation, jouant notamment sur un registre religieux et identitaire, guidera les réflexions sur l'engagement d'associations musulmanes dans l'action sociale. En opposition à cette position qui explique la « radicalisation » des jeunes musulmans occidentaux par des causes psychologiques, sociales ou identitaires (Roy, 2016), d'autres considèrent les facteurs idéologiques comme les causes prépondérantes de ce phénomène en focalisant leurs recherches sur l'islamisme et les mouvements religieux musulmans (Kepel, 2015 ; Micheron, 2020 ; Rougier, 2020c). Pour ces auteurs, l'islamisme est une matrice idéologique susceptible de mener éventuellement à la radicalisation et au jihadisme. L'islamisme présuppose ici l'« islamisation » comme un effort collectif et organisé dans une vision hégémonique, notamment en Europe. Ces visions rencontrent un écho important dans les discours politiques et médiatiques francophones (voir notamment Ferret et Khosrokhavar, 2020 ; Bonnefoy, 2020). Une troisième voie portée par François Burgat (2016) considère le phénomène islamiste dans la dimension d'une altérité politique en y voyant l'expression d'une revanche identitaire contre l'hégémonie occidentale. Dans son sillage, Bruno Etienne définit l'islamisme ainsi :

« L'"islamisme" est donc l'utilisation politique de l'islam par les acteurs d'une protestation antimoderne perçue comme portant atteinte à leur identité à la fois nationale et religieuse. » (Étienne, 2003)

Si Bernard Rougier (2004) présentait également l'islamisme comme une « idéologie de contestation » face à l'Occident dans une approche historique et générale, il définit l'islamisme dans le contexte français comme :

« le refus assumé de distinguer l’islam comme religion, l’islam comme culture et l’islam comme idéologie, ainsi que par le souci de soumettre l’espace social, voire l’espace politique, à un régime spécifique de règles religieuses promues et interprétées par des groupes spécialisés. » (Rougier, 2020a, p. 19)

Finalement, Bernard Rougier et Hugo Micheron s’entendent pour identifier quatre « formes d’islamisme » d’origine moyen-orientale et transposées à la France : les Frères musulmans, le Tabligh, le salafisme et jihadisme (Rougier, 2020a, p. 19 ; Micheron, 2020, p. 27). Cet entendement de la notion d’islamisme est problématique car elle est greffée à des mouvements musulmans très divers n’ayant que très peu de choses en commun : l’engagement dans l’espace public et donc un militantisme, qui implique le refus d’une distinction entre la religion, la culture et l’idéologie. Cette dernière définition peut en effet s’appliquer à nombre d’autres mouvements musulmans, en posant le problème d’une différenciation entre l’islam et l’islamisme sujette à controverse et difficilement définissable selon des critères rigoureux. Dans la production académique francophone, l’islamisme reste donc souvent défini de manière peu précise, au risque d’y associer des expressions très diverses de l’islam. Cette notion, qui semble de fait trop générale pour être réellement analytique, demeure toutefois couramment mobilisée tant par des chercheurs que par des journalistes et politiciens.

### **3.1.2. Vers un cadre conceptuel**

Le focus de l’action sociale musulmane sur la lutte contre l’exclusion et ses corollaires supposés, la radicalisation et l’extrémisme violent, implique impérativement la prise en compte de ses contextes sociaux, politiques, communautaires et idéologiques. La réflexion théorique basée sur la littérature récente a mis en parallèle deux phénomènes : l’essor des considérations identitaires dans la profession du travail social (chapitre 1), et le développement d’investissements communautaires dans l’action sociale bâtis ou légitimés sur un référentiel islamique (chapitre 2). D’abord, le croisement de ces deux phénomènes interroge les rapports entre cette action sociale communautaire et religieuse et la société dans laquelle elle s’exerce, et par extension les interactions avec les institutions mais aussi les bénéficiaires. À ce niveau, il s’agit de considérer plus largement le contexte politique, social et culturel des sociétés européennes occidentales. Ensuite, le lien entre l’action sociale musulmane et ses ancrages communautaires et religieux supposés implique de prendre en considération le contexte idéologique et théologique lié aux espaces communautaires musulmans.

En introduction, la question de recherche avait été résumée comme suit :

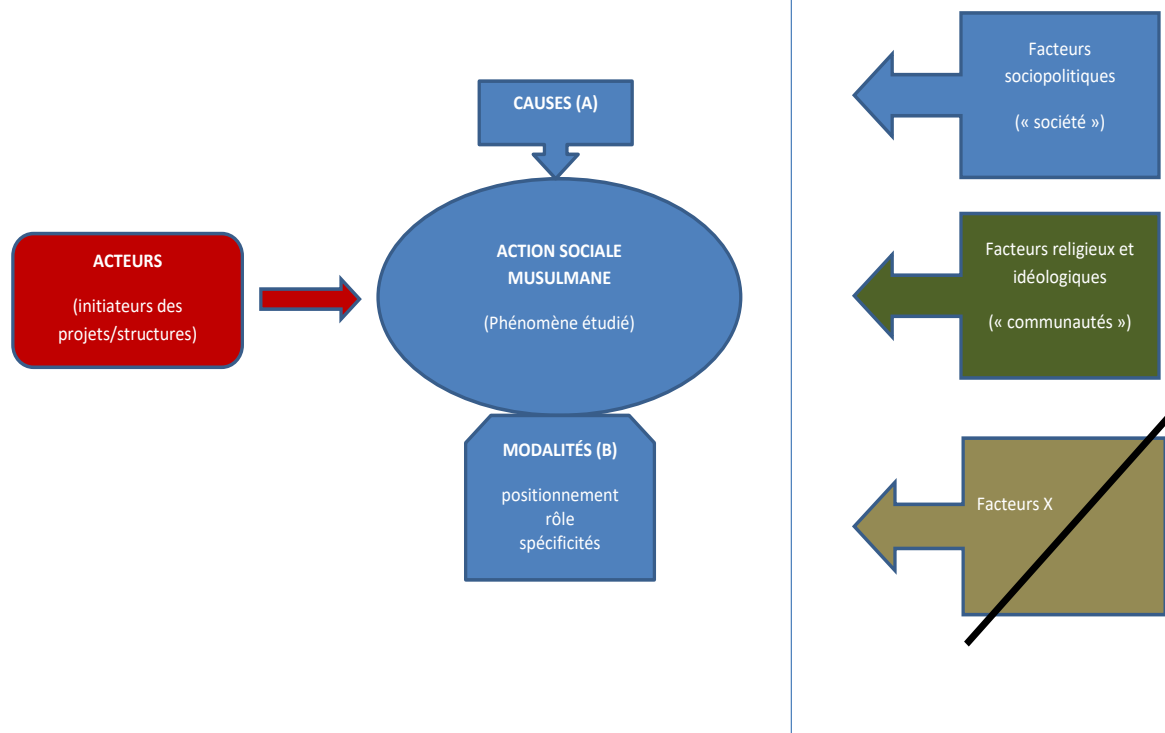
*Pourquoi et comment se définit et se développe l'investissement des associations musulmanes dans l'action sociale dans le contexte de pays européens occidentaux ?*

L'objectif central de cette thèse est d'étudier le phénomène d'action sociale musulmane dans le contexte particulier des sociétés d'Europe occidentale contemporaines. Ces dernières sont à la fois traversées par des logiques de sécularisation et influencées par un héritage historique et culturel chrétien. De plus, l'islam y est encore largement perçu comme une religion minoritaire et importée de l'étranger. Outre la prise en compte de ce contexte particulier, l'étude du phénomène de l'action sociale musulmane implique une précision des angles de recherche. Pour cela, le traitement des questions de recherche requiert quelques orientations conceptuelles.

Combinée à des explorations préliminaires sur des cas d'action sociale musulmane en France, en Suisse et au Royaume-Uni, l'étude transversale de la littérature sur les évolutions du travail social (chapitre 1) et sur l'engagement communautaire de collectifs musulmans dans l'action sociale (chapitre 2) permet de construire un dispositif d'interrogation qui se concentre sur l'action sociale musulmane comme phénomène central en explorant plus spécifiquement ses causes (A) et ses modalités (B). À la lumière de ces données, la thèse soutient l'hypothèse générale que l'action sociale musulmane, dans ses causes et ses modalités, est influencée parallèlement par deux types de facteurs prépondérants :

- Les facteurs propres au contexte sociopolitique, qui comprennent notamment le cadre étatique, le système d'action publique, les besoins sociaux et les opportunités de partenariats.
- Les facteurs religieux et idéologiques relatifs aux espaces communautaires musulmans.

D'autres facteurs éventuels (X) sont à ce stade ignorés, selon l'usage courant de l'expression « toutes choses étant égales par ailleurs ». Les éléments résumés ci-dessus peuvent être représentés schématiquement comme suit :



Pour étudier les causes et les modalités de l'action sociale musulmane en tenant compte de ces deux types de facteurs, la thèse part de la perspective des acteurs, en soutenant hypothétiquement qu'ils sont les premiers responsables du développement des projets. Des observations préliminaires ont en effet relevé que les investissements dans l'action sociale au nom de l'islam découlent essentiellement de l'engagement autonome d'acteurs, qui sont les initiateurs des projets ou les responsables des structures. Au-delà du rôle apparemment plus restreint des organisations religieuses ou des centres islamiques, toutefois susceptibles d'avoir leur propre fonction dans le développement de l'action sociale, ces acteurs individuels semblent jouer un rôle prépondérant dans le développement concret des investissements d'action sociale musulmane. Cette hypothèse se fonde sur des observations exploratoires d'une dizaine de cas d'associations musulmanes engagées dans l'action sociale en Europe occidentale, dont le point commun est d'avoir été fondées par l'initiative personnelle d'un nombre limité d'acteurs individuels.

En bref, le schéma conceptuel renvoie à l'hypothèse que l'action sociale musulmane découle avant tout du rôle prépondérant d'acteurs qui sont influencés, outre la dimension propre aux logiques d'action individuelles, par des facteurs externes tant d'ordre sociopolitique liés à la

société environnante, que d'ordre religieux et idéologique propres aux tendances communautaires musulmanes. Cette hypothèse de départ peut donc se formuler ainsi :

*La majorité de l'investissement dans l'action sociale au nom de l'islam ne relève pas d'une stratégie mise en œuvre par de grandes organisations transnationales, mais plutôt d'initiatives d'acteurs individuels, qui créent des associations et des projets d'action sociale de manière autonome. Ceci dit, ils agissent dans un cadre particulier, conditionné d'un côté par des facteurs d'ordre sociopolitique, liés au cadre social et étatique local, aux besoins en matière d'action sociale et aux caractéristiques du réseau d'organisations, et de l'autre par des facteurs d'ordre idéologique et religieux, relatifs tant à l'organisation des communautés musulmanes environnantes qu'aux influences idéologiques et normatives disponibles en matière d'islam.*

### **3.1.3. Développement du dispositif d'interrogation et précision des axes de recherche**

L'action sociale musulmane se présente d'emblée comme un engagement de nature communautaire et confessionnelle qui s'exerce dans un espace social pluriel et hétérogène. À partir de ce cadre conceptuel, le premier axe de recherche vise l'étude des causes de cet engagement dans le contexte de l'Europe occidentale, en s'interrogeant sur les origines de l'action sociale musulmane, ses raisons d'être et les facteurs ayant influencé son développement. Le deuxième axe s'intéresse plus spécifiquement aux rôles des mouvements idéologiques dans l'action sociale, en prenant notamment compte des quelques thèses sensibles évoquées plus haut. Ensuite, il sera question de réfléchir sur les modalités de cet engagement, en particulier au niveau de ses spécificités en matière d'intervention sociale, son rôle dans la société et son positionnement vis-à-vis du cadre étatique, des tiers et des bénéficiaires.

#### ***Origines, causes et raisons d'être de l'action sociale musulmane en Europe occidentale***

Si des expressions d'action sociale musulmane se retrouvent aujourd'hui dans diverses sociétés, l'existence et le développement d'engagements caritatifs dans la société au nom de l'islam ne vont pas de soi dans le contexte de pays d'Europe occidentale. Ce contexte se caractérise entre autres par des institutions sécularisées et par une présence musulmane minoritaire et contestée. Le fait que l'islam soit mobilisé par des organisations qui s'engagent dans l'espace public, et plus spécifiquement dans l'action sociale, pose nombre de questionnements sur les relations entre ces dernières, la société et ses institutions. D'abord, il convient de s'intéresser aux origines et aux raisons de l'essor de l'action sociale dans ce contexte.

La revue de la littérature a permis d'identifier trois changements significatifs susceptibles d'expliquer en partie l'essor et le développement de l'action sociale musulmane en Europe. Premièrement, l'engagement d'associations musulmanes dans l'action sociale musulmane s'est

généralement présenté, au cours des dernières décennies, comme un prolongement du militantisme communautaire musulman (chapitre 2). Les exemples soulevés par la littérature témoignent de projets d'action sociale qui ont émané soit d'organisations musulmanes, contrôlant notamment des lieux de culte, soit d'initiatives d'acteurs qui ont été affiliés de près ou de loin à ces organisations, ce qui permet la proposition de l'hypothèse suivante :

*L'engagement des associations musulmanes dans l'action sociale constitue une extension ou un prolongement d'un militantisme communautaire plus global. En fonction du développement des organisations musulmanes, la sphère de l'action sociale est investie.*

Dans cette optique, l'engagement d'associations musulmanes dans l'action sociale en Europe occidentale serait le prolongement d'un engagement dans d'autres sphères au nom de l'islam, à l'instar de l'organisation du culte et de l'éducation religieuse. Cette hypothèse expliquerait pourquoi les projets sociaux d'organisations musulmanes au Royaume-Uni et en France précèdent le développement de projets similaires en Suisse. Deuxièmement, parallèlement à ce nouvel investissement du militantisme musulman dans l'action sociale, les évolutions propres au champ du travail social et plus largement à l'Etat social doivent être prises en compte (Soulet, 2014). La résurgence de l'identitaire dans le travail social et la recrudescence des considérations d'ordre culturel, ethnique et religieux dans la profession ont favorisé la diversification des pratiques de l'intervention sociale et un regain d'intérêt pour les approches interculturelles, intra-ethniques et intra-culturelles (chapitre 1). Ces dernières jouent sur le registre identitaire en recourant à la proximité d'habitus entre le travailleur social et le bénéficiaire. Elles posent donc débat dans des sociétés qui les adoptent tout en promouvant paradoxalement un ordre normatif fondé sur une vision unitaire et universaliste, voire assimilationniste. Cette nouvelle tendance dans l'action sociale contribue-t-elle à favoriser l'essor d'acteurs sociaux alternatifs, et donc des associations musulmanes ? Si certaines recherches semblent permettre de répondre par l'affirmative (Billion, 2008, Boucher, 2012), cette question centrale mérite de plus amples investigations, d'autant plus dans le contexte suisse dans lequel de telles approches ne semblent pas avoir été approfondies. Troisièmement, l'affirmation des logiques néolibérales encourage globalement le développement de l'action sociale privée, dont celle des acteurs religieux. La réflexion sur la « reconfessionnalisation » et la « communautarisation » apparentes du travail social dans certains contextes doit donc prendre en compte les mutations sociopolitiques à un niveau plus macro, liées notamment au développement du néolibéralisme et son corollaire, l'affaiblissement de l'action publique. C'est ce dernier qui semble participer à la multiplication et la légitimité des acteurs alternatifs dans le travail social. Parallèlement à ces facteurs, l'identification publique de l'islam et des musulmans comme des « problèmes publics » à

prendre en charge politiquement et socialement (2.3.1) semble contribuer à l'affirmation des acteurs musulmans dans une action sociale misant sur les particularismes identitaires. Ainsi, l'essor de l'identitaire observé dans le travail social est susceptible de favoriser le développement de l'action sociale musulmane, comme le propose l'hypothèse suivante :

*L'engagement d'associations musulmanes procède de demandes et d'attentes d'institutions publiques et de la société civile, qui exhortent les acteurs musulmans à investir des problématiques particulières liées à l'islam ou aux communautés musulmanes. En plus de ces demandes externes, des logiques de quête de reconnaissance de la part de ces acteurs musulmans incitent leur participation et leur visibilité dans l'espace public.*

Au-delà de ces aspects, un discours maintes fois entendu lors d'entretiens avec des fondateurs d'associations musulmanes engagées dans l'action sociale en France ou au Royaume-Uni justifie plus simplement le développement des actions par les besoins des publics cibles, en accord avec la proposition suivante :

*Les actions musulmanes découlent d'une demande implicite de la part de populations exclues, et sont donc construites sur la base de besoins sociaux non couverts par les autres prestataires de services caritatifs, qu'ils soient publics ou privés.*

Ces hypothèses larges impliquent trois explications causales différentes de l'émergence et du développement de l'action sociale musulmane en Europe occidentale. Susceptibles de se combiner, elles ne sont pas exclusives l'une de l'autre, et devront passer à l'épreuve d'une nouvelle recherche de terrain dans un autre contexte national (3.2.2). En attendant ces données empiriques, il est toutefois déjà possible de développer certains aspects problématiques en vue d'une meilleure précision de l'analyse à venir. D'abord, il s'agit de la discussion d'une hypothèse, largement relayée dans certains discours populaires et médiatiques, parfois même politiques, qui fait écho à la question du militantisme musulman soulevée plus haut et qui considère le phénomène de l'engagement d'associations musulmanes dans l'action sociale comme un outil au service d'objectifs militants visant l'islamisation de la société et la propagation de l'islam.

### ***Rôle des mouvements transnationaux et de l'islamisme dans l'action sociale***

La perception de l'action sociale musulmane comme un prolongement du militantisme musulman interroge ses relations avec les espaces communautaires religieux, ainsi que ses fonctions éventuelles dans des logiques militantes, politiques ou stratégiques. En se concentrant sur les orientations idéologiques de certains mouvements religieux étrangers et transnationaux, une littérature a considéré l'engagement social et humanitaire musulman comme un prétexte et un outil au service d'objectifs liés à des enjeux militants, politiques ou prosélytes (Bellion-

Jourdan, 2006 ; Davis & Robinson, 2012). Transposées en Europe occidentale, ces thèses développées dans des contextes de pays musulmans induisent l'hypothèse que l'action sociale musulmane viserait en fait la mise en œuvre d'agendas stratégiques liés à un projet islamiste. Des recherches ciblées sur des mouvements islamistes (Kepel, 2004; Davis & Robinson, 2012 ; Rougier, 2020a ; Micheron, 2020) convergent dès lors pour soutenir l'existence de logiques et de stratégies transnationales, qui auraient pour but d'étendre leurs influences sur des territoires donnés, y compris en Europe occidentale. Ces mouvements utiliseraient l'action sociale comme un outil au service de leurs projets hégémoniques. On parle alors d'un « maillage du territoire » par des associations caritatives, dont les intentions réelles s'inscriraient dans un militantisme islamiste qui viserait à étendre l'influence de l'islam dans ces quartiers dans une logique de « conquête ». Relevée dans nombre de discours populaires, médiatiques et politiques, une interprétation de ces théories implique que le développement de l'action sociale musulmane est utilisé comme un moyen pour étendre l'influence de ces mouvements et donc pour servir le « projet islamiste ». Dans cette perspective, les mouvements militants musulmans visibles dans l'espace public en Europe auraient en commun de vouloir « soumettre l'espace social » à une certaine interprétation de l'islam (Rougier, 2020a). Pourtant, les groupes ici affiliés à l'islamisme, qui regroupent les Frères musulmans, le Tabligh, le salafisme-wahhabisme et le jihadisme selon Rougier (2020a) et Micheron (2020), divergent fortement dans leurs idéologies, leurs interprétations de l'islam et leurs logiques d'action, et par conséquent dans leur positionnement dans l'espace social et politique. Cette hétérogénéité importante entre ces mouvements questionne fortement la pertinence d'une thèse unique qui rendrait compte d'un projet commun partagé par ces mouvements. De plus, l'idée de « soumettre » un espace à des règles ou d'imposer des normes sociales à des milieux et populations est particulièrement ambiguë, en ce sens qu'elle présuppose un pouvoir et une capacité de coercition, ou du moins une intention en ce sens. Or, hormis dans le cas de certains groupes « jihadistes », cette idée est loin d'être vérifiée. Si le militantisme de ces groupes comprend des logiques prosélytes, aucune donnée empirique ne semble avoir permis jusqu'ici d'affirmer l'existence d'une stratégie concertée en vue de l'islamisation d'un territoire. Par exemple, si le Tabligh a pour objectif de « ramener » les musulmans à une pratique jugée authentique de l'islam et d'inviter d'autres personnes à la religion dans une démarche prosélyte, le mouvement semble dépourvu de tout plan visant la « conquête » d'espaces ou le contrôle de populations. Dans cette perspective, ce que les auteurs nomment « islamisme » pourrait simplement relever du prosélytisme. Cependant, l'ouvrage de Rougier (2020a) sous-entend, dans la continuité de ce qui avait déjà été écrit au sujet des Frères musulmans en France (Kepel, 2004, p. 309), la présence d'une



stratégie pour la conquête des territoires par les « islamistes ». Au-delà des cercles académiques, ces thèses sont alimentées par d'autres productions, dont l'ouvrage des journalistes Chesnot et Malbrunot (2019). Sur la base de données détaillées, ces derniers soutiennent que l'objectif de l'ONG Qatar Charity, par le biais de nombreuses donations destinées à des organisations musulmanes idéologiquement affiliées aux Frères musulmans en Europe, est de « renforcer l'identité islamique et contribuer à répandre et enraciner l'islam politique dans les communautés musulmanes en Europe ». Cet objectif utiliserait comme stratégie « l'édification, autour de mosquées, de "centres de vie" animés, avec salles de classes, bibliothèques, espaces culturels et commerciaux, et parfois même jardins d'enfances, espaces médicaux, voire un espace funéraire » (Chesnot & Malbrunot, 2019, p. 267). Bien qu'il ne soit souvent pas fait mention explicite d'action sociale dans les contextes européens, cette dernière est cependant perçue par des chercheurs et observateurs comme un énième outil de ces stratégies de prosélytisme et d'« islamisation », dans la compréhension d'un islam global qui cherche à couvrir tous les aspects de la vie en société. En listant les techniques utilisées par les groupes islamistes, Bruno Étienne fait ainsi ressortir en premier lieu ce qu'il nomme « islamisation par le bas, travail caritatif dans les quartiers populaires » (Étienne, 2003, p. 51).

Une limite centrale des thèses des auteurs susmentionnés découle de la transposition de stratégies et de logiques d'action idéologiques d'un contexte de pays majoritairement musulmans d'Afrique ou d'Asie au contexte des sociétés européennes occidentales, sans grande précaution analytique (Geisser & Seniguer, 2020). Des thèses développées sur l'islamisme dans des sociétés arabo-musulmanes sont ainsi transposées dans des contextes très différents au nom d'une connivence idéologique transnationale supposée, voire d'un agenda global propre à tout courant « islamiste ». En bref, ces thèses semblent avoir pêché par excès en proposant une comparaison trop rapide et simpliste entre les pratiques opérées par des groupes islamistes dans des pays musulmans et des logiques d'action d'organisations musulmanes implantées dans les sociétés européennes occidentales. Pourtant, d'autres chercheurs avaient précisé que des mouvements tels que les Frères musulmans développaient des orientations idéologiques et des stratégies différentes en fonction des contextes, ce qui se traduit notamment par une posture très distincte et divergente entre ceux vivant dans une société arabo-musulmane et ceux durablement installés en Europe occidentale (Vidino, 2010a). De plus, l'hypothèse stipulant que l'action sociale des associations musulmanes en Europe constituerait un engagement stratégique destiné à un objectif supérieur d'islamisation transposée à l'Europe impliquerait l'existence d'une stratégie mise en œuvre d'en-haut, à la manière d'une structure organisée qui suivrait une planification globale pour mener à bien son projet d'islamisation. Dans cette

optique, les agents de l'action sociale musulmane devraient suivre un plan concerté mis en œuvre à un niveau transnational, ce qui supposerait une organisation globale hiérarchisée. Si cette hypothèse semble peu probable en raison de la réalité sociologique de l'organisation des communautés musulmanes, elle rencontre cependant un certain succès populaire et est fréquemment reprise par des médias et politiciens malgré ses limites argumentaires.

À l'inverse, d'autres études relèvent que les associations musulmanes impliquées dans l'action sociale en Europe sont de plus en plus souvent indépendantes vis-à-vis des organisations musulmanes prépondérantes et des mouvements religieux transnationaux (Barylo, 2016 ; Brodard, 2011). Parallèlement, une individualisation croissante de la religiosité favoriserait l'émergence d'investissements au nom de l'islam plus autonomes et relativement affranchis des autorités religieuses jusqu'alors dominantes dans les communautés musulmanes (Roy, 2001). Finalement, les divergences entre ces perspectives suscitent de nouvelles questions. Dans quelles mesures les structures et les projets d'action sociale musulmane en Europe occidentale sont liés à des organisations religieuses et à des mouvements idéologiques ? Plus largement, quels rapports à l'islam caractérisent l'action sociale musulmane et les structures qui la mettent en œuvre ? L'islam engage-t-il un repère normatif, ou plutôt un référent identitaire ? Ces questions interrogent plus largement le rôle des mouvements religieux transnationaux dans le développement de l'action sociale. Au-delà de la question de l'islamisme et de ses agendas supposés, il convient de se pencher sur les influences potentielles des organisations musulmanes et des mouvements idéologiques sous-jacents dans les structures d'action sociale. À ce niveau, si certaines études ciblent le rôle des organisations proches des Frères musulmans dans le développement de l'action sociale (Kepel, 1987), d'autres soutiennent au contraire l'autonomie de structures musulmanes fortement ancrées dans leurs contextes locaux. Parallèlement, c'est souvent une vision de la citoyenneté des acteurs jugée compatible avec la foi qui semble motiver leur engagement dans la société, et non pas l'adhésion à des objectifs stratégiques supérieurs (Babès, 1997 ; Césari, 1998b ; De Lavergne, 2003). Dans cette optique, le rôle des organisations religieuses et plus largement des autorités musulmanes doit être questionné avec attention. Qu'elles transitent par les voix de leaders communautaires ou par la diffusion d'une pensée religieuse « légitime », en quoi et comment les références normatives et identitaires islamiques influencent-elles le développement de l'action sociale musulmane ? Est-ce que les mouvements transnationaux et leurs organisations musulmanes instrumentalisent l'action sociale musulmane que l'on retrouve actuellement dans des engagements concrets dans différents pays européens, en vue de projets d'islamisation ou d'autres objectifs militants ? Malgré leur indépendance proclamée, les associations investies dans l'action sociale répondent-elles tout de même à des

injonctions d'organisations religieuses, se plaçant au service d'intérêts propres à des mouvements transnationaux ? Ou sont-elles au contraire réellement autonomes ?

En bref, ces différentes questions impliquent l'étude des liens entre les associations locales investies dans l'action sociale, les organisations religieuses et les mouvements idéologiques plus globaux. La littérature sur cet aspect souffre encore d'importantes lacunes, qui semblent surtout découler de l'absence de perspectives interdisciplinaires. D'un côté, des études ancrées dans les sciences politiques sur les logiques organisationnelles ont mis en lumière la diversité des offres d'islam et les positionnements respectifs des mouvements musulmans dans l'engagement militant et politique (2.1). Cependant, ces perspectives macrosociologiques, si elles donnent de précieuses données sur les logiques d'action institutionnelles et les stratégies d'organisations liées à des mouvements militants transnationaux, ne permettent généralement pas de comprendre leurs implications concrètes dans les engagements locaux d'action sociale (2.2). Inversement, des études ethnographiques sur les manifestations sociales effectives des acteurs musulmans sur le terrain omettent de s'intéresser à l'influence des organisations et des mouvements (2.2). Pour preuve, les influences potentielles des courants idéologiques derrière les engagements associatifs ne sont en général guère reconnues ou explicitées dans les contributions sociologiques et ethnographiques<sup>56</sup>. Pour répondre à ces limites, cette thèse propose de combiner une approche empirique ethnographique à une réflexion plus macrosociologique qui incorpore la dimension idéologique des organisations. Parallèlement, il s'agira de considérer davantage les influences des mouvements musulmans dans les manifestations concrètes d'action sociale, et vice versa.

### ***Positionnement et rôle de l'action sociale musulmane en Europe occidentale***

Un autre grand axe de questionnement porte sur les modalités de l'action sociale musulmane, en tant que phénomène récent et relativement peu exploré. Il s'agit ici de s'interroger sur les spécificités des modes d'intervention sociale, mais aussi plus largement sur les caractéristiques de l'engagement social des associations musulmanes, notamment dans leurs méthodes et logiques d'action, leurs rapports aux publics, leurs relations avec les partenaires et autorités, et finalement leurs rôles et positionnements dans la société.

La rencontre entre des institutions publiques et une action sociale musulmane à priori communautaire et confessionnelle au sein de mêmes espaces engage plusieurs questions (2.3). D'abord, la réflexion sur le lien entre l'action communautaire musulmane et la société dans

---

<sup>56</sup> Par exemple, l'étude de Nathalie Kakpo (2007) ne discute pas des influences idéologiques et religieuses dans les engagements associatifs d'acteurs musulmans, quand bien même elle mentionne le nom de prédicateurs et leaders idéologiques. De même, la thèse de William Barylo (2016) ne développe pas cette dimension.

laquelle elle se développe renvoie à la problématique de l'intégration d'un tel investissement dans une société sécularisée, dans laquelle les musulmans restent minoritaires. L'engagement de musulmans dans l'espace public d'une société sécularisée interroge d'emblée sa place et ses rôles, particulièrement dans le contexte occidental francophone. En effet, le pluralisme religieux qui implique des revendications particulières pose des ambiguïtés dans une société influencée par un discours public et politique qui soutiendrait la laïcité et la réclusion de la religion dans l'espace privé. Au-delà de la question musulmane, l'engagement social d'acteurs religieux interroge les intentions et les modalités d'une telle démarche, dans un contexte où l'action caritative chrétienne avait communément renvoyé à des logiques de prosélytisme ou de moralisation (Vincent, 1997a, p. 11). Aujourd'hui, ces structures musulmanes utilisent-elles également l'action sociale dans ces visées prosélytes et moralisatrices ? Conçoivent-elles leur engagement dans une logique d'assistance, ou de solidarité ? En d'autres termes, répondent-elles aux exigences éthiques et professionnelles du travail social ? À partir de leur visibilité dans l'espace public, les organisations musulmanes sont implicitement questionnées sur leur place et leurs rôles dans la société, de surcroît lorsqu'elles s'engagent dans l'action sociale.

Ensuite, au-delà de la problématique de l'identité religieuse, comment une telle action sociale qui joue sur des registres identitaires et communautaires particuliers est-elle perçue et acceptée par la société civile, les institutions publiques et les autorités ? Quels regards lui portent les tiers et les bénéficiaires ? Il s'agit ici de s'interroger sur les modalités de cohabitation entre les structures musulmanes engagées dans l'action sociale, l'Etat et la société civile. Comment l'action sociale musulmane interagit-elle avec l'offre sociale publique et privée ? Si ces questions ne peuvent pas encore être tranchées, les recherches précédentes donnent de bonnes pistes de réflexion. Diverses recherches susmentionnées font état d'une action sociale religieuse complémentaire ou au contraire concurrente de l'Etat en fonction des contextes (2.3). D'un côté, des logiques d'évitement, de concurrence et de compétition ont été mises en évidence par une littérature dans le champ du travail social français, qui relève une certaine tension entre les pratiques musulmanes associatives et le travail social institutionnel (Verba & Guélamine, 2017; Arslan & Marlière, 2014 ; Bouzar, 2001). Pourtant, d'autres recherches évoquent des rapports de coopération et de complémentarité entre des associations musulmanes et des organisations externes (Kakpo, 2007 ; Banfi, 2013b). Enfin, certaines études relèvent une instrumentalisation d'acteurs musulmans collectifs ou individuels par des institutions publiques à des fins de pacification ou de médiation (Billion, 2008 ; Boucher, 2012). Ces différentes pistes devront être analysées à la lumière de l'étude empirique de cette thèse (chapitre 8).

Par ailleurs, c'est plus particulièrement dans le contexte des milieux urbains défavorisés et ségrégués que s'est posée la question du positionnement de l'action sociale musulmane, particulièrement en raison de la présence d'une sous-culture dans laquelle l'islam pourrait représenter un univers de référence alternatif (2.2.3 et 2.3.1). La question des relations entre le travail social institutionnel et l'action sociale musulmane dans une perspective concurrente ou au contraire complémentaire est alors ravivée par ces contextes socioculturels particuliers. La recrudescence du rôle des organisations musulmanes dans l'action sociale implique des tensions avec les acteurs légitimes du travail social institutionnel et des organisations chrétiennes ou laïques de la société civile (Bouzar, 2001). Enfin, le lien entre l'essor des approches intra-culturelles dans le travail social et la participation accrue des acteurs communautaires reste encore peu exploré et nécessite de plus amples investigations.

L'étude du rôle et du positionnement de l'action sociale musulmane dans l'espace public doit aussi se concentrer sur ses caractéristiques et modalités. Cet engagement a-t-il une vocation contributive et complémentaire à l'offre publique, ou promeut-elle plutôt un système alternatif en arborant un rôle politique critique ou subversif ? Vise-t-il à contester la légitimité des normes sociales et des institutions, ou au contraire à promouvoir la participation citoyenne dans une approche contributive ? Une fois de plus, ce questionnement renvoie aux liens supposés entre les associations et les mouvements religieux transnationaux. Si les associations porteuses de projets d'action sociale participent à des mouvements idéologiques, les hypothèses de l'islamisme et de ses stratégies hégémoniques devraient être réexaminées. Si elles sont au contraire autonomes et indépendantes des grandes organisations religieuses, quels sont leurs objectifs à travers la mise en œuvre d'une action sociale ? Comment se positionnent-elles entre les espaces sociétaux et communautaires ? Pour quel type de société militent-elles, le cas échéant ? À partir de là, quelles relations entretiennent-elles avec l'Etat, les institutions et la société civile ? Finalement, ces questions soulèveront une réflexion plus large sur l'influence de l'action sociale musulmane au niveau politique et théologique, notamment dans le cadre de projets d'institutionnalisation et de définition d'un islam « européen ».

Pour traiter ces questions, il convient de confronter les différentes hypothèses susmentionnées à une nouvelle recherche empirique. Afin d'élargir l'enquête à des terrains moins explorés, la présente thèse se propose de se focaliser sur le contexte suisse, dans lequel les relations entre le travail social institutionnel et l'action sociale musulmane restent encore peu étudiées, à l'instar des autres axes de questionnement susmentionnés. Les sections suivantes visent à situer cette nouvelle recherche empirique dans son contexte spatio-temporel, puis à réfléchir sur les enjeux éthiques et méthodologiques d'une telle recherche.

### **3.2. Contexte de la recherche**

Le contexte de la recherche empirique s'articule autour d'une temporalité particulière, globalement située entre 2015 et 2020, dont l'un des traits distinctifs est d'être consécutif aux attentats de 2015 en France qui ont eu un écho important en Suisse romande (3.2.1). Par ailleurs, l'environnement géographique de l'enquête, circonscrite au territoire suisse, renvoie à des aspects spécifiques (3.2.2).

#### **3.2.1. L'islam et les communautés musulmanes sous les projecteurs**

Le sujet de l'action sociale musulmane renvoie d'emblée aux thématiques de l'islam contemporain et des communautés musulmanes. Plus encore, l'objet d'étude de cette thèse interroge inéluctablement la présence de l'islam dans la société et la visibilité des musulmans dans l'espace public, d'autant plus lorsque ces derniers s'engagent au nom de leur foi au cœur même de la cité. Le sujet de cette thèse implique une thématique sensible, surinvestie par l'attention publique, médiatique et politique, et dès lors des terrains de recherche potentiellement « difficiles ».

#### ***L'action sociale musulmane : un thème d'actualité, en pleine expansion***

Durant cette dernière décennie, le phénomène de l'action sociale musulmane s'est développé dans différents pays d'Europe occidentale et a gagné en visibilité. En France et notamment en région parisienne, on assiste à une multiplication des associations musulmanes investies dans l'action sociale. Particulièrement dans le cadre de maraudes sociales, cet engagement communautaire est désormais bien visible quotidiennement dans plusieurs endroits de la capitale. Dans un clip, un rappeur met même en scène de telles maraudes, entreprises sur un fond de références à l'islam (Kamelancien, 2015). Dix ans plus tôt, ce phénomène était pourtant quasiment inexistant. En Grande-Bretagne également, nombre de projets d'action sociale musulmane se sont développés dernièrement. Récemment, des initiatives de mosquées abritant des sans-abris dans la région londonienne ont bénéficié d'une couverture médiatique, donnant ainsi une visibilité plus large à l'engagement social et caritatif de l'action sociale musulmane (Kellaway, 2018 ; Safdar, 2018). Parallèlement, cette nouvelle thématique d'une action caritative ouverte sur la société et légitimée par l'islam fait désormais l'objet de conférences dans les espaces communautaires musulmans. Par ailleurs, la guerre civile en Syrie et l'auto-proclamation d'un « califat » en 2014 par le groupe Daech, et parallèlement les départs de « jihadistes » européens vers ces zones de conflit, ont impliqué le traitement médiatique et politique accru de la problématique de la « radicalisation » des jeunes musulmans (Schneuwly Purdie & Tunger-Zanetti, 2016). En 2015, les attentats de janvier et de novembre en France

accroissent encore l'attention médiatique et politique sur ces questions, qui se répercute dans des institutions sociales en Suisse, désormais préoccupées par ce « nouveau » risque pour la société. L'islam et les musulmans sont alors plus que jamais sous les projecteurs, et les responsables d'organisations musulmanes particulièrement sollicités. Surtout, la thématique de la « radicalisation » engage les musulmans bien au-delà de l'extrémisme violent, puisqu'elle ouvre des problématiques diverses allant de pratiques communautaires jugées déviantes au militantisme suspect. Finalement, ces dernières années marquent une importante augmentation de la production littéraire sur l'islam et les musulmans, notamment en langue française. Une simple visite de librairies permet d'apprécier la place conséquente donnée à ces thématiques.

### ***L'islam et les organisations musulmanes en Europe: sujets sensibles et terrains difficiles ?***

Dans le contexte actuel, le champ de l'étude de l'islam et des organisations musulmanes en Europe occidentale se profile comme un terrain difficile à plusieurs niveaux. Cette notion de « terrain difficile » intègre non seulement la violence ou le danger inhérent aux recherches, mais également « des objets considérés comme socialement illégitimes ou sur des acteurs stigmatisés ou prosélytes » (Boumaza & Campana, 2007, p. 8). C'est dans cette dernière catégorie que peuvent entrer les acteurs musulmans engagés dans le militantisme ou l'action sociale, tant en raison des stigmatisations subies que des enjeux éventuels de prosélytisme. En outre, l'étude sur l'islam contemporain et les milieux musulmans est à cette époque particulièrement délicate, comme l'illustrent les récents ennuis d'ordre judiciaire ou sécuritaire qui ont touché des chercheurs travaillant sur la question de l'islamisme radical, de l'extrémisme religieux ou d'autres problématiques sensibles<sup>57</sup>. De leur côté, Florence Bouillon, Marion Frésia et Virginie Tallio (2005) qualifient également de sensibles les terrains relatifs à des populations fortement stigmatisées, en y incorporant également les situations marquées par la souffrance. Or l'étude de l'action sociale musulmane implique des populations souvent précaires, touchées par la « souffrance sociale » (Soulet, 2009a). Fréquemment, la recherche empirique sur ces activités expose le chercheur à la détresse humaine et à la violence. En outre, elle présente souvent les caractéristiques d'un terrain miné (Albera, 2001), surinvesti médiatiquement et soumis à l'attention politique. En bref, investir un terrain sensible ou difficile expose le chercheur à des dilemmes éthiques et méthodologiques, qui nécessitent une réflexion conséquente et qui impliquent la responsabilité du chercheur. Dans cette optique, la littérature traitant des recherches ethnographiques en terrain difficile devra être mobilisée pour situer ma propre

---

<sup>57</sup> Un colloque sur la question, intitulé « Terrains et chercheurs sous surveillance – (Auto)contrôle, (auto)censure et mise en administration des sciences sociales » a été organisé les 17 et 18 mai 2018 à Aix-en-Provence.

pratique dans une approche déontologique, éthique et méthodologique cohérente et acceptable (3.3.2 et 3.3.3).

### **3.2.2. Le cas suisse comme nouvelle porte : intérêts et enjeux**

Comparativement au Royaume-Uni et à la France, le phénomène de l'action sociale musulmane en Suisse est plus récent et moins développé. Le premier service social d'une mosquée ou d'une association musulmane recensé dans l'étude exploratoire date de 2009. À la même époque, il existait déjà nombre d'associations musulmanes d'action sociale en région parisienne (Brodard, 2011) ainsi qu'au Royaume-Uni (Warden, 2013 ; Barylo, 2016). Dans ces contextes nationaux où ce type d'engagement date parfois de deux ou trois décennies, l'étude de l'action sociale musulmane nécessiterait une approche socio-historique, car la récolte d'un matériau ethnographique ne suffirait pas à l'obtention de données détaillées sur des processus de développement initiés par des acteurs sans doute désormais absents et difficilement atteignables. À l'opposé, la focalisation sur le contexte suisse a l'avantage de permettre une étude sur les premières années de l'action sociale musulmane en permettant l'analyse des processus de développement, notamment grâce à l'identification des acteurs clés actifs dès les premiers temps des structures. Si l'action sociale d'associations musulmanes en Suisse reste moins visible que dans d'autres pays, il semble que cela soit d'abord dû à leur développement tardif et modeste. Toutefois, il existe au début de cette étude de thèse en 2016 une « croyance » partagée dans certains cercles à la fois académiques et communautaires en Suisse, qui soutient que nombre d'organisations musulmanes du pays sont engagées dans l'action sociale et qu'elles offrent des prestations caritatives non seulement aux musulmans mais aussi à la société dans son ensemble. Sur la base de cette « croyance », des recherches dans les diverses régions de la Suisse ont été lancées dans le cadre de cette étude afin de répertorier les mosquées et les associations musulmanes actives dans l'action sociale. Elles ont finalement abouti à un résultat très modeste contrastant avec certaines attentes et perceptions populaires.

Dans la première partie théorique, la thématique de l'action sociale a été abordée dans un cadre plus global et international, impliquant divers pays et une période couvrant plusieurs décennies. L'étude empirique s'inscrit par contre dans un cadre plus restreint, limité à la période de 2016 à 2018 avec quelques observations préalables en 2015 et des retours sur les terrains de recherche en 2019. Les associations étudiées et leurs projets ont tous été lancés après 2009, et plus largement durant ces cinq dernières années. Après avoir situé l'étude dans son contexte temporel et abordé certains événements et changements de ces dernières années, il importe de situer son environnement géographique en relevant certaines spécificités du contexte suisse.



### *Pourquoi étudier l'action sociale musulmane en Suisse ?*

La première partie de la thèse a abordé théoriquement et conceptuellement le phénomène de l'action sociale musulmane dans un contexte défini par un espace géographique et culturel – les pays d'Europe occidentale – dans lequel les populations musulmanes sont essentiellement composées de migrants et de leurs descendants, et l'islam considéré comme une religion étrangère et importée. De plus, ces pays ont le point commun d'être largement sécularisés tout en revendiquant un héritage culturel chrétien. En France et en Grande-Bretagne, pays sur lesquels se concentre une large part de la littérature académique sur l'engagement militant et l'action sociale communautaire, la présence musulmane reste étroitement liée à l'histoire coloniale et aux processus de migrations massives en provenance des anciennes colonies, suivies par des politiques de regroupement familial.

Il est alors apparu intéressant d'étudier le phénomène de l'action sociale musulmane en Suisse, dans une perspective plus originale et dans un contexte peu exploré. Tout d'abord, la population musulmane de Suisse, qui n'est pas issue d'importantes vagues de migration postcoloniales comme dans d'autres pays voisins, comptait toutefois environ 5,3% de musulmans en 2018 (OFS, 2020)<sup>58</sup>. Elle est particulièrement hétérogène sur les plans ethnique, culturel et linguistique. Parallèlement, les communautés musulmanes sont traversées par des tendances théologiques et mouvances idéologiques plurielles. L'absence d'histoire coloniale induit également des rapports différenciés entre les populations issues de ces migrations et le pays d'accueil, qui tranchent avec les problématiques d'autres pays, à l'instar de la France où le passé colonial induit des relations identitaires complexes avec des populations issues d'anciennes colonies (Sayad, 1999). Parallèlement, la Suisse est un pays neutre qui reste officiellement impartial dans les conflits et qui ne participe pas aux opérations militaires de l'OTAN ou d'autres coalitions. La Suisse, malgré sa taille modeste, témoigne d'une grande diversité religieuse, ethnique et culturelle dans sa population musulmane. Au niveau religieux, une partie de cette dernière s'organise à travers un foisonnement d'associations et de projets qui dépassent de loin la seule gestion du culte (Bennani-Chraïbi, Nedjar & Mesgarzadeh, 2010). En outre, la Suisse s'est illustrée internationalement par la votation qui a abouti à l'interdiction de la construction de minarets sur le territoire national en 2009, suite à une pétition lancée par le parti de l'Union Démocratique du Centre (UDC). Cet événement marque l'affirmation de la construction de l'islam comme objet public en Suisse, bien que des éléments antérieurs notamment liés à des actes terroristes à l'étranger eussent déjà introduits l'islam dans les débats

---

<sup>58</sup> Cette statistique de l'Office fédéral de la statistique (OFS) se réfère à l'appartenance à l'islam de la « population résidente permanente âgée de 15 ans ou plus » en 2018.

politiques et médiatiques du pays (Behloul, 2009). Par ailleurs, cette affaire a suscité la curiosité de l'étranger sur la gestion de l'islam en Suisse. Malgré ce regain d'intérêt et des contributions académiques intéressantes ces dernières années qui abordent la population musulmane dans sa diversité, la thématique de l'islam en Suisse reste relativement peu connue et explorée.

L'étude de l'action sociale musulmane dans le contexte suisse peut à première vue surprendre. Si des études sur une thématique similaire ont été récemment réalisées dans d'autres pays européens, notamment en France (Barylo, 2016) et en Grande-Bretagne (Warden, 2013 ; Barylo, 2016), le contexte suisse demeure largement inexploré, malgré des recherches de qualité sur des thématiques voisines mais dans des angles d'approche fort différents. Deux thèses de doctorat ont en effet abordé divers aspects liés à l'action sociale musulmane en Suisse. Celle de Silvia Martens (2013) se concentre sur les comportements caritatifs et solidaires des musulmans, en explorant notamment leurs pratiques individuelles de bienfaisance (Martens, 2013). L'étude doctorale d'Elisa Banfi (2013a) explore quant à elle l'influence des cadres institutionnels et politiques dans l'orientation d'associations musulmanes en matière d'action sociale en Suisse et en Italie. Si ces deux études fournissent effectivement de riches informations et analyses sur les communautés musulmanes du pays et leurs liens avec l'action sociale, elles ne traitent pas spécifiquement de l'action sociale des associations musulmanes et se concentrent sur des problématiques plus ciblées liées à ce phénomène. Ainsi, aucune étude spécifique n'a globalement abordé l'action sociale musulmane en Suisse en tant qu'engagement particulier dans le champ de l'action sociale. Pour répondre à ce manque, cette thèse se propose d'explorer l'action sociale musulmane en liant les logiques transnationales aux spécificités du contexte suisse dans une perspective originale.

### ***L'islam en Suisse abordé sous le prisme de l'intégration***

Dans son contexte politique, la Suisse se distingue par son système fédéral léguant la gestion religieuse aux cantons. Ces derniers disposent d'une autonomie dans l'organisation de leurs rapports aux religions, ce qui implique des dynamiques de coopération et de reconnaissance tacites parfois fortement contrastées en fonction des cantons, notamment en ce qui concerne l'islam (Schneuwly Purdie, 2011, p. 107). Parmi cette diversité cantonale de modes de relation entre Eglises et Etats, même les deux seuls cantons laïcs suisses, Genève et Neuchâtel, se distinguent par des visions différentes de la laïcité (Sanchez-Mazas, 2020). Les autres cantons, chrétiens, d'obédience protestante ou catholique, entretiennent des rapports différents avec les organisations musulmanes, allant d'une reconnaissance implicite à une absence de tout lien avec elles. Dès lors, il existe théoriquement autant de modalités d'interaction entre l'Etat et les organisations musulmanes que de cantons. L'étude de cas d'organisations musulmanes

investies dans l'action sociale dans plusieurs cantons permet de prendre en compte l'influence potentielle des cadres structurels politiques et culturels locaux dans le développement de ces organisations et la mise en place de partenariats. En 2018 et en 2019, la votation d'une nouvelle loi cantonale sur la laïcité à Genève a mobilisé nombre de musulmans rassemblés par plusieurs organisations musulmanes locales, à l'instar de l'Union des organisations musulmanes de Genève (UOMG), l'organisation faîtière du canton. Au lendemain de la votation populaire sur la nouvelle loi genevoise sur la laïcité, Jean-François Mayer revient dans un billet sur les interactions entre Etat et religions (Mayer, 2019). L'article soulève des enjeux posés par la législation et les interprétations données à la laïcité, montrant que les rapports Etat-religions ne sont pas figés. De fait, la place de la religion dans la société est régulièrement questionnée et négociée.

La politique sociale de la Suisse se distingue notamment par le fédéralisme et le principe de subsidiarité. Véréna Keller note que ce fédéralisme implique une « multiplicité de dispositifs, de modalités d'organisation et de prestations » en matière d'action sociale (2016, p. 35). La Constitution Fédérale insiste sur le principe de subsidiarité, qui répartit les prérogatives de l'action publique aux différents niveaux que sont la confédération, les cantons et les communes, ce qui explique d'importantes variations d'un canton à l'autre. En outre, le système fédéral insiste sur la « responsabilité individuelle et sociale », comme le stipule l'article 6 de la Constitution : « Toute personne est responsable d'elle-même et contribue selon ses forces à l'accomplissement des tâches de l'Etat et de la société »<sup>59</sup>. Cette responsabilité individuelle s'étend aux affaires de la société, ce qui incite implicitement l'engagement personnel au profit de la collectivité. Le principe de subsidiarité prévoit une hiérarchie dans la responsabilité sociale qui va dans un ordre croissant de l'individu à l'initiative privée, puis à l'Etat en dernier ressort (Keller, 2016, p. 35). Dès lors, l'ordre hiérarchique régissant l'organisation sociale suisse en matière d'aide sociale peut être présenté comme suit :

1. La famille
2. Les associations
3. La commune (services sociaux communaux)
4. Le canton (protection de la jeunesse, offices cantonaux pour le chômage, etc...)
5. La Confédération en dernier recours<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Constitution fédérale de la Confédération suisse du 18 avril 1999 (Etat le 23 septembre 2018). Consulté le 08.05.2019 sur <https://www.admin.ch/opc/fr/classified-compilation/19995395>.

<sup>60</sup> Présentation du 08.11.2019 de Didier Cattin, Maître d'enseignement à la Haute Ecole de Travail Social de Genève.

Ce système social laisse une place importante aux acteurs privés. Quatre statuts juridiques divisent en effet l'action sociale : l'action sociale publique, l'action sociale privée associative, l'action sociale privée gérée par des fondations et l'action sociale gérée par des sociétés privées à but lucratif (Keller, 2016, pp. 38-40). Ces dispositions légales laissent donc aux acteurs musulmans la possibilité de s'organiser en associations ou en fondations pour s'engager.

Dans les différentes régions, ce sont souvent les bureaux cantonaux chargés de l'intégration des étrangers et de la lutte contre le racisme qui développent des relations avec des organisations musulmanes. En plus de subventions financières accordées à des projets particuliers, ils offrent un soutien symbolique aux organisations musulmanes. Par ailleurs, au niveau fédéral, des demandes de fonds d'organisations musulmanes investies dans l'action sociale sont adressées au Service de Lutte contre le Racisme (SLR). Dans d'autres cas, c'est le Secrétariat d'Etat aux Migrations (SEM) qui est sollicité. Les départements de la sécurité s'intéressent aussi aux organisations musulmanes, essentiellement autour de la thématique de l'extrémisme violent (Schmid, Schneuwly Purdie & Lang, 2018). Ainsi, les partenariats publics concernant l'islam et les communautés musulmanes semblent le plus souvent relever des domaines de l'intégration, des migrations ou encore de la sécurité. Publiquement, l'islam et les musulmans semblent donc encore traités dans une certaine mesure comme un corps étranger à intégrer dans une perspective assimilationniste (Gianni, 2016). En sus du fait que la régulation de la présence musulmane est pensée en Suisse à travers une injonction à l'intégration (Gianni, 2019), une approche sécuritaire sous-entend parallèlement que les communautés musulmanes constituent potentiellement un groupe à risque. Ce traitement politique et institutionnel des musulmans comme un « problème » ou un groupe prioritaire s'accompagne d'une approche médiatique qui met régulièrement l'accent sur le manque d'intégration, l'extrémisme religieux et les risques de « radicalisation » qui concerneraient particulièrement les musulmans.

Dans ce contexte, les associations musulmanes sont désormais sous le feu des projecteurs. Souvent sollicitées par les médias, elles se heurtent aussi à une opinion populaire qui est devenue particulièrement négative à l'égard de l'islam et des musulmans. On peut citer la théorie de l'islamisation relayée sur internet et dans des discours populaires, qui concerne particulièrement l'action sociale musulmane et plus largement l'engagement des musulmans dans la société (voire notamment Liogier, 2012 ; Bercher, 2013). En Suisse romande, l'ouvrage « L'islam conquérant » du pasteur Shafique Keshavjee (2019) évoque dans un style polémique et engagé des thèses similaires de desseins hégémoniques de groupes musulmans. Parallèlement, un certain traitement médiatique de l'islam ainsi que des discours populaires transcendent les frontières pour mettre en évidence un « danger islamique » commun aux

différents pays européens et occidentaux. Ces productions militantes se croisent avec une certaine islamophobie en Suisse à l'instar d'autres pays d'Europe occidentale (Zouggari, 2017). Ces différents aspects permettent d'affirmer que « l'islam apparaît comme un problème de société » en Suisse (Schulze, 2015).

### ***La problématisation de l'islam dans les institutions sociales en Suisse***

À l'instar de ses voisins européens, la Suisse voit l'islam et les musulmans se constituer en « problème public » (Beaugé & Hajjat, 2014) de manière croissante au cours des dernières années. En 2014, les deux sujets les plus investis par les médias au sujet de l'islam concernent les jeunes musulmans de Suisse partisans de groupes « jihadistes » et la problématique du port du foulard (Schneuwly Purdie & Tunger-Zanetti, 2016, p. 562). Dans une certaine mesure, la couverture médiatique se prolonge dans l'espace politique :

*« The radicalisation of young Muslims who grew up in Switzerland was the most prominent subject in the media coverage of Muslims in Switzerland, and sometimes in politics, throughout almost the entire year of 2014. »* (Schneuwly Purdie & Tunger-Zanetti, 2016, p. 563)

La question de l'islam et des communautés musulmanes s'est aussi immiscée dans certaines institutions publiques suisses, notamment dans les domaines de la sécurité, de l'éducation et du travail social. En 2016, une chercheuse est invitée à animer une formation interne au Service de Probation et d'Insertion de l'Etat de Genève, qui regroupe les différents travailleurs sociaux actifs dans le milieu carcéral. Intitulée « (Dé)radicalisation : enjeux de la définition d'un concept *allant-de-soi* », cette présentation est adressée à l'ensemble de la cinquantaine de collaborateurs du service en liant la thématique de la « radicalisation » à la religion musulmane.<sup>61</sup> Cet exemple souligne l'intérêt pour ces institutions de comprendre les processus de « radicalisation » qui concernent notamment des détenus de confession musulmane. Par ailleurs, le Centre suisse de formation pour le personnel pénitentiaire (CSFPP) organisait des formations sur des sujets spécifiques visant une meilleure compréhension et prise en charge de détenus et adressées aux différents corps de métier du milieu pénitentiaire (surveillants, autorités de gestion des peines, travailleurs sociaux, psychologues). Une de ces formations s'intitulait « Contexte socioculturel et prise en charge des détenus issus de l'Afrique du Nord », en considérant implicitement les personnes incarcérées provenant de cette aire géographique comme un « groupe à risque » au profil socioculturel particulier, à l'instar des Africains subsahariens et des personnes originaires des Balkans.<sup>62</sup> Dans cette formation, la religion

---

<sup>61</sup> Observation en contexte professionnel.

<sup>62</sup> Observation participante en contexte professionnel réalisée le 23.02.2016 à Fribourg.

musulmane est abordée par les intervenants, tous deux d'origine maghrébine, comme un élément porteur d'implications dans le comportement des détenus. La présentation, basée sur une brochure qui consacre une partie considérable à l'islam et qui compte par ailleurs certaines approximations (Drissi & Abidi, 2016), vise à donner aux participants des outils de communication interculturelle. Ces deux formations, proposées dans un cadre institutionnel pour des travailleurs sociaux, illustrent une certaine tendance à considérer des groupes à risque sous le prisme de leurs appartenances culturelles et religieuses, qui implique l'acquisition d'outils visant la compréhension et la communication avec ces « groupes culturels » dans une certaine conception de l'altérité. En ce sens, la frontière entre les approches interculturelles et intra-ethniques est floue, d'autant plus que l'appartenance ethnique semble parfois favoriser l'accès à certains postes exigeant des compétences socioculturelles spécifiques, ce qui peut rappeler la figure du *native informant*. Par ailleurs, une partie du personnel pénitentiaire participe également à des formations externes, à l'exemple du CAS (*Certificate of Advanced Studies*) « Prévenir les extrémismes. Idéologies, religions, violence(s) » organisé par le CSIS. À cette occasion, Fabien Truong est invité pour animer un module, malgré le fait que ses recherches portent intégralement sur le contexte des banlieues françaises paupérisées.

### ***Contexte institutionnel***

Cette thèse est préparée dans le cadre du Centre Suisse Islam et Société (CSIS), qui constitue un acteur institutionnel central sur la question de l'islam en Suisse, et qui est de surcroît en relation avec un grand nombre d'organisations musulmanes dans le pays, dont certaines de celles qui constituent l'objet d'étude de cette thèse. Rattaché à l'Université de Fribourg, le CSIS œuvre non seulement dans la recherche et l'enseignement supérieur, mais également dans la formation continue adressée aux organisations musulmanes. Entre 2016 et 2017, vingt-sept ateliers de formation ont ainsi été organisés par le CSIS pour des imams, cadres associatifs musulmans et différents acteurs engagés dans les centres islamiques. Plus de quatre cent cinquante personnes ont fréquenté ces ateliers, dont nombre d'acteurs rencontrés au cours de l'étude empirique de cette thèse. Le tableau figurant ci-dessous montre en 2017 le taux de répartition des participants en fonction de la région linguistique et du genre.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Ces données ainsi que le tableau T1 proviennent de documents internes du Centre Suisse Islam et Société de l'Université de Fribourg. Elles sont en outre complétées par des observations directes.

## T1 Participant·e·s aux ateliers Islam et Société

	Suisse romande	Suisse alémanique	Total Suisse
Hommes	93	192	285
<i>dont imams</i>	25	70	95
<i>part des imams</i>	13,7%	25,4%	20,7%
<i>part des hommes</i>	50,8%	69,6%	62,1%
Femmes	90	84	174
<i>part des femmes</i>	49,2%	30,4%	37,9%
<b>Total (participant·e·s)</b>	<b>183</b>	<b>276</b>	<b>459</b>
Nombre d'ateliers	10	15	25
Organisations musulmanes	8	10	18

Source: Centre Suisse Islam et Société

© Université de Fribourg

Dans le cadre de cette thèse, j'ai notamment participé en tant qu'observateur mais aussi participant et animateur à certains de ces ateliers entre 2017 et 2019. J'ai ainsi bénéficié de ce cadre institutionnel en ayant un accès à ces formations, ce qui a accéléré le développement de liens avec divers acteurs communautaires musulmans<sup>64</sup>. Mais outre ces quelques avantages, le fait d'être doctorant au CSIS a aussi pu créer une confusion chez certains interlocuteurs au sujet de ma fonction, ce qui a nécessité de clarifier la séparation entre cette étude doctorale et les activités du CSIS destinées aux organisations musulmanes. À cet ancrage institutionnel situé et en lien direct avec l'objet d'étude s'ajoute la problématique d'être un acteur individuel potentiellement reconnu et reconnaissable dans le champ de l'action sociale musulmane en Suisse, compte tenu de mes expériences antérieures en Suisse et à l'étranger. Les sections 3.3.2 et 3.3.3, à vocation méthodologique, aborderont plus amplement ces questions du positionnement du chercheur, de son influence sur l'objet d'étude ainsi que de la réflexivité dans l'analyse.

### 3.3. Méthodologie et terrains de recherche

Michael Burawoy (1998, p. 16) relève la relativité de la science et son caractère évolutif : « *Science offers no final truth, no certainties, but exists in a state of continual revision* ». Ce propos rappelle que toute démarche épistémologique et méthodologique se heurte à des limites et des failles. Cette dernière doit dès lors plus s'entendre comme un processus en constante redéfinition que comme une grille fixe et définitive.

<sup>64</sup> J'ai par exemple participé à un atelier sur la prévention de la radicalisation à Genève le 18 mars 2017, ce qui m'a permis d'établir des premiers liens avec certains acteurs communautaires musulmans ainsi que des acteurs institutionnels, tels que le Bureau de l'Intégration des Etrangers (BIE) du canton de Genève.

L'action sociale des associations musulmanes en Suisse est un phénomène récent, mouvant, évolutif, réparti et conçu inégalement selon les acteurs et les contextes où elle prend forme. La rareté de publications sur ces formes d'engagement dans le contexte national rend le recours à une étude empirique indispensable. L'immersion sur le terrain est une condition nécessaire à l'obtention de données sur un phénomène encore peu exploré. Si des études préalables donnent des informations importantes sur des pratiques caritatives exercées dans un contexte communautaire musulman (Banfi, 2013a ; Martens, 2013), il ressort que les cas qui seront traités par cette thèse n'y sont pas ou que succinctement abordés. L'important développement des projets d'action sociale musulmane au cours de ces dernières années ainsi que le focus de cette thèse sur un engagement social pensé et exercé à l'attention de la société et pas uniquement des espaces communautaires imposent la conduite d'une nouvelle étude empirique en immersion au cœur des associations concernées.

Sur la base de l'étude de la littérature et d'observations préliminaires, des hypothèses se sont esquissées. Elles vont être mises à l'épreuve d'une recherche empirique de nature qualitative, constituée en étude de cas et bâtie sur des méthodes ethnographiques. La forte complexité du phénomène étudié, ses expressions variées et disparates ainsi que la rareté des cas ont écarté l'option d'une approche quantitative, qui n'aurait pu appréhender les logiques propres aux acteurs et les facteurs contextuels de nature sociale, culturelle et politique. L'approche qualitative est particulièrement adaptée pour une prise en compte des milieux comme systèmes mais aussi des univers de sens des acteurs, dont la complexité des composantes et des interactions ne pourrait être saisie à l'aide des seules méthodes quantitatives et statistiques. L'étude de cas implique une description détaillée de ces phénomènes d'action sociale peu connus et stigmatisés en s'inscrivant dans une approche ethnographique qui vise à appréhender les pratiques des acteurs, mais aussi leurs interactions respectives. Pour ce faire, l'étude empirique nécessite un certain degré d'immersion sur les différents terrains, afin de familiariser le chercheur à son objet d'étude et de développer une sensibilité suffisante pour qu'il puisse cerner les subtilités des interactions et des particularités propres aux milieux étudiés. Dans cette optique, l'étude a recours aux méthodes d'observation directe, d'observation participante et d'entretiens, appuyées par un regard réflexif sur les apports, connaissances préalables et influences du chercheur sur les terrains de recherche. Les sections suivantes détaillent ces différents aspects méthodologiques.



### 3.3.1. Prémisses épistémologiques et méthodologiques

Bien que l'ethnographie soit une méthode d'enquête habituelle en sociologie et en anthropologie, son usage continue à soulever des questionnements d'ordre épistémologique et méthodologique qu'il convient ici d'aborder, parmi lesquels la question de l'altérité et son corollaire, le positionnement du chercheur, sont particulièrement problématiques. Avant de développer ces points, il convient de revenir brièvement sur l'approche ethnographique proposée dans cette étude et sur le principe de l'étude de cas. Méthodes centrales de cette recherche empirique, l'étude de cas et l'observation participante posent d'abord des questions épistémologiques et méthodologiques relatives à la fiabilité des données qu'elles permettent de collecter et à la validité scientifique des analyses qu'elles impliquent.

#### *Une ethnographie multi-située*

Bien qu'elle soit en grande partie établie sur des études de cas circonscrites dans des temporalités et espaces limités, inhérents à des structures, à des réseaux d'acteurs et à des lieux et des pratiques identifiables, l'étude empirique intègre des logiques, des discours et des références qui dépassent de loin les cas étudiés, à la fois dans le temps et dans l'espace. En d'autres termes, une dimension globale et transnationale se superpose à une dimension locale et circonscrite dans un espace et temps abordables à travers les études de cas, ce qui implique d'étendre l'analyse ethnographique au-delà des associations sur lesquelles se concentrent les études de cas. À ce niveau, il est utile de convoquer le concept d'ethnographie multi-située (*multi-sited ethnography*) notamment développée par Georges Marcus (1995), qui permet de « déterritorialiser la pratique de l'observation participante et d'aller au-delà de la rigidité contraignante de l'opposition conceptuelle local vs global » (Mueller, 2019, p. 29). Dans son ouvrage « Anthropologie de la globalisation », Marc Abélès (2008) estime en effet que le contexte actuel implique une mise en relation du local et du global en portant une attention particulière aux dimensions transnationales qui affectent nombre de faits sociaux. Si on peut s'attendre à ce que chaque cas étudié revête ses logiques propres, inhérentes à leur contexte sociopolitique local, la réflexion théorique entamée précédemment (chapitres 1 et 2) laisse envisager l'effet de facteurs externes et transnationaux sur les cas étudiés qui relèvent notamment des évolutions d'un militantisme musulman influencé par des logiques transnationales. Ce dernier dépend partiellement de discours développés et diffusés globalement, souvent par le biais d'internet. Cette étude investit également ces espaces virtuels, souvent très utilisés par les associations enquêtées, ce qui contribue à retracer et à étendre les frontières des terrains. Mais plus largement, cette étude se propose d'exploiter un matériau ethnographique qui dépasse les études de cas, développé durant près d'une quinzaine d'années

à travers des observations et participations dans les milieux communautaires et associatifs musulmans, en lien direct ou non avec la pratique de l'action sociale, dans une perspective proche de l'approche ethnographique entreprise par Alain Mueller (2019, p. 29). À ce niveau, il conviendra de revenir sur les identités multiples du chercheur et la question des postures d'*insider* et d'*outsider* sur le terrain.

### ***L'étude de cas***

L'étude de cas se justifie par le fait que la recherche vise l'exploration de pratiques et de phénomènes disparates, dont le caractère évolutif et l'hétérogénéité ne se prêtent pas à la quête d'un unique modèle théorique représentatif. L'induction empirique à partir de cas concrets permet de réfléchir sur un fait social en développement en le confrontant à d'autres expressions semblables dans des contextes différents. Dans une visée plus théorique, l'étude de cas interroge les possibilités d'une généralisation de ses analyses. Roy décrit l'étude de cas comme « une approche de recherche empirique qui consiste à enquêter sur un phénomène, un événement, un groupe ou un ensemble d'individus, sélectionné de façon non aléatoire, afin d'en tirer une description précise et une interprétation qui dépasse ses bornes » (Roy, 2003, p.166). Cette définition met en évidence la double finalité de l'étude de cas, qui consiste à la fois à décrire précisément les cas étudiés et à développer une analyse transcendant les cas particuliers et dépassant le matériau du terrain de recherche. L'étude de cas vise ainsi une généralisation analytique en développant des cadres conceptuels au-delà des seuls cas investis dans la recherche, toujours limités (Yin, 2014, p. 48). Dans cette perspective, l'étude de cas vise tant l'exploration et la description des phénomènes (le « comment ») que leur explication (le « pourquoi »). Bien que la méthode de l'étude de cas semble désavantagée par le manque de représentativité qu'elle implique, au risque de critiques en matière de validité externe (Gerring, 2017, p. 43 ; Hamel, 1993, p. 23), elle peut relever des typologies qui s'appliquent à d'autres contextes. Cette perspective, plutôt que de confirmer des théories préconçues, vise à élargir la réflexion théorique en mettant en lumière d'autres situations qui ne peuvent pas forcément s'inclure dans des cadres théoriques préexistants, comme le soutient Burawoy (1998, p. 20) : « *In our fieldwork, we do not look for confirmations but for theory's refutations* ».

Soucieux de permettre le passage du micro au macro et de mettre en relation le présent et le passé, l'« *extended case method* » vise à permettre l'extraction de conclusions générales à partir de cas particuliers (Burawoy, 1998, p. 5). À l'opposé de la théorie ancrée (*Grounded Theory*), qui repose sur une démarche strictement inductive à partir des données de terrain sans prise en compte de cadres théoriques préconçus, la méthode de Burawoy entend construire un raisonnement sur la base des données ethnographiques à partir de théories préexistantes

(Burawoy, 1998, p. 5). Cette méthode, qui implique l'incorporation des contextes plus globaux dans l'étude empirique au-delà des données récoltées sur le terrain, fait notamment écho à l'étude ethnographique de Philippe Bourgois (2013), qui lie la problématique du trafic de drogue et de la déviance sociale dans un quartier défavorisé new-yorkais aux évolutions historiques et socioéconomiques du marché du travail, aux rapports coloniaux et postcoloniaux ainsi qu'au racisme structurel. Cette illustration montre qu'un phénomène social peut être analysé à la fois à un niveau micro dans les expériences individuelles des acteurs impliqués et à un niveau macro dans la prise en compte des politiques publiques et des idéologies structurantes, susceptibles d'influencer la conduite des acteurs. Dans cette continuité, cette thèse vise à lier l'étude de cas d'associations musulmanes engagées dans l'action sociale en Suisse non seulement aux contextes politiques, sociaux, institutionnels et culturels environnants, mais aussi aux contextes idéologiques propres à l'islam transnational et aux influences communautaires extérieures.

Enfin, pour sortir des impasses épistémologiques de la « science positive » (*positive science*), Burawoy préconise le recours à une « science réflexive » (*reflexive science*), qui assume pleinement l'influence du chercheur sur l'objet étudié et qui soutient que le positionnement du chercheur conditionne les informations qu'il peut recueillir, ce qui contredit les conditions posées par le positivisme (Burawoy, 1998, p. 7). Plus encore, l'auteur dépasse le problème de la généralisation à partir de cas particuliers en proposant d'appréhender les différents cas étudiés dans une perspective comparative et en liant leurs différences à des facteurs externes et des causes structurelles : « *Instead of reducing cases to instances of a general law, we make each case work in its connection to other cases* » (Burawoy, 1998, p. 19). Cette thèse s'inscrit dans cette perspective en cherchant à lier trois études de cas formelles à d'autres phénomènes similaires dans des contextes différents, tout en s'intéressant aux influences des facteurs externes censés se répercuter sur les cas au-delà de leur diversité. Si les hypothèses de départ découlent d'une réflexion sur la production académique qui a visé à orienter la recherche vers une direction en phase avec l'état actuel des connaissances sur le sujet, il reste nécessaire d'élargir à terme la réflexion au-delà de ces prémices. Pour que l'étude de cas permette l'élaboration d'une réflexion allant du local au global qui dépasse sa seule fonction descriptive et exploratoire, et par conséquent pour mettre en lumière des principes théoriques qui s'appliquent bien au-delà de son cadre particulier (Hamel, 1993, p. 39), la sélection des cas d'étude doit en principe faire l'objet d'une grande attention et procéder d'une démarche « non-aléatoire ». Pour cela, l'étude de cas sous-entend d'abord une préconception de l'objet d'étude : les cas ciblés doivent illustrer ce dernier, ce qui rend leur choix particulièrement difficile

(Hamel, 1993 pp. 41-44). Dans le contexte de cette étude, la rareté du phénomène étudié et le faible degré de son développement en Suisse ont grandement simplifié cette tâche délicate de la sélection des projets et associations retenus. Enfin, cette sélection des cas procède de critères prédéterminés (3.3.4) et, dans une moindre mesure, de conditions d'accessibilité (Roy, 2003, p.166).

Au-delà de ces considérations théoriques, la légitimité méthodologique de l'usage de l'étude de cas en sciences sociales découle d'une tradition de grands classiques sociologiques et ethnographiques de ces dernières décennies, parmi lesquels se distingue notamment l'ouvrage « Outsiders » de Howard Becker (1985). Beaucoup plus proche de cet objet d'étude, la thèse de doctorat de Rosalind Warden (2013) s'est construite sur une seule étude de cas d'une organisation musulmane engagée dans l'action sociale au Royaume-Uni. Si la monographie est une approche pertinente dans certains contextes, notamment dans le cas de la thèse susmentionnée, les spécificités du contexte suisse et la taille plus modeste des différents projets et associations ont privilégié une étude de cas multiples, en phase avec l'approche que Marc-Adélaïde Tremblay a nommée « l'étude de cas suggestifs » (1968, p. 185)<sup>65</sup>. Particulièrement pertinente pour étudier des phénomènes nouveaux et dans des phases de développement (Roy, 2003, pp. 165-166), cette approche convient donc particulièrement à l'étude de l'action sociale musulmane en Suisse, encore récente et peu développée.

### ***Temporalités et spatialités : un regard à plusieurs niveaux***

Si l'étude de cas est circonscrite dans des espaces spatiaux et temporels limités et relativement restreints, elle renvoie comme on l'a vu à des processus transnationaux et des implications plus globales, ce qui requiert l'« étirement » (*stretching*) au niveau à la fois géographique et temporel (Mueller, 2019, p. 29) dans une approche ethnographique multi-située (Marcus, 1995). Alain Mueller développe ce choix méthodologique dans le cadre de sa thèse de doctorat :

« Cette stratégie me permettrait de m'extirper de la tendance à compartimenter spatialement et territorialement les phénomènes sociaux et culturels et de m'atteler à rendre compte d'activités révélant des logiques de mouvements et de significations qui transcendent les frontières nationales ou locales. Dans ce but, il s'est agi pour moi de déterritorialiser la pratique de l'observation participante et d'aller au-delà de la rigidité contraignante de l'opposition

---

<sup>65</sup> L'auteur explique que les études de cas suggestifs « portent sur un nombre restreint de situations, d'événements ou d'individus particulièrement bien choisis pour représenter à l'état exemplaire ou même exagéré, divers aspects saillants. Le cas est suggestif soit parce que, dans ses parties constituantes, il illustre et amplifie ce qui existe à l'état embryonnaire ou diffus dans d'autres situations, soit encore parce qu'il permet de comprendre la dynamique même de l'évolution en cours, des divers éléments à l'œuvre » (Tremblay, 1968, p. 185).

conceptuelle local vs global, en mettant en place une ethnographie mobile d'activités mobiles. »  
(Mueller, 2019, p. 29)

Ce chercheur explique alors utiliser un « matériau ethnographique accumulé depuis longtemps », développé bien en marge du cadre formel de sa recherche à travers un engagement comme « participant » et « observateur » dans le milieu de sa recherche pendant nombre d'années (Mueller, 2019, p. 29). Dans une démarche comparable, François Burgat soutient que ses analyses sont aussi le fruit d'une « accumulation intuitive » de ses expériences et observations au cours des années dans des contextes très divers, qui a finalement un lien profond avec son propre parcours de vie (Burgat, 2016, pp. 27-46). Fabien Truong fait quant à lui référence à ses expériences professionnelles dans l'enseignement qui lui ont permis une « participation observante » et un « suivi ethnographique longitudinal » (Truong, 2018a, p. 81). Il souligne que le regard longitudinal est particulièrement important « dans un contexte où les processus de mondialisation et des chaînes d'interdépendances complexes affectent de plus en plus directement la vie sociale des individus » (Truong, 2018a, p. 95). De mon côté, mon parcours d'observation et de participation au sein des milieux religieux et associatifs musulmans a commencé en 2005. Sur une période d'une quinzaine d'années, il permet une réflexion longitudinale sur l'évolution des communautés musulmanes, notamment au niveau des offres religieuses et de l'évolution des tendances idéologiques. Ces ressources inscrites dans le parcours de vie du chercheur peuvent contribuer à enrichir la méthode ethnographique, comme en témoigne par exemple l'étude phare de Nels Anderson (1993). Dans la même logique, mes expériences antérieures de travailleur social au sein de services étatiques mettent à disposition des données relatives à des observations collectées et annotées antérieurement à l'intention de la présente recherche. À l'« étirement » de la réflexion au niveau temporel s'ajoute un « étirement » géographique dans divers pays, des observations intensives ayant également été conduites en France, en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis. Parallèlement, la participation à des conférences et colloques internes aux communautés musulmanes sur différents continents ajoute à cette accumulation de matériaux, d'expériences et de connaissances sur l'islam contemporain et ses milieux communautaires. Finalement, ces expériences nourrissent une réflexion de longue durée sur certaines problématiques et peuvent renforcer le développement de l'intuition du chercheur ou de l'« imagination réaliste » (Soulet, 2006), souvent indispensable à la profondeur de l'analyse.

### ***La question de l'altérité : l'insider et l'outsider***

L'anthropologie classique s'est longtemps fondée sur l'altérité et l'étude d'un « autre » lointain, qui suppose l'étrangeté ou l'extériorité du chercheur. Nombre d'études ethnographiques

classiques ont ainsi investi des objets géographiquement éloignés, dont les tribus ayant échappé au processus d'acculturation à la « modernité » occidentale représentent la quintessence. Plus tard, lorsque l'anthropologie s'est intéressée à des objets géographiquement plus proches, la notion d'altérité a perduré en considérant les milieux investis comme des poches d'exotisme dans les sociétés concernées. Historiquement, cette centralité de la notion d'altérité dans l'anthropologie s'est également affirmée dans une posture eurocentrique, pourtant condamnée méthodologiquement par la dénonciation de l'ethnocentrisme. Dans le contexte contemporain, d'un point de vue européen occidental, l'islam et le musulman semblent souvent considérés comme les figures de l'altérité par excellence. Ils deviennent donc des objets légitimes d'une anthropologie qui a longtemps privilégié l'étude de milieux externes, exogènes et difficiles d'accès. Toutefois, cette question d'altérité interroge ici l'interaction entre le milieu étudié et le chercheur, et les positionnements d'*insider* ou d'*outsider* de ce dernier.

La prévention des biais et la prise de distance nécessaire à tout processus de réflexion scientifique impliquent la réflexion sur le positionnement du chercheur vis-à-vis de son objet d'étude. La méthode ethnographique et l'observation participante sont parfois accusées d'engendrer des biais importants à deux niveaux. D'un côté, le chercheur influence le terrain et donc les données qu'il va recueillir. De l'autre, une trop grande proximité du chercheur avec son objet d'étude impliquerait un manque d'objectivité. Ces deux aspects méritent quelques remarques. Premièrement, l'influence du chercheur sur le terrain est une constante dans les études en sciences sociales. À partir du moment où le chercheur entre en interaction avec son objet, il impose sa présence et entraîne inévitablement une certaine influence sur le comportement des personnes enquêtées, voire sur le déroulement des activités observées. Même dans le cas où la recherche utiliserait le film comme outil, la présence de la caméra induit des modifications dans le comportement des enquêtés. Pour que l'observation n'engendre aucune influence sur le terrain, il faudrait que la présence du chercheur passe complètement inaperçue, ce qui reste impossible dans la plupart des cas. Certains partisans des approches quantitatives mettent en avant la plus-value « objective » de l'extériorité du chercheur vis-à-vis de ces terrains, que ce dernier étudierait alors par le biais de questionnaires, éventuellement complétés par des entretiens formels. Il faut noter ici que ces méthodes entraînent aussi bien que d'autres approches des biais, puisque le comportement des enquêtés ne saurait traduire une restitution précise, sincère et exhaustive des données demandées. Comme relevé plus loin, les entretiens formels placent généralement les personnes enquêtées dans des postures de justification voire dans des rôles de porte-paroles des organisations, au risque d'impliquer des biais bien plus importants que dans les approches ethnographiques.

Dans le contexte de l'étude de thématiques relatives à l'islam et aux communautés musulmanes, le premier questionnement relatif au positionnement du chercheur qui s'impose est son appartenance ou non aux « communautés » supposées. En d'autres termes, est-il un chercheur indigène ou un *outsider* ? Cette question pose différents dilemmes. D'un côté, l'intégration du chercheur sur son terrain augmente généralement l'accès aux données et enrichit l'enquête (Boumazza & Campana, 2007, p. 13). Mais l'appartenance supposée du chercheur au milieu étudié, qui lui confère une étiquette d'*insider*, a aussi maintes fois été critiquée en raison du manque de distance et d'objectivité qu'elle impliquerait (Mueller, 2015). Certains contestent cette hypothèse, à l'instar d'Edward Said qui soutient que l'*insider* ou l'indigène est, dans certains cas au moins, plus à même de comprendre son milieu que des observateurs externes (Said, 2005). Par ailleurs, Nels Anderson (1993) a entrepris une étude ethnographique de son propre milieu sociologique, qui deviendra un grand classique de l'Ecole de Chicago. Sur cette base, il semble donc possible d'être à la fois *insider* tout en conduisant une étude sociologique de haute qualité. Dans un autre contexte, Loïc Wacquant (2000) devient lui-même boxeur pour étudier le milieu pugilistique d'un quartier afro-américain de Chicago. Il promeut alors l'idée d'une très grande proximité avec l'objet étudié (« *going native* ») à l'inverse des injonctions de distance et de neutralité de l'observateur (Wacquant, 2015, p. 7). Dans cette perspective, « *going native* » peut constituer une posture adéquate et particulièrement utile pour avoir accès à des données sous-jacentes et autrement difficiles d'accès. Il soutient toutefois la nécessité d'entrer sur le terrain « armé » d'un bagage théorique et de pouvoir s'en extraire ensuite pour construire l'objet de manière critique et distanciée (Wacquant, 2010a, p. 117).

Si ces quelques exemples concourent à légitimer le positionnement d'*insider* dans une perspective ethnographique, il convient également d'introduire une critique plus profonde à l'opposition classique entre *insider* et *outsider*. Alain Mueller (2015) conteste la pertinence d'une distinction analytique entre l'*insider* et l'*outsider* en montrant que ces catégories souffrent de lacunes importantes à deux niveaux. Premièrement, le positionnement d'*insider* dans un groupe culturel particulier sous-entend l'exclusion d'autres groupes, ce qui traduit une vision illusoire de frontières nettes et imperméables entre les différents groupes. Dans ce prolongement, cette opposition suppose des identités monolithiques, ce qui s'oppose au caractère toujours construit et évolutif des identités sociales et culturelles. Cependant, l'auteur reconnaît que les catégories et assignations identitaires des acteurs et des chercheurs existent bel et bien dans les imaginaires, et qu'elles sont en ce sens porteuses, notamment pour le chercheur, de « conséquences énormes sur la pratique ethnographique, selon que les acteurs sociaux constituant le groupe étudié considèrent l'ethnographe comme venant du dehors, ou au

contraire lui reconnaissant pleinement son statut de "membre" » (Mueller, 2015). Il insiste alors sur la nécessité de rendre compte du positionnement du chercheur vis-à-vis du terrain et des personnes enquêtées, en soutenant que « si les représentations ethnographiques sont toujours, comme on l'a vu, des vérités partielles, il s'agit de reconnaître le fait qu'elles sont aussi des vérités positionnelles » (Mueller, 2015).

### ***Identités du chercheur et rapports à l'objet d'étude***

Plurielle et évolutive, l'identité s'articule autour d'autant de dimensions différentes que le sujet investit et met en évidence en fonction des contextes et de ses intérêts. L'auteur libanais Amin Maalouf rappelle que « l'identité n'est pas donnée une fois pour toutes, elle se construit et se transforme tout au long de l'existence » (Maalouf, 1998, p. 31). Les illustrations données par cet auteur, à l'instar de l'exemple de l'identité musulmane assignée aux Bosniaques durant la guerre des années 1990, soutiennent que l'identité dominante qui peut être à la fois revendiquée par l'acteur et imposée par les regards extérieurs dépend essentiellement du contexte. Ces propos liminaires relativisent la perception courante de mon positionnement comme chercheur « musulman » investiguant sur des objets « musulmans ». L'appartenance à l'islam, qu'elle ressorte d'une conscience identitaire ou d'une adhésion à une foi, risque d'être surinvestie dans les perceptions tant en raison de la nature de l'objet d'étude que du contexte sociopolitique contemporain. Cependant, elle n'est qu'une facette d'une identité multiple et mouvante, qui ne saurait être réifiée ou absolutisée. L'explicitation et la clarification du positionnement du chercheur par rapport à son terrain et son objet d'étude restent en tout cas essentielles, notamment pour éviter certaines mauvaises appréciations.

Dans le cas de cette thèse, mon parcours personnel et professionnel implique une série de liens avec l'objet d'étude et les populations abordées dans l'enquête. D'abord, je suis titulaire d'un Master en travail social et j'ai exercé dans cette profession durant quelques années en Suisse, plus particulièrement dans le milieu carcéral. Ce parcours est susceptible d'octroyer une certaine légitimité auprès d'acteurs engagés dans l'action sociale. Plus proche encore de la thématique étudiée, j'ai réalisé entre 2009 et 2011 une étude sur l'action sociale musulmane en région parisienne dans le cadre d'un mémoire de Master. Sur cette base, j'ai été sollicité pour intervenir à diverses occasions dans des espaces communautaires musulmans lors de tables-rondes ou de conférences pour discuter de l'action sociale en lien avec l'islam. J'ai notamment été invité par l'antenne suisse de l'ONG Islamic Relief pour faire part de mes points de vue sur diverses questions liées à cette thématique. En 2015, avant le début de mon doctorat, j'ai également donné une communication au Centre Islamique de Genève sur le thème de l'action sociale musulmane. En bref, bien avant de débiter ma thèse, j'ai pu être identifié auprès de



différents acteurs musulmans en Suisse et en France comme un « expert » de la question de l'action sociale musulmane. En outre, fréquentant nombre de mosquées et d'associations d'obédiences théologiques et idéologiques variées depuis 2005, je suis susceptible d'être reconnaissable dans certains centres islamiques et groupes de fidèles. De prime abord, le fait d'être musulman induirait une appartenance à la « communauté » et un positionnement d'*insider* en raison d'une foi partagée mais aussi d'une supposée identité communautaire commune. Si cette caractéristique me permet d'accéder aux mosquées et aux pratiques communautaires sans devoir demander de permission, elle doit être relativisée et mitigée par le fait que l'islam est traversé par des courants théologiques et idéologiques divers, qui entretiennent parfois des rapports de compétition ou d'opposition. Ainsi, si le musulman partage à priori son adhésion à certains dogmes centraux avec plus d'un milliard de coreligionnaires, son inclusion dans une communauté effective reste toute relative au-delà d'une affiliation symbolique à la *Umma*. En d'autres termes, être musulman en Suisse peut renvoyer à l'inclusion dans une tradition et identité religieuses, mais aussi à l'extériorité vis-à-vis d'espaces communautaires fondés tantôt sur une appartenance nationale ou ethnique, tantôt sur un mouvement religieux ou idéologique particulier. Dans l'étude empirique de ce doctorat, le chercheur est alors susceptible d'être considéré comme un sympathisant à la cause de certaines organisations enquêtées, ou au contraire perçu comme un dénonciateur potentiel voire une menace pour les intérêts du groupe. D'un côté, le partage d'une foi, le sentiment d'appartenance à la *Umma*, la capacité à mobiliser des références communes, la présence dans les milieux communautaires et les réseaux de connaissance contribuent à fonder une identité d'*insider*. À l'inverse, certains traits participent à l'externalisation du chercheur, considéré comme un *outsider* tant en raison de sa fonction académique que de ses tendances idéologiques et religieuses particulières. Dans les deux cas, la position du chercheur est délicate. D'abord, la qualité d'*insider* implique le risque d'être soumis aux tentatives d'instrumentalisation des groupes étudiés pour lesquels le chercheur pourrait être un porte-parole utile (Broqua, 2009, p. 115). Le chercheur doit ici veiller à éviter les logiques partisans et militantes, du moins le temps de sa recherche. De son côté, la qualité d'*outsider* peut fermer certaines portes en suscitant de la méfiance chez les enquêtés, allant parfois jusqu'à entraîner la suspicion de la trahison <sup>66</sup>. Finalement, aucun chercheur ne saurait échapper à des assignations et catégorisations identitaires diverses et variées, provenant tant des espaces communautaires musulmans que d'autres milieux. Parmi ces derniers et dans le contexte de cette étude, un autre

---

<sup>66</sup> C'est ainsi que l'un des terrains de recherche s'est verrouillé après un peu moins de deux ans d'enquête.

risque a été celui d'être associé à un militant musulman opérant en vue de certains intérêts stratégiques communautaires<sup>67</sup>.

### ***Légitimité et positionnement sur les terrains de recherche***

Dans les milieux sociologiques et anthropologiques contemporains, les positions quant à la question de l'objectivité ou de la subjectivité du chercheur contrastent vivement. Cependant, la neutralité, la distance et l'objectivité du chercheur restent toujours relatives et nécessitent un travail de réflexivité de la part du chercheur, appelé à prendre conscience de sa subjectivité, de son positionnement particulier et de l'influence de sa présence sur le terrain. Dans l'optique de l'objectivation, le sociologue Pierre Bourdieu soutient ainsi l'importance d'une « réflexivité obsessionnelle » (Bourdieu, 1992, p. 209), qui implique de « s'efforcer à la prise en compte de tous les facteurs internes et externes qui le déterminent en tant que sujet "empirique" et sujet "scientifique" » (Mohia, 2008, pp. 8-9). Dans cette lignée, Loïc Wacquant, tout en justifiant la participation observante et de l'immersion complète sur le terrain, rejette fermement l'approche dite auto-ethnographique qu'il juge empreinte d'un subjectivisme incontrôlé (Wacquant, 2010a, p. 117). Inversement, Nadia Mohia propose une rupture nette avec l'objectivisme en prônant la centralité de la « relation à l'autre » pour appréhender la réalité sociale (Mohia, 2008, pp. 9-10). Dans la perspective du rapport aux personnes enquêtées, une problématique concrète liée à mon appartenance religieuse et mes anciennes activités associatives est d'avoir été sollicité par des personnes enquêtées pour me positionner en tant qu'expert. Il est ainsi souvent arrivé que des acteurs cherchent mon assentiment sur telle pratique ou décision, ou encore qu'ils me consultent directement pour me demander la rectitude ou la légitimité de tel aspect, notamment au niveau théologique. Devant l'impossibilité de fuir toute participation active aux entretiens, de surcroît informels, j'ai opté pour la posture préconisée par Jean-Claude Kaufmann (2016, pp. 51-52) qui prône un engagement actif de l'enquêteur dans ses interactions. Finalement, il a été nécessaire de développer une autoréflexion sur mon lien particulier avec les milieux étudiés et les personnes rencontrées ainsi que sur la subjectivité de ma posture, en pesant les influences de ma présence sur l'objet d'étude, plus particulièrement sur le discours des personnes enquêtées (9.2.2).

Outre l'aspect méthodologique, des considérations plus éthiques soulèvent la légitimité de la présence du chercheur sur des terrains dits « sensibles ». Premièrement, en cas d'exposition à l'exclusion sociale, à la détresse humaine ou à des comportements violents, la présence du chercheur en cas de crise peut être malvenue ou déplacée. Dina Abbott relate à ce sujet des

---

<sup>67</sup> Dans le contexte de cette thèse, un article (Vallette, 2019) concernant en partie l'auteur renvoie à une telle assignation et suspicion.

tensions personnelles et émotionnelles liées à sa présence sur un terrain de recherche marqué par une forte pauvreté (Abbott, 1998, p. 201). Philippe Bourgois évoque quant à lui la difficulté à supporter la violence de certains propos et situations, à l'instar de la banalisation du viol qui a failli compromettre la suite de son enquête<sup>68</sup> (Bourgois, 2013, pp. 241-248). Deuxièmement, la thématique de l'islam et des communautés musulmanes peut susciter des tensions et des méfiances, à la fois du côté de certaines organisations musulmanes et de partenaires. Le chercheur, bien qu'il doive s'efforcer de maintenir une distance personnelle vis-à-vis de son objet d'étude et des personnes rencontrées, reste toutefois affecté par ses expériences et potentiellement soumis à des pressions. Il peut aussi se sentir comme un observateur indésirable et dérangeant. Pour pallier cette difficulté au niveau méthodologique, il est utile de se référer aux expériences et analyses de sociologues susmentionnés qui ont mené des études empiriques dans des contextes difficiles. De plus, les propos de Nadia Mohia peuvent éclairer cette réflexion. Elle propose une posture alternative sur les terrains de recherche, qui refuse l'opposition classique entre les rôles de chercheur et de personne enquêtée, en redéfinissant le rôle de l'ethnographe comme suit :

« Il accède alors à une réalité qui se présente dans toute son originalité, puisque nul principe n'en détermine à l'avance ni le fonctionnement relationnel ni le contenu ni la finalité. Outre l'accès à cette pleine expérience recouvrée, l'abandon de l'ambition initiale, comme du rôle convenu d'enquêteur-observateur, permet au chercheur de réaliser une véritable rupture, intellectuelle et affective, avec la position de supériorité qu'occupe, de façon plus ou moins manifeste, sa société ou son groupe par rapport aux "autres" groupes, proches ou lointains, pris comme "objets", parfois même comme "choses". Désormais, l'expérience n'est plus portée que par les rapports relationnels qui le relient à ses hôtes. Enfin, à partir du moment où le chercheur s'identifie lui-même comme sujet de son expérience, il reconnaît aussi à ses hôtes leur statut de sujets à part entière. » (Mohia, 2008, pp. 288-289).

Ces propos promeuvent une approche ethnographique qui refuse l'opposition classique entre les rôles de chercheur et d'enquêté, tout en reconnaissant l'impact du chercheur sur son objet d'étude. Il devient alors lui-même partie intégrante de l'objet étudié, en tant qu'acteur influant l'observation, ce qui incite à porter une grande attention à la réflexivité. Dès lors, la phase de l'analyse des données ne peut plus être strictement séparée de celle de leur collecte, puisque les

---

<sup>68</sup> Les propos de l'auteur à ce sujet sont particulièrement intéressants : « Malgré les presque trois années que je venais de passer dans la rue au moment de cet entretien, je me trouvais fort démuni confronté à cette dimension de la brutalité dans les relations entre les sexes. Je n'arrêtais pas de me demander comment il était possible que j'aie investi tant d'énergie à prendre ces "psychopathes" au sérieux. À un niveau plus intime, j'étais très troublé parce que ces violents étaient déjà devenus mes amis. [...] Je vivais avec l'ennemi ; ils étaient mon réseau social. » (Bourgois, 2013, p. 243).

conditions de production des données constituent un riche matériau ethnographique à prendre en compte peut-être autant que les données brutes (Wacquant, 2000). Pour cette raison, la section suivante dédiée aux méthodes d'enquête propose de traiter simultanément les questions de la collecte et de l'analyse des données.

### **3.3.2. Méthodes d'enquête**

L'enquête ethnographique et l'étude de cas nécessitent l'application de stratégies, notamment dans l'approche du terrain et la négociation des rôles du chercheur, ainsi que de méthodes particulières, à l'instar de l'observation et de l'entretien. Cette section revient sur ces modalités d'accès au terrain et de collecte de données.

#### ***L'accès au terrain et l'intégration du chercheur par l'approche ethnographique***

Au-delà des ouvrages méthodologiques, diverses œuvres classiques ou plus récentes de sociologie et d'anthropologie construites sur des enquêtes de terrain, souvent menées dans des milieux marginalisés et difficiles d'accès, donnent des informations pertinentes sur les approches ethnographiques dans une optique concrète et réaliste (Becker, 1985 ; Anderson, 1993 ; Wacquant, 2000 ; Bourgois, 2013). L'immersion durable et habile du chercheur, notamment par le biais de l'observation participante, est une condition de la réussite de telles entreprises de recherche, d'autant plus dans des milieux caractérisés par une méfiance vis-à-vis de tout étranger ou par l'impossibilité d'intégrer le milieu sans perturber fortement son fonctionnement. Dans ces cas, l'approche ethnographique s'avance souvent comme une méthode incontournable pour l'accès aux terrains difficiles, comme le relève Vincent Romani: « Plus qu'un choix, l'immersion, l'enquête ethnographique peuvent constituer la seule alternative dans certaines recherches... » (Romani, 2007, p. 28). Dans ces contextes « difficiles », la méthode de l'observation participante représente le pilier fondamental de l'enquête. Ces travaux sont aujourd'hui autant de ressources utiles à la réflexion sur les modes d'entrée dans les terrains et sur les stratégies de négociation auprès des personnes enquêtées.

En fonction des terrains, le chercheur peut se retrouver face au dilemme d'annoncer ou non son rôle et la raison de sa venue, voire de retarder la communication de cette dernière (Bourgois, 2013 ; Wacquant, 2000). Certains mènent des observations participantes sous couverture, donc sans que les personnes étudiées soient au courant des réelles raisons de leur présence sur le terrain, dans le but de s'ouvrir un accès à des milieux susceptibles de s'opposer à toute présence étrangère (Laperrière, 2003, pp. 277-278). Dans cette étude, l'identité de chercheur et le but de la présence sur les terrains de recherche ont été annoncés aux responsables et aux autres acteurs, sans qu'il n'y ait pour autant de soumission de formulaires de consentement. Cependant, il

convient de noter ici que certaines personnes ignorent ou ne comprennent que peu la présence du chercheur. Il est aussi fréquent que l'identité du chercheur soit oubliée par certains au fil de sa présence répétée sur le terrain. En effet, après avoir annoncé son rôle de chercheur, l'observateur est susceptible d'être « intégré » par les personnes observées et intégré à l'équipe, ce qui occasionne une « perte de mémoire » de la part de certains acteurs, qui risquent dès lors de ne plus pouvoir identifier clairement l'identité du chercheur et qui tendent alors à le percevoir comme un bénévole comme un autre. Cela est d'autant plus le cas dans des observations d'activités sociales et de séances qui regroupent un nombre plus large d'acteurs, dont certains ne sont pas forcément mis au courant de l'identité du chercheur. Cependant, les responsables des structures, particulièrement conscients du rôle du chercheur, s'imposent généralement comme ses interlocuteurs principaux. Cela ne les empêche pas d'instrumentaliser la présence du chercheur à différents niveaux, et notamment d'utiliser ses ressources pour des intérêts personnels ou organisationnels.

Dans le cadre de cette étude, le partage d'une identité musulmane entre le chercheur et les personnes enquêtées était censé faciliter l'accès aux données. À différents moments, l'appartenance à l'islam domine en effet l'identité scientifique de chercheur en créant certains rapports de connivence. Alors, la religiosité commune contribue à la manifestation de propos informels et de pratiques tacites, qui auraient en d'autres occasions été cachés des regards extérieurs. Parallèlement, des familiarités colorent la communication, si bien que l'identité du chercheur et sa neutralité supposée s'estompent en raison de connivences identitaires liées à des registres confessionnels ou socioculturels. Cependant, cette proximité entre le chercheur et le groupe étudié est ambiguë, comme le relève Alain Marchive :

« La réduction de l'étrangeté de l'observateur conduit à son intégration progressive dans le groupe dont il devient "membre affilié" pour reprendre la formule des ethnométhodologues, même si cette affiliation reste plus symbolique que véritablement effective : l'observateur ne sera jamais un membre à part entière de l'équipe pédagogique et il n'a évidemment pas vocation à l'être. » (Marchive, 2012, pp. 81-82)

Mais en même temps, cette proximité est garante de l'intégration du chercheur et s'impose souvent pour faciliter un meilleur accès aux données (Boumaza & Campana, 2007, p. 13). Par contre, cette proximité a un coût. D'abord, elle questionne le consentement des personnes enquêtées qui, à travers cette nouvelle relation, peuvent être amenées à penser qu'elles se confient dans un cadre confidentiel et protégé, même si elles ont été informées de l'identité du chercheur en début d'enquête. Ensuite, la proximité engage généralement une participation

accrue du chercheur aux activités, ce qui doit le conduire à repenser son positionnement et à négocier ses rôles avec attention.

### ***Observer ou participer ? La négociation des rôles***

Dans le cadre des cas d'associations musulmanes engagées dans l'action sociale, l'observation participante s'est imposée tant pour ouvrir l'accès au terrain que pour faciliter la collecte de données sous-jacentes, qui vont bien au-delà des discours officiels des organisations. Par le biais de l'observation participante, l'étude empirique requiert un certain degré d'immersion sur les différents terrains et implique une participation plus ou moins prononcée. Le chercheur peut alors se familiariser avec son objet d'étude et développer une sensibilité suffisante pour cerner les subtilités des interactions et des particularités des milieux étudiés. Le contact avec l'objet d'étude pose la question des liens avec les acteurs et des limites de la participation dans les activités des associations. Lors des négociations pour accéder aux activités et aux réunions des structures, je suis régulièrement sollicité pour contribuer aux tâches et aux projets à différents niveaux. Cette participation active est souvent la contrepartie de l'accès aux données. Une grande question vise alors à définir les limites de mes implications dans les projets et actions des associations. Souvent, l'observation participante se transforme en « participation observante » (Soulé, 2007, pp. 129-130 ; Wacquant, 2010a, p. 117), tant le chercheur prend part aux rôles actifs qui lui sont assignés. Dans les trois études de cas, il m'est demandé par les responsables des projets de contribuer activement aux activités associatives en proposant de nouveaux projets, en participant à des conférences ou encore en supervisant les bénévoles. Une attitude « raisonnable » a été d'accepter de contribuer à des tâches techniques et administratives dans les cas nécessaires, tout en m'abstenant d'entrer en matière dans des rôles qui auraient risqué d'influencer davantage le terrain étudié.<sup>69</sup> Mais surtout, la qualité de chercheur le présente aux yeux des enquêtés comme un expert, qui est dès lors consulté pour des questions diverses et des intérêts tant individuels que collectifs. Contrairement à Christophe Broqua, qui a décidé de limiter sa participation dans l'étude de milieux militants en s'abstenant à intervenir dans les espaces d'observation (Broqua, 2009, p. 112), j'opte dans cette étude pour une participation active dans les activités et les projets, lorsqu'il me l'est proposé, dans le but de faciliter l'accès à des données et à des espaces qui m'auraient autrement été « interdits »<sup>70</sup>. Dans

---

<sup>69</sup> Ces demandes et attentes vis-à-vis du chercheur ont rapidement mis en évidence un manque de ressources techniques et intellectuelles, d'où le besoin de contributions de personnes spécialisées pour ces associations qui restent souvent en quête d'idées nouvelles et d'expertise à différents niveaux.

<sup>70</sup> Entre les trois études de cas, ma participation a été la plus intense au sein de l'association Tasamouh. Cependant, elle est restée limitée durant la période intensive de l'étude empirique et s'est intensifiée à l'issue de celle-ci. Alors, ma participation a notamment impliqué des conseils et des échanges d'idée, et l'assistance à l'organisation d'un colloque en 2019, dans lequel j'ai également été invité à intervenir comme orateur. Cette

tous les cas, c'est le « regard critique » qui fonde la distance du chercheur, bien plus que son degré d'implication dans le terrain (Broqua, 2009, p. 120).

### ***L'observation directe et l'observation participante***

Pour appréhender tant la mise en place et le déroulement des actions sociales concrètes que les dynamiques internes aux associations, la méthode prépondérante est l'observation qui combine deux modes principaux : l'observation directe et l'observation participante « ouverte », dans laquelle la raison de la présence du chercheur est annoncée (Laperrière, 2003, pp. 277-278). L'observation directe ou non participante vise à collecter des données sur des événements, actions, comportements et interactions en cherchant à éviter au maximum l'influence de la présence du chercheur sur le milieu étudié. Pour cela, le chercheur tente de rester en retrait et d'éviter d'être remarqué, tout en prenant des notes ou enregistrant ce qu'il observe. L'avantage de ce mode d'observation réside dans le fait de collecter des données qui risquent d'être beaucoup moins affectées par la présence du chercheur que celles issues d'observations participantes ou d'entretiens. Toutefois, lorsqu'il est remarqué, le chercheur risque tout de même d'influencer le milieu observé. Dans le cadre de cette étude, ce mode d'observation est utilisé lors d'événements publics, de conférences, de formations, d'assemblées générales ou de rencontres publiques. Cependant, l'observation non participante n'est possible que dans de rares occasions et elle se convertit fréquemment en observation participante, dans la mesure où l'on sollicite l'aide de l'observateur ou qu'on lui demande de s'exprimer publiquement. Dans la plupart des cas, c'est donc l'observation participante qui s'impose comme le seul mode d'observation possible. En plus de permettre l'accès à des terrains difficiles, cette méthode améliore la collecte des données. En effet, elle fait ressortir des pratiques plus implicites ou cachées bien au-delà des discours officiels qui peuvent être recueillis lors d'entretiens formels, comme le relève Olivier Schwartz :

« Une raison d'être majeure de l'ethnographie est l'accès sans équivalent qu'elle donne aux pratiques non officielles, celles qui probablement ne seraient pas évoquées dans un questionnaire ou une interview. Il peut s'agir de situations ou de conduites qui ont un caractère occulté, mais aussi d'activités quotidiennes très visibles, quoique perçues comme trop peu "légitimes" par les acteurs pour qu'ils songent à les évoquer par eux-mêmes. » (Schwartz, 1993, p. 267)

---

participation m'a valu d'être présenté sur le site de l'association comme l'un des « experts consultés » (« zugezogene Fachpersonen ») (consulté le 03.04.2020 sur <https://www.tasamouh.ch/index.php/de/wer-sind-wir/organisation>).

Ce mode d'observation suppose des interactions soutenues entre le chercheur et son objet d'étude. Le chercheur communique directement avec les personnes enquêtées et prend part à différentes activités. Quels que soient les types d'observation entrepris, il est nécessaire de conscientiser ses objectifs de recherche afin de pouvoir relever ce qui est pertinent pour l'avancée de l'étude. Dans cette optique, le chercheur doit veiller à ne pas se laisser déborder par sa participation et à prendre le temps nécessaire pour relever les éléments clés dans une prise de note régulière et attentive. En outre, il doit prendre conscience de sa subjectivité et de l'impact de sa présence sur les terrains étudiés. Systématiquement, le chercheur prend des notes pendant ou directement après les observations, et les consigne dans un document qui peut prendre la forme d'un journal de bord de recherche. Ici, il est nécessaire de préciser que la prise de note passe nécessairement par un processus de sélection des données, le chercheur donnant la priorité à l'écriture des éléments qui lui semblent pertinents et significatifs. Dans le cas d'observations participantes, la prise de notes n'est souvent possible qu'après la phase d'observation.

Dans certains cas où l'observation participante n'est pas applicable, des entretiens plus formels peuvent s'imposer. L'inconvénient de ce type de méthode est que la personne enquêtée dispose potentiellement d'un plus grand contrôle sur les informations qu'elle veut transmettre et celles qu'elle veut garder, comparativement à l'observation participante qui laisse beaucoup plus d'occasions de déceler des informations occultées ou peu accessibles. Dans le cas de l'étude d'associations musulmanes en Suisse, l'observation participante a ainsi donné lieu à de multiples interactions verbales, qui prennent souvent la tournure d'entretiens informels. Ces derniers, le plus souvent effectués avec les initiateurs et responsables de projets, constitueront finalement la base et l'essentiel du matériau ethnographique des études de cas.

### ***Entretiens formels, informels et compréhensifs***

Une distinction peut être faite entre les entretiens formels et informels, bien que la limite entre les deux soit parfois fluctuante. Habituellement, les entretiens formels se fixent lors d'une prise de contact préalable et respectent un cadre convenu, dans lequel la personne interrogée accepte à l'avance de répondre à des questions dans le but de la recherche. En raison de la nature de cette étude et des informations recherchées, relatives à une perspective interprétative et constructiviste, l'entretien semi-direct s'est d'abord profilé comme une méthode centrale pour la collecte de données auprès d'acteurs (Savoie-Zajc, 2003, pp. 293-316). L'enjeu est ici de diriger la personne enquêtée vers des thèmes spécifiques et ciblés, tout en lui laissant la possibilité de s'exprimer librement sur les points soulevés par les questions. Les personnes les plus enclines à accepter le cadre de l'entretien formel ont été les responsables de certaines



organisations publiques et privées. En y occupant des fonctions officielles, elles acceptent généralement le jeu de l'entretien pour des raisons professionnelles. À l'inverse, nombre de bénévoles d'associations et de bénéficiaires des actions sociales ont rechigné à adhérer à ce cadre d'entretien, en manifestant notamment de la réticence à l'enregistrement vocal. Alors, les entretiens plus informels ont nécessité une prise de notes simultanée ou ultérieure, affectant l'exactitude des termes utilisés par les personnes enquêtées. Par ailleurs, les personnes ayant accepté le cadre de l'entretien formel semblent avoir eu une tendance à contrôler leurs propos plus étroitement que dans le cadre d'entretiens informels. Lorsqu'elles ne sont pas enregistrées, ces personnes tendent en effet à parler plus librement. Dans la même logique, la prise de notes devant la personne interviewée au fur et à mesure de l'entretien peut générer les mêmes craintes et induire une plus grande autocensure. Pour ces raisons, les entretiens informels, associés à l'observation participante, se sont rapidement imposés comme la méthode centrale.

Les entretiens informels comprennent des échanges avec les personnes enquêtées menés dans des cadres plus souples et généralement improvisés. Souvent dans le cadre d'observations participantes, ils regroupent les conversations et discussions improvisées, sans prise de rendez-vous formelle initiale ni un cadre convenu à l'avance. Ces entretiens ont lieu individuellement ou collectivement, en présence ou même à distance car il arrive que des appels téléphoniques donnent lieu à de longues discussions permettant de collecter des informations pertinentes. Dans la même logique, certaines correspondances par courriel représentent des sources de données à exploiter. Ce matériau occupe une place prépondérante dans cette étude pour plusieurs raisons. D'abord, l'entretien informel s'impose dans nombre de situations, notamment lorsque les responsables ou autres acteurs de projets n'acceptent pas le cadre d'un entretien formel. Ensuite, au cours des entretiens, il s'est avéré que certains réagissaient et s'exprimaient différemment en fonction du cadre de l'échange. Ce cas de dissonance entre les entretiens formels et informels s'est répété plusieurs fois. Dans certains de ces cas, les entretiens informels ont permis de relever non seulement des dynamiques conflictuelles sous-jacentes, mais aussi parfois des logiques d'action officiellement inavouables. Outils incontournables dans le cadre de recherches en milieux sensibles (Lanzarini & Bruneteaux, 1998), ces entretiens informels vont finalement représenter une grande partie des données collectées sur certains terrains. Souvent improvisés, ils ne laissent que peu de possibilités d'enregistrement ou de prise de notes simultanée. Cette spécificité contextuelle liée au terrain justifie l'aménagement de la méthode et des concessions dans la collecte des données, qui ont notamment impliqué de renoncer à l'enregistrement d'une grande partie des entretiens, et donc comme souvent à « sortir des canons de la méthode » (Boumaza & Campana, 2007, p. 9).

Par ailleurs, la situation d'entretien permet la collecte de propos variés qui, au-delà de leur sens premier, renvoient à des catégories et univers de référence distincts. Tout d'abord, il convient de signaler que les discours des acteurs, qu'ils soient recueillis dans des situations d'entretien formel ou informel, ne reflètent pas nécessairement les faits<sup>71</sup>. Dans une perspective compréhensive, on considère cependant que l'informateur en situation d'entretien parle avec une certaine sincérité et cohérence. Les écarts et contradictions ne doivent dès lors pas tant être interprétés comme des tentatives de mensonge intentionnelles, mais plutôt comme des stratégies liées à la quête interne de sens et de cohérence de l'interlocuteur. Dans cette optique, l'orientation qualitative de l'étude, la nature de la problématique et la spécificité des questions de recherche préconisent la méthode de l'entretien compréhensif. Jean-Claude Kaufmann le définit comme un outil souple qui emprunte tant aux techniques de l'entretien semi-directif qu'aux méthodes ethnographiques (Kaufmann, 2006, p. 10). Il favorise une certaine franchise du discours, ce qui n'évite pas nombre d'informations biaisées, souvent inhérentes aux perceptions subjectives des personnes enquêtées (Kaufmann, 2016, pp. 63-69). Dès lors, au-delà de l'analyse factuelle des données produites par les discours, il est particulièrement intéressant de chercher à « comprendre la logique de production du sens » des acteurs (Kaufmann, 2016, p. 63). L'entretien compréhensif présuppose l'engagement actif de la personnalité de l'enquêteur lors de l'échange, loin des injonctions de neutralité et de réserve préconisées par d'autres méthodes d'entretien :

« L'enquêteur qui reste sur sa réserve empêche donc l'informateur de se livrer. Ce n'est que dans la mesure où lui-même s'engage que l'autre à son tour pourra s'engager. Pour cela, c'est l'exact opposé de la neutralité et de la distance qui convient : la présence, forte bien que discrète, personnalisée. » (Kaufmann, 2006, p. 52)

À ce niveau, mon engagement actif en situation d'entretien, qui implique parfois de répondre aux questions de mes interlocuteurs et d'exprimer mon opinion lorsque demandé, a souvent été nécessaire pour libérer la parole de l'interlocuteur. En outre, l'analyse des entretiens doit prendre en compte les biais en reconnaissant que les propos des acteurs et personnes enquêtées

---

<sup>71</sup> Dans une situation d'entretien, il est arrivé qu'une personne centrale de l'enquête, fréquemment interrogée, tienne des propos particulièrement incohérents. Après vérification, il s'est avéré que la personne a même « menti » en inventant des situations imaginaires qu'il n'avait en fait jamais vécues. D'abord, le réflexe premier a été de discréditer sa parole, ce qui a posé un problème important vu l'ampleur du matériau que les heures d'entretien avaient jusqu'alors accumulé. Mais finalement, au-delà de l'exactitude des informations qui ont pu être vérifiées par ailleurs par des observations et entretiens avec des tierces personnes, l'aspect le plus instructif concerne le sens donné à ses actions par l'interlocuteur et sa construction d'une identité d'acteur social musulman. À ce niveau, ce n'est donc plus tant les faits concrets que la perception et la mise en scène de ces derniers dans les situations d'entretien qui ont été les plus riches et instructifs.

ne correspondent pas nécessairement aux faits réels, ni même toujours à leurs pensées et opinions authentiques. Il a déjà été remarqué lors de l'enquête qu'une seule personne tiennent des propos différents sur les mêmes faits selon le profil du chercheur avec qui il s'entretient. Cette tendance avait déjà été mise en évidence dans le cadre de questionnaires :

*« Interviewer characteristics as well as the concerns interviewers have about the questions they have to ask apparently affect the validity of survey responses. » (Lee, 1993, p. 117)*

Dans ce contexte de recherche, l'appartenance professionnelle des chercheurs et leurs fonctions sociales sont ainsi particulièrement susceptibles d'orienter les réponses des personnes interrogées. Pour réduire ces biais, la combinaison de plusieurs méthodes et le recoupement de données produites par différents recours sont particulièrement indiqués.

### ***De la nécessité de combiner plusieurs méthodes***

Cette recherche recourt conjointement à plusieurs techniques de collectes de données dans une triangulation (*mixed methods design*) qui vise à minimiser les biais de la recherche et à accroître ainsi la validité des résultats obtenus à travers l'analyse qualitative (Jonsen & Jehn, 2009, p. 125). La triangulation concerne autant le choix des méthodes et des sources de données que la sélection des personnes enquêtées. Ainsi, les informations obtenues peuvent se recouper, se compléter et se vérifier mutuellement.

La triangulation permet aussi d'explorer l'objet de recherche sous ses dimensions multiples, ce qui ne serait généralement pas envisageable dans le cas de l'utilisation d'une seule méthode de recherche. Encore plus nettement dans le contexte de terrains difficiles, les données ne sont en effet pas souvent accessibles au chercheur de manière directe et exhaustive, mais viennent plutôt par bribes. Les interlocuteurs musulmans, acteurs ou responsables de projet, ont parfois beaucoup de réserves lors des entretiens en donnant des informations au compte-gouttes. Ils n'aident généralement pas le chercheur à percevoir un système cohérent et global. Par exemple, lorsqu'un responsable associatif présente ses projets d'action sociale, il ne dit pas tout directement mais sélectionne les activités qu'il souhaite mettre en évidence. Il faut alors insister et aller chercher l'information de manière proactive. De plus, chaque informateur tend à donner sa propre version des faits, et le recoupement des sources en confrontant les propos des différents interlocuteurs est souvent indispensable pour obtenir des données fiables et exactes. Ces aspects nécessitent donc de combiner les différentes méthodes de collecte de données. L'observation participante ajoute de la nuance aux données obtenues par le biais d'entretiens, et les entretiens informels complètent généralement les entretiens formels en développant des aspects occultés lors de certains discours « officiels ». En somme, ce n'est que par la

combinaison des différentes méthodes de collecte de données que l'analyse peut se faire. Chaque étude de cas implique donc le traitement de ces différentes sources d'information :

- observations directes et observations participantes conduites dans les espaces formels, informels et liminaires des structures et pratiques étudiées ;
- entretiens formels semi-directifs et entretiens informels avec les responsables et acteurs associatifs, les partenaires et les tiers concernés ;
- documentation émique (brochures, sites internet et autres) des structures ;
- documentation externe (rapports institutionnels, rapports d'étude, articles scientifiques, articles de presse et documentaires audiovisuels).

Dans chaque étude de cas, le rapport entre ces sources de données diverge en fonction des opportunités d'accès, des possibilités d'observation et d'entretien. Les contingences de l'étude empirique impliquent donc une certaine asymétrie entre les cas, qui reste toutefois modérée par l'effet de compensation et d'équilibrage des données finales que permet la combinaison des différentes méthodes. Loin d'une entreprise quantitative, la démarche méthodologique utilisée dans cette thèse consiste finalement à collecter de manière sélective (*fishing*) les informations utiles et pertinentes pour le traitement des questions de recherche.

Le choix de l'imbrication de ces diverses méthodes qualitatives, dont chacune a ses intérêts et ses limites, vise une collecte de données efficace et étendue dans une optique de complémentarité. Cette combinaison de méthodes cherche finalement à réduire les biais de la recherche qui peuvent être induits tant par l'autocensure et la sélectivité des personnes enquêtées dans le cas d'entretiens que par une participation excessive du chercheur aux activités. À titre illustratif, les propos d'acteurs recueillis dans le cadre d'entretiens formels, parfois soumis à des intérêts stratégiques, auraient pu être analysés dans leur forme originale et sans recul au risque de déboucher sur des conclusions faussées. La combinaison de diverses méthodes a permis de les relativiser en les confrontant à des sources différentes, émanant d'entretiens informels et d'observations. En raison des particularités de l'objet d'étude et des terrains de recherche, la combinaison de diverses méthodes et perspectives est ainsi essentielle pour développer un regard plus global et élargi sur les phénomènes étudiés. Finalement, il importe d'accorder une attention continue aux biais de la recherche dans la phase de production des données et à l'implication du chercheur dans son objet d'étude dans un processus circulaire, qui rappelle le « triangle magique de la découverte » décrit par Marc-Henry Soulet :

« La logique de la recherche mobilise donc trois types d'opérations (observation indiciaire, expérimentation logique et imagination réaliste), non pas effectuées consécutivement et donc

hiérarchiquement, mais circulairement ou plutôt en articulant les pontages arrière, en alternant récursivité et projection. » (Soulet, 2006)

Dans cette optique, les phases de la collecte et de l'interprétation des données ne procèdent pas d'une nette séparation temporelle et hiérarchique, mais elles s'articulent et s'enrichissent mutuellement.

### **3.3.3. Restituer sans trahir : entre respect des personnes et pertinence scientifique**

L'obtention de données issues de terrains sensibles, en lien avec des problématiques mises en évidence par des discours politiques et médiatiques, confronte le chercheur à des choix relatifs à la restitution de ses travaux et aux limites de l'autocensure. Les précautions éthiques impliquent alors de réfléchir à ce qui peut être annoncé ou ce qui doit être censuré, en assurant un équilibre difficile entre la pertinence scientifique et donc l'exactitude des données, la protection des personnes enquêtées, et l'anticipation de récupérations politiques et médiatiques éventuelles dans un contexte sociopolitique particulier, dans lequel la production académique sur l'islam et les musulmans reste particulièrement soumise à des instrumentalisations à des fins militantes ou politiques.

#### ***Consentement tacite et évolutif***

Si les responsables des organisations étudiées ont été informés du cadre de la recherche doctorale et de la vocation de l'enquête de terrain, la confusion des responsabilités des acteurs associatifs dans nombre de cas et le rapport asymétrique aux différentes personnes enquêtées ont impliqué une communication distincte en fonction des acteurs. Si, dans les premiers temps de l'enquête, la présence du chercheur était souvent ignorée ou bien acceptée, quelques changements de comportement de la part de certains acteurs et des réticences à la présence du chercheur ont parfois compliqué l'enquête dans les derniers mois. Pour pallier à ces complications, le recours aux formulaires de consentement est souvent indiqué, du moins dans le cas d'entretiens formels et notamment dans les pays de culture anglo-saxonne. Cependant, tant en raison du contexte national que du profil des personnes enquêtées, c'est l'option d'un consentement oral voire tacite qui a été préféré en favorisant un rapport de confiance et une approche plus informelle, qui ont visé à amenuiser les potentielles inquiétudes des participants et à éviter les biais qui découleraient d'une approche trop « institutionnelle » du terrain qui aurait pu compromettre la qualité des données collectées.

Toutefois, cette forme de consentement souvent implicite soulève des questionnements éthiques. Dans les milieux enquêtés, toutes les personnes rencontrées ne sont pas forcément conscientes ni ne se souviennent de l'identité du chercheur, qui tend parfois à être perçu comme

un bénévole ou un observateur quelconque. À ce sujet, Christophe Broqua stipule clairement que « ce n'est pas parce que l'on a prévenu le groupe de la recherche menée que tous les acteurs sont informés », ce qui met le chercheur dans l'incertitude quant aux perceptions que ses interlocuteurs ont de lui (Broqua, 2009, p. 112). Par ailleurs, certaines personnes enquêtées, bien informées de la fonction et des intentions du chercheur, peuvent par moment s'engager dans des propos intimes en semblant oublier que le chercheur n'est pas leur confident, et que leurs propos ne se tiennent pas dans un cadre strictement privé. Cette tendance, régulièrement remarquée sur les terrains de recherche, est d'autant plus forte que le nombre d'heures d'accompagnement et d'entretien informel est important. À ce niveau, le chercheur récolte malgré lui nombre d'informations personnelles et sensibles que les personnes enquêtées, si elles étaient plus prudentes, n'auraient peut-être pas communiquées. Dès lors, l'intégration du chercheur sur ces terrains et la confiance que lui accordent les personnes enquêtées renvoient à une obligation morale, notamment dans la restitution :

« Mais si cette intégration rend la situation confortable et lui confère une certaine liberté d'action, elle suppose en retour le respect d'une obligation morale à l'égard de ceux qu'il observe (ou écoute) : celle de ne pas trahir la confiance qu'on lui accorde. » (Marchive, 2012, p. 82)

L'obligation morale dont il est ici question implique un questionnement éthique sur les conditions de la restitution et de l'anonymisation.

### ***Anonymat et confidentialité : enjeux et limites***

La recherche empirique pose des questions éthiques évidentes relatives à la protection des informateurs. Bryman insiste à ce niveau sur la précision et la clarté des informations en soutenant que les « *Prospective research participants should be given as much information as might be needed to make an informed decision about whether or not they wish to participate in a study* » (Bryman, 2008, p. 121). Idéalement, le chercheur doit expliquer aux participants de l'étude les conditions et les finalités de la recherche, ainsi que les implications éventuelles de leur participation. Toutefois, les conditions effectives de l'observation participante et le nombre important d'acteurs rencontrés compliquent souvent la tâche de clarification du cadre de la recherche. À ce niveau, l'anonymisation constitue un facteur de protection des personnes. Si certains auteurs insistent sur un anonymat complet en vue de l'assurance de la confidentialité des personnes enquêtées (Flick, 2007, p. 103), de telles précautions ne sont pas toujours possibles sur tous les terrains. Parfois, une anonymisation trop poussée peut entraîner un certain flou dans la restitution, au détriment de la qualité de l'étude. L'éthique implique pourtant d'accorder également une attention particulière à la rigueur de l'enquête dans le but d'une

restitution la plus fidèle possible aux faits observés. À un stade préliminaire de la recherche, un questionnement s'est alors porté sur l'approche à privilégier pour garantir l'anonymat des personnes enquêtées et des organisations. En raison des particularités du terrain, les villes et par conséquent les organisations et projets ciblés par les études de cas sont facilement reconnaissables. Les centres islamiques et associations sont en effet limités en nombre et en envergure, ce qui les rend vite identifiables même si elles ne sont pas explicitement nommées. Par extension, les personnes occupant des fonctions publiques et parfois médiatisées dans ces structures sont aussi reconnaissables. Pour ces raisons, il n'est pas possible d'assurer une réelle anonymisation des organisations et de leurs acteurs publics. Dès lors, il a été décidé de citer clairement le nom des cantons, des villes et des organisations dans l'étude empirique. Ce choix vise non seulement plus de clarté et d'aisance dans la lecture, mais aussi la contextualisation tant sociopolitique qu'idéologique inhérente à la fois aux réalités locales et cantonales diverses et aux ancrages religieux dans les milieux communautaires musulmans. Toutefois, les prénoms des fondateurs, initiateurs ou responsables des structures ne seront cités que dans la mesure où ces acteurs sont directement identifiables de par leur exposition publique ou médiatique. Par souci de confidentialité, toute autre personne qui n'est pas directement reconnaissable sera désignée par un prénom fictif. Ce choix se justifie dans la mesure où ces acteurs plus discrets ont veillé à limiter leurs apparitions publiques et leur exposition médiatique.

### ***Le risque d'une exploitation médiatique et politique de l'étude***

Les tensions relatives aux limites de l'anonymisation et l'impossibilité d'assurer une réelle confidentialité peuvent être accentuées par le caractère sensible du sujet de recherche et par les récupérations éventuelles de l'étude à des fins médiatiques ou politiques. Travailler sur des terrains difficiles et des sujets sensibles renvoie au risque d'un mauvais usage de l'étude à des fins polémiques, médiatiques et politiques orientées. Dans le cas présent, l'islam et les communautés musulmanes constituent des objets stigmatisés, particulièrement ciblés par certains discours. Toutefois, le devoir d'analyse et d'information motive une étude claire, authentique et précise. À ce sujet, il est intéressant de retourner à Philippe Bourgois qui, au sujet de son enquête sur le trafic de drogue à New-York, fait part de ses craintes quant à une récupération médiatique et politique qui serait orientée contre l'intérêt des populations étudiées (Bourgois, 2013, p. 46). Juste après avoir évoqué le risque qu'on lui reproche de « ternir la réputation des pauvres », il assume une restitution des plus fidèles aux observations en résumant sa posture ainsi :

« Il me semble pourtant impératif, tant du point de vue éthique et personnel que du point de vue analytique et théorique, d'exposer toute l'horreur dont j'ai été le témoin dans les groupes de

personnes avec qui je me suis lié d'amitié, sans en censurer le moindre détail sordide. Il faut, même si cela nous met mal à l'aise, que la profondeur, la douleur et la terreur accablantes de l'expérience de la pauvreté et du racisme aux États-Unis soient ouvertement évoquées et débattues. » (Bourgois, 2013, p. 46)

Les risques de récupération d'études sociologiques à des fins politiques sont évoqués par d'autres auteurs. Vincent Romani soulève ainsi la « question des usages politiques et militaires » des études développées dans des contextes géopolitiques sensibles en appelant à la réflexion et la responsabilité du chercheur (Romani, 2007, p. 43). Pierre Prud'homme, au sujet de son étude doctorale sur l'islam au Mali durant la période d'interventions étrangères contre les groupes « jihadistes », souligne quant à lui le risque de récupérations politiques des études sur l'islam, notamment au niveau des discours et des catégories exposés par le chercheur. Il évoque ainsi la question de « la responsabilité de l'anthropologie dans sa prétention critique, une question dont la pertinence s'étend aujourd'hui bien au-delà des frontières du Mali » (Prud'homme, 2016, p. 461).

Les réflexions de ces chercheurs font écho aux sujets étudiés dans cette thèse, sensibles dans la mesure où l'islam et les communautés musulmanes locales engagent l'attention des médias et de certains groupes politiques. Parallèlement, des idéologues hostiles à l'islam ou à des communautés musulmanes particulières peuvent éventuellement chercher à profiter de ce type de production en y extrayant des informations factuelles pour les réutiliser dans la lecture idéologique qui arrange leurs fins. À l'inverse, la restitution des enquêtes de terrain est également susceptible d'impliquer un effet positif dans l'éclairage analytique sur des engagements de communautés musulmanes qui font régulièrement l'objet de fantasmes et d'interprétations infondées. Dans cette perspective, la restitution n'est pas plus susceptible de porter préjudice aux stratégies des organisations que de relativiser certaines attaques à leur encontre, et donc de les présenter sous un angle peut-être plus favorable.

### ***L'équilibre difficile entre l'autocensure et la rigueur scientifique***

Une étude sociologique et ethnographique suppose de dévoiler des pratiques et discours d'acteurs et des logiques organisationnelles parfois cachées, au risque de nuire à certains intérêts personnels ou stratégiques. Comme le relève Bruno Etienne, « un anthropologue est d'abord un flic: il pénètre le milieu pour mieux le séduire et le trahir ensuite, puisque ses valeurs sont supérieures à celles de l'objet étudié » (Étienne, 1989, p. 92). On peut retenir de ce propos quelque peu provocateur la supériorité supposée de la valeur scientifique de la restitution sur les intérêts particuliers des personnes et organisations enquêtées. Cependant, cette position reste éthiquement débattue et sujette à controverses. Les intérêts des personnes enquêtées divergent



fortement en fonction des situations et, dans certains cas, on attend du chercheur qu'il serve de porte-parole ou de défenseur des causes des organisations étudiées. Dans le cas contraire, le chercheur est potentiellement vu comme un « dénonciateur des pratiques et discours du groupe » (Boumaza & Campana, 2007, p. 14). Quant à la perception d'une trahison qui en découle, elle résulte souvent d'une incompréhension des enjeux de l'enquête et de ses implications dans la phase de restitution, qui ne sont pas toujours évidents à communiquer. Finalement, le dilemme propre à ce type de recherches ethnographiques peut se résumer ainsi :

« Le chercheur peut alors être amené à trahir la confiance de ses informateurs, tant au nom de l'exigence de vérité factuelle que par conviction politique, au regard des engagements qui sont les siens. Mais il peut aussi choisir de donner préséance à la confiance que ses informateurs lui ont accordée, en se gardant de dire tout ce qu'il sait à leur propos, même s'il estime pourtant que telle ou telle information tue pourrait permettre de mieux décrire le phénomène qu'il étudie. En quelque façon, le sens de ce qui juste, sur le plan normatif *et* stratégique, peut et doit parfois entrer en concurrence avec la quête de vérité. Néanmoins, un autre chercheur, confronté aux mêmes données, aurait tout aussi bien pu choisir de révéler certaines choses, au nom de la vérité (historique ou sociologique), alors même qu'il pouvait anticiper qu'elles étaient susceptibles de porter atteinte aux engagements qui sont les siens, ou à ceux des acteurs qu'il étudie. » (Genard & Roca i Escoda, 2014)

Au-delà des sensibilités des différents protagonistes de l'enquête et des intérêts des organisations, cette thèse privilégie la véracité et l'exactitude des données qui s'imposent ici comme les critères ultimes et définitifs en matière d'éthique. Toutefois, certaines informations qui ne sont pas nécessaires au développement de l'analyse peuvent être volontairement occultées dans l'optique de la protection de la confidentialité des protagonistes et d'éviter de nuire à leurs intérêts.

### **3.3.4. Délimitation du terrain et sélection des cas**

Pour délimiter le terrain de recherche, une définition du phénomène étudié doit d'abord être proposée. L'action sociale musulmane englobe l'ensemble de l'investissement à vocation sociale et caritative qui est développé et mis en œuvre par tout collectif manifestant implicitement ou explicitement une adhésion identitaire ou confessionnelle à l'islam. Pour sélectionner des cas pertinents tenant compte de la vocation et des contextes de la recherche, des critères de sélection plus restrictifs sont définis (Miles & Huberman, 1994, p. 28). Au-delà de la définition de base de l'action sociale musulmane qui implique que seuls les groupes ou les organisations qui mettent en avant une référence identitaire ou religieuse à l'islam sont considérés, il faut ajouter que seules les organisations qui présentent des actions sociales

destinées à un public qui dépasse le cercle restreint de fidèles des centres islamiques et des personnes fréquentant habituellement les associations prestataires sont prises en considération. Ce critère exclut donc les projets sociaux qui visent exclusivement les fidèles de « communautés musulmanes » qui fréquentent des centres islamiques ou des lieux de culte particuliers. Un troisième critère exige que les structures retenues s'engagent dans une action sociale directement liée à la problématique de l'exclusion. Par conséquent, les projets doivent intervenir en faveur de personnes exclues ou concernées par un risque d'exclusion. Finalement, seules les structures qui développent au moins une partie de leurs activités sur le territoire national sont prises en compte dans cette étude, ce qui exclut les organisations humanitaires engagées uniquement à l'étranger.

Pour s'inscrire dans le cadrage prévu par le développement de la problématique (3.1), l'étude empirique doit résonner à la fois avec l'ensemble plus vaste de l'action sociale musulmane à l'échelle de l'Europe occidentale, avec les enjeux théoriques relatifs tant à une action sociale de nature communautaire et confessionnelle au sein d'une société plurielle, et avec une orientation vers la thématique de l'exclusion. Les critères susmentionnés visent ainsi à circonscrire l'étude empirique en sélectionnant des cas qui font écho aux axes de problématique soulevés et aux questions de recherche. Dès lors, ces critères réduisent fortement les options de terrain envisageables en Suisse et permettent d'identifier finalement trois cas à étudier, qui représentent les rares illustrations d'associations ou de réseaux d'associations musulmanes engagées dans des projets sociaux et caritatifs dans le pays. Les quelques autres expressions d'action sociale musulmane relevées lors des observations exploratoires restent sporadiques et irrégulières, et ne permettent donc pas de recherches spécifiques et conséquentes sur les thématiques ciblées. En ce sens, les trois cas qui seront étudiés plus bas sont des pionniers de l'action sociale musulmane en Suisse et figurent parmi ses expressions les plus évidentes. Les études de cas ne sont cependant pas symétriques, ni même représentatives du phénomène étudié dans sa globalité. Cette thèse n'ayant pas de prétention à l'exhaustivité, d'autres organisations qui ne correspondent pas forcément à ces critères mais qui présentent des investissements dans l'action sociale peuvent exister en Suisse. En bref, les cas étudiés sont avant tout des illustrations de diverses manières de penser et de mettre en œuvre l'action sociale.

Les trois cas d'action sociale musulmane se situent dans des villes et cantons différents, caractérisés par leurs propres institutions et des traditions socioculturelles et politiques distinctes. Le premier cas concerne l'association Tasamouh. À Bienne, ce projet social et communautaire s'est transformé en une association indépendante en développant ses activités dans des sphères plus variées. Si l'objectif central annoncé est la prévention de la

« radicalisation » et la contribution au vivre-ensemble à travers le dialogue interreligieux et interculturel, l'association s'engage également contre les problèmes sociaux touchant la jeunesse à différents niveaux. Basés sur une approche intra-culturelle, les suivis visent à répondre à des problématiques d'addiction, de violence, de petite délinquance et de conflits familiaux. Le deuxième cas est le Service d'Aide Sociale Islamique (SASI) à Genève, qui dispense des services sociaux surtout caractérisés par des prestations matérielles, en développant des projets inscrits en priorité dans la lutte contre la précarité et l'exclusion sociale. Des maraudes, des distributions de denrées alimentaires, des ateliers d'intégration ou encore des cours de langue sont organisés chaque semaine. Plus globalement, le SASI cherche à contribuer au dialogue pour la cohésion sociale en encourageant l'action citoyenne. Dans ce prolongement, le cas comprend également l'étude du SASI Jeunesse, l'antenne jeune de l'association devenue plus ou moins autonome. La troisième étude de cas concerne un réseau de projets et d'associations engagées dans l'action sociale, fondées et animées par des acteurs musulmans, qui ont comme point commun de graviter autour du CCML, l'un des principaux centres islamiques de l'agglomération lausannoise. Plusieurs structures engagées dans l'action sociale plus ou moins indépendantes se sont développées dans ce sillage. Parmi les projets sociaux étudiés dans cette étude de cas figurent des maraudes, des activités de prévention de la « radicalisation », du coaching en vue de l'insertion socio-professionnelle de jeunes en difficulté, de l'animation socio-culturelle pour les adolescents, ou encore des ateliers de formation et des séances de médiation pour des publics divers.

## **DEUXIÈME PARTIE - L'action sociale musulmane à l'épreuve du terrain : des associations engagées contre l'exclusion en Suisse**

L'engagement de collectifs musulmans dans l'action sociale au nom de l'islam reste un phénomène récent et peu développé en Suisse. En 2009, le lancement d'un service social par le Centre Islamique de Genève marque l'émergence d'un engagement social communautaire et confessionnel organisé, bien que d'autres activités antérieures témoignent de la présence d'activités caritatives dans les espaces communautaires musulmans. Ces premiers projets sociaux s'exerçaient le plus souvent au sein des centres islamiques, en ne touchant qu'un public restreint plus ou moins affilié aux structures prestataires de ces services sociaux informels. Ces dernières années, de plus en plus d'activités sociales visent au contraire des publics plus larges, comprenant non seulement des musulmans qui ne fréquentent pas ces espaces associatifs mais aussi des personnes d'autres confessions. Cet élargissement d'une action sociale communautaire vers la société s'illustre notamment dans trois agglomérations. À Bienne, l'association Tasamouh, d'abord orientée dans la lutte contre la « radicalisation », offre des services de médiation et de conseil à un public de plus en plus large. À Genève, le service social du Centre Islamique de Genève est devenu le Service d'Aide Sociale Islamique en 2014, en proposant des prestations sociales diverses dans un objectif de lutte contre la précarité. Enfin, dans l'agglomération lausannoise, plusieurs projets et structures ont été développés ces dernières années dans l'intention de répondre à des besoins sociaux et de contribuer au bien commun. Le point commun de ces diverses expressions de l'action sociale musulmane est son focus sur la problématique de l'exclusion, comprise au sens large. Cette dernière ne renvoie pas seulement à la pauvreté matérielle, mais par exemple aussi à l'isolement et à la solitude (Voyé, 2004, p. 115). En outre, elle est vue par divers acteurs comme la cause d'autres problématiques sociales que les associations proposent de traiter, allant de la petite délinquance à l'extrémisme religieux. Les chapitres suivants abordent respectivement ces trois cas, puis une synthèse transversale présentant quelques enjeux communs aux différentes associations musulmanes engagées dans l'action sociale en Suisse.

Dans les cas étudiés, l'action sociale musulmane se construit soit dans le cadre de projets caritatifs au sein d'organisations religieuses, soit dans le cadre de structures autonomes et spécifiquement dédiées à l'action sociale. L'étude de ces engagements sociaux doit prendre en considération les différents niveaux que sont les organisations, les acteurs et les projets. Les acteurs, généralement à la fois initiateurs et responsables des actions sociales, supervisent concrètement la mise en œuvre de l'investissement social et jouent un rôle fondamental dans le développement et la mise en œuvre de l'action sociale. De plus, ils constituent généralement le

noyau dur de l'engagement social, autour duquel convergent les bénévoles. Dans les études de cas suivants, leurs noms sont Naïma, Tuncay, Saïd\* ou encore Chaouki. Bien qu'il soit lié à des organisations musulmanes, leur rôle transcende souvent les frontières entre les structures et incarne la source de l'engagement. Pour cette raison, l'étude empirique considère avec attention ces acteurs qui ont par ailleurs été la porte d'entrée dans les structures et projets étudiés. Ce choix découle notamment de l'hypothèse développée plus haut (3.1.2), qui soutient que ce sont des personnes particulières qui auraient une importance prépondérante voire décisive dans la mise en place des actions sociales au-delà du rôle des organisations. Pourtant, ce sont ces dernières qui ont souvent été à l'origine des projets d'action sociale, à l'instar du Centre Islamique de Genève, de l'Union Vaudoise des Associations Musulmanes ou encore du Complexe Culturel Musulman de Lausanne. Mais ces organisations musulmanes ont d'autres missions, l'action sociale n'étant généralement qu'une composante ou qu'un axe d'investissement parmi d'autres. Leur rôle est dès lors parfois contesté par le développement de nouvelles structures autonomes, qui consistent en des associations, des fondations ou des collectifs plus informels, qui gèrent leurs propres projets sociaux, tout en gardant ou non des affiliations organisationnelles ou symboliques avec des organisations musulmanes. Ces « nouvelles structures autonomes » se nomment Tasamouh, le SASI, ou encore Le Ring. Dans ce cadre complexe, les projets concrets d'action sociale changent parfois de nom ou de statut officiel, mais ils restent généralement aux acteurs centraux que sont leurs initiateurs et responsables. La focalisation sur les personnes porteuses des projets se justifie ainsi, bien qu'elle nécessite de prendre en considération avec attention les ancrages institutionnels et les relations avec les organisations.

Les trois chapitres suivants proposent des restitutions ethnographiques des études de cas de ces engagements locaux dans l'action sociale musulmane en Suisse. Les recherches empiriques se sont majoritairement tenues en 2017 et en 2018 en comptant plusieurs dizaines d'heures d'entretiens informels, des entretiens formels ciblés, des observations directes et participants répétées. D'autres observations et entretiens ont été menés en dehors de cette période, notamment en fin 2016 et en début 2019. Pour la fluidité du texte, les citations attribuées aux acteurs ne comportent pas les mentions des dates et du lieu, sauf lorsque cela est nécessaire à la compréhension. Plus d'informations sur les conditions de l'étude empirique et les personnes rencontrées figurent en annexe.

## **4. Une association indépendante contre la « radicalisation » à Bienne**

La première étude de cas porte sur Tasamouh, une association engagée dans la médiation interculturelle et l'action sociale dans la ville de Bienne. À l'inverse des deux autres cas étudiés dans les chapitres 5 et 6, Tasamouh a toujours été complètement indépendant des mosquées et organisations religieuses. La personne qui a initié le projet affirme s'être engagée dans le cadre de sa foi et de son appartenance à l'islam. Toutefois, la composante interculturelle et interconfessionnelle de l'équipe soulève des questionnements sur l'identité religieuse de la structure, souvent sujette à discussion.

### **4.1. D'un projet communautaire local à une association reconnue nationalement**

Tasamouh est constitué en tant qu'association en janvier 2018. Dès 2016, Tasamouh était déjà opérationnel sous la forme d'un projet mis en œuvre par l'association Pont de Communication. Les trois sections suivantes proposent de revenir respectivement sur l'historique de la structure et ses évolutions durant ces dernières années, ses activités et projets, et ses composantes humaines. En 2013, un article, qui soutient que « les communautés musulmanes semblent fuir l'espace public » et relève que les centres islamiques de la ville n'ont pas donné suite aux demandes d'entretien, mentionne déjà le nom de Naïma et la présente comme médiatrice culturelle et membre de la commission d'intégration de la Ville (Apic, 2013). Cette femme musulmane milite alors pour une intégration des communautés musulmanes dans l'espace public et dans la vie citoyenne locale, avant de lancer quelques années plus tard le projet Tasamouh.

#### **4.1.1. L'association : structure, valeurs et mission**

Pont de Communication, une association a-religieuse active dans le domaine de l'intégration, initie en 2015 une réflexion sur la nécessité d'apporter des réponses aux problématiques relatives à la « radicalisation »<sup>72</sup>, dans le contexte des départs de musulmans de l'agglomération de Bienne vers des zones de conflit et des attentats terroristes perpétrés à la même période dans plusieurs villes européennes. De taille moyenne et bilingue, Bienne est qualifiée par certains acteurs associatifs musulmans locaux et d'autres comme une ville populaire et multiculturelle

---

<sup>72</sup> Ce terme est repris tel quel dans le texte en ce sens qu'il a d'abord été largement utilisé par les acteurs de Tasamouh et par les médias rendant compte de cet engagement associatif. Il désigne ici les phénomènes liés à l'adhésion idéologique ou effective à des mouvements « jihadistes » d'inspiration salafiste-wahhabite engagés dans des conflits violents, à l'instar d'Al-Qaïda et de Daech (Micheron, 2020). Cependant, la notion est problématique et sera développée plus loin. Par ailleurs, l'usage de ce terme a été critiqué par d'autres acteurs musulmans lors de formations ou d'événements communautaires. En outre, certains membres de l'équipe de Tasamouh évitent ce terme en lui préférant ceux d'endoctrinement ou d'extrémisme violent.

comprenant une forte proportion de musulmans<sup>73</sup>, particulièrement touchée par des problèmes de drogue et de délinquance. Une jeune musulmane engagée dans le milieu associatif musulman de la ville décrit cette dernière comme suit :

« Bienne, c'est une ville ouvrière, où il y a beaucoup d'étrangers. Et ici, il y a 55'000 habitants, et dix-huit mosquées ! Mais on a l'impression que la communauté musulmane à Bienne, elle est trop divisée. »

Il s'agit donc de la ville suisse qui compterait le plus grand nombre de lieux de culte musulmans malgré sa taille moyenne<sup>74</sup>. À ce constat souvent entendu s'ajoute une certaine stigmatisation locale de l'islam et des musulmans, alimentée par des controverses liées à la présence supposée d'extrémistes<sup>75</sup>. C'est dans ce contexte que le projet Tasamouh est imaginé en 2015 par l'association Pont de Communication, alors déjà active depuis une dizaine d'années dans le domaine de l'intégration. L'objectif premier de Tasamouh est de former des médiateurs capables d'aider les jeunes musulmans de la ville et leurs familles, et de contribuer à la prévention de la « radicalisation » en développant une action sociale de proximité. En 2016, treize médiateurs interreligieux (MIR) sont ainsi formés.

Le projet Tasamouh est d'emblée médiatisé. Un article de la presse l'affilie explicitement à la « communauté musulmane » locale en le présentant comme un engagement des musulmans contre la radicalisation religieuse liée à l'islam<sup>76</sup>. Cet exemple souligne le lien du projet à l'islam, malgré les efforts de la fondatrice pour composer dès le départ une équipe mixte en termes d'appartenances religieuses et culturelles, englobant des musulmans pratiquants ou non, des chrétiens et des personnes sans confession. De 2016 à 2018, le projet Tasamouh augmente continuellement ses actions et occupe de plus en plus de place dans les médias non seulement locaux mais aussi régionaux, voire nationaux<sup>77</sup>. En janvier 2018, le projet Tasamouh se transforme en association formelle tout en poursuivant les mêmes activités. En 2019, le film

---

<sup>73</sup> La ville compte environ 10% de musulmans (OFS, 2020), donc un taux à peu près deux fois supérieur à la moyenne nationale.

<sup>74</sup> Un reportage radio de la RTS estime qu'il y aurait éventuellement entre quinze et dix-huit mosquées à Bienne. Reportage « Vivre son islam à Bienne » (2016) consulté le 26.04.2019 sur <https://www.rts.ch/info/suisse/7634416--vivre-son-islam-a-bienne.html>.

<sup>75</sup> Un article relève déjà en 2013 « la réputation, injustifiée, de Bienne comme forteresse de l'islam radical » (*Bienne: Une ville aux allures de kaléidoscope culturel et religieux*. 2013, 6 mars. Centre catholique des médias Cath-Info. Consulté le 14.11.2019 sur <https://www.cath.ch/newsf/les-communautés-religieuses-vivent-en-paix-mais-dans-l-indifférence>).

<sup>76</sup> « *Tasamouh* » : un projet de lutte contre la radicalisation. RJB. Consulté le 02.07.2019 sur <https://www.rjb.ch/rjb/Actualite/Region/20161124-Tasamouh-un-projet-de-lutte-contre-la-radicalisation.html>.

<sup>77</sup> L'apparition de Tasamouh dans le documentaire « Temps Présent – Les djihadistes suisses sont parmi nous » (Bressan & Fargues, 2017) sur la chaîne télévisée suisse-romande RTS en 2017 en est un exemple.

documentaire Naïma (Milosevic, 2019), projeté dans plusieurs salles, médiatise encore davantage l'association Tasamouh et présente son engagement social à un plus large public.

L'association occupe un espace de *coworking*, en disposant d'un accès à un bureau indépendant et d'une autre pièce partagée en cas de réunion. Dans le bureau figure une affiche qui arbore le texte : « *Islam is not terrorism. Terrorism has no religion* ». La pièce compte de nombreux classeurs rassemblant les documents internes à l'association de même que plusieurs ouvrages sur les thématiques du jihadisme, de l'extrémisme violent ou encore de l'accompagnement psychologique.

L'association Tasamouh réunit un ensemble d'acteurs aux profils religieux et culturels fort différents autour de visions, missions et valeurs communes, acceptées par tous. Ces valeurs constituent le ciment de l'association, qui fédère les engagements des différents membres au-delà de leur hétérogénéité identitaire et idéologique. Parmi ces valeurs figurent l'altruisme, l'amour du prochain, le dialogue, la solidarité et le respect, incluant notamment le respect de la diversité. Au niveau de la vision, l'association Tasamouh considère que l'entre-connaissance permettra de résoudre les tensions identitaires et que le dialogue est un outil central pour désamorcer les conflits et prévenir l'extrémisme violent. Si la mission initiale de Tasamouh consiste en la prévention de la radicalisation des jeunes musulmans de la ville, elle cherche rapidement à dépasser cette problématique inhérente à son contexte de création pour embrasser d'autres aspirations, notamment la prévention des problèmes sociaux touchant la jeunesse, la médiation interculturelle et interreligieuse, et dans une perspective plus globale, l'intégration et la cohésion sociale.

### ***Une identité hybride et incertaine : association musulmane ou areligieuse ?***

Tasamouh se présente comme une association indépendante de la société civile fondée pour répondre à des problématiques sociales qui toucheraient plus particulièrement des personnes de confession musulmane. Elle n'est rattachée à aucune organisation religieuse ni à aucun lieu de culte. Les acteurs de Tasamouh viennent de cultures et de religions variées. Beaucoup ne sont pas musulmans. Ainsi, la qualification d'« association musulmane » pour désigner Tasamouh est problématique et sujette à des divergences. D'un côté, l'hétérogénéité des profils de ses acteurs, même dans les fonctions les plus importantes, tend à présenter l'association comme areligieuse et plurielle sur le plan confessionnel. Cependant, Tasamouh se réfère souvent à l'islam, ne serait-ce que par son nom choisi avec attention par la fondatrice en référence à cette terminologie coranique et arabe, et dont la traduction française renvoie à la fois à la tolérance, au pardon et à la réconciliation. Elle explique que le choix d'un terme arabe comme nom de la



structure vise à montrer à la société que les musulmans sont désormais une composante de la Suisse. Plus encore, elle estime qu'un tel nom contribue à pousser les citoyens à s'approprier un terme arabo-musulman, et donc à s'intéresser aux musulmans en explorant une autre culture.

D'abord identifié par la presse comme une contribution de la communauté musulmane (Arnaud 2016), le projet Tasamouh se présentait comme un projet communautaire mis en œuvre par des musulmans qui agissaient au nom de leur foi et de leur identité religieuse. En 2017, à l'issue de la formation des treize médiateurs interreligieux, le chef de la Police de Bienne met en évidence lors d'une interview l'identité communautaire de Tasamouh :

« "la première chose qui me plaît, c'est que c'est un projet qui émane de la communauté musulmane elle-même, qui ose reconnaître qu'il y a des problèmes en son sein et qui cherche des solutions" » (Arnaud, 2017).

Pourtant, Tasamouh a toujours intégré des personnes aux profils religieux divers, si bien que les musulmans ne représentent parfois qu'une minorité dans certaines réunions. Compte tenu de la diversité des profils de ses acteurs, l'association Tasamouh est considérée par certains comme une association areligieuse<sup>78</sup>. De son côté, Naïma, initiatrice du projet Tasamouh et directrice opérationnelle de l'association, n'hésite pas à qualifier Tasamouh de « production purement arabo-musulmane au départ ». Elle explique que l'association a d'abord été liée à l'islam en raison des motivations religieuses de ses principaux acteurs. S'il s'avère que le profil religieux des acteurs associatifs est hétérogène, deux acteurs particulièrement influents se présentent comme des « musulmans pratiquants » et mettent en avant l'intérêt d'une approche de l'action sociale qui recourt à des références religieuses. Tout d'abord, Naïma, dont la fonction dans l'association a toujours été dominante, est une femme d'origine marocaine engagée dans la communauté musulmane locale depuis des années. Ensuite, Tuncay, un Suisse musulman descendant de parents immigrés d'origine turque, s'engage très activement dans le projet Tasamouh depuis ses débuts. Ce membre a d'abord cumulé des engagements associatifs à la fois pour Tasamouh et pour SHEMS<sup>79</sup>, une organisation soufie européenne active dans l'aumônerie et l'action sociale. Il situait d'abord son travail dans Tasamouh comme une partie de son engagement plus global dans l'organisation soufie. Cependant, aucun lien organisationnel n'a été établi entre SHEMS et Tasamouh.

Ensuite, Naïma explique que le lien de Tasamouh à l'islam s'inscrit dans sa vocation originelle d'apporter une réponse aux problématiques identitaires, culturelles et religieuses des

---

<sup>78</sup> C'est notamment le cas d'une chercheuse universitaire, docteure en sociologie. Entretien à l'Université de Fribourg, octobre 2018.

<sup>79</sup> Voir site <http://www.shems.org/fr/> (consulté le 01.02.2020).

musulmans par des personnes partageant la même confession. Ce point s'accorde avec l'approche intra-culturelle prônée par l'association, qui sous-entend que les bénéficiaires et les acteurs associatifs se reconnaissent dans une identité « musulmane » commune. Par ailleurs, dans le souci de préserver la spécificité musulmane de l'association, Naïma a émis des réserves quant à de possibles partenariats avec une fondation privée, qui lui aurait offert un financement considérable en contrepartie d'un droit décisionnel dans l'organisation de la structure. Pour Naïma, cette offre aurait impliqué le risque d'un dévoiement de l'identité première de l'association et de sa méthode, ce qui la conduit à décliner la proposition dans le but annoncé de préserver l'indépendance de la structure ainsi que son « identité musulmane ». Pour cette raison, il est nécessaire que des musulmans restent actifs dans la gestion de l'association et de ses projets. Par ailleurs, au cours d'une réunion formelle et avec l'acquiescement de membres non-musulmans, Naïma relève que Tasamouh « s'est battue pour des droits essentiels des musulmans ici à Bienne, comme le cimetière musulman qu'on a pu avoir après des années ». Cette anecdote illustre l'interpénétration récurrente entre les activités à vocation sociale visant la société locale dans son ensemble et celles destinées aux besoins spécifiques de la « communauté musulmane ». Toutefois, Naïma s'exprime parfois en d'autres termes :

« Je ne vois pas Tasamouh comme une organisation religieuse. Ce n'est pas une organisation religieuse mais une association sociale. Dans nos bénévoles, on a certains qui sont motivés par la foi et par l'islam, mais c'est tout. On s'engage pour la société, pas pour la religion. »

Ces propos soulèvent l'ambivalence et la difficulté de la définition de l'identité de l'association, qui varie en fonction des contextes de prise de parole, des interlocuteurs et du message que l'on veut exprimer. Pour d'autres membres, l'association n'a pas d'identité religieuse particulière, en ce sens qu'elle regroupe des membres de confessions diverses ou sans confession.

#### **4.1.2. Activités et projets : lutte contre la radicalisation et action sociale intra-culturelle**

Durant les deux premières années d'exercice, le projet Tasamouh a mis en œuvre une variété d'activités au gré des opportunités et des ressources. En 2018, dès la création officielle de l'association, Tasamouh organise ses projets et activités de manière plus systématique. L'élargissement de la mission initiale centrée sur la prévention de la radicalisation incorpore à la fois dans une perspective « micro » la lutte contre les problèmes sociaux touchant les jeunes et, dans une perspective plus « macro » et sociétale, la lutte contre le racisme et les discriminations dans une logique de contribution à la cohésion sociale. Au fil du temps, on assiste à une évolution des prestations de l'association d'une focalisation sur la thématique de la « radicalisation » à une action sociale plus élargie, bien que le registre de base reste toujours

investi (4.3). L'association Tasamouh distingue alors son investissement en deux grands pôles : l'action sociale pour les jeunes et les familles, et les activités d'intégration et de médiation au niveau de la société.

### ***L'action sociale pour les jeunes et les familles***

Ce pôle d'activité consiste en une intervention de type « travail social hors-mur »<sup>80</sup> auprès des jeunes de confession musulmane et de leur famille. Pour les responsables de la structure, il représente la partie la plus importante et valorisante de l'investissement, mais aussi paradoxalement la moins visible et connue du public. Cette action sociale autonome comporte essentiellement de la médiation, du conseil et de l'accompagnement. Elle vise au traitement de problèmes sociaux affectant une partie de la jeunesse de la région, notamment liés à des crises identitaires, à des addictions aux stupéfiants et à l'alcool, à la violence et à la petite délinquance. Ces problématiques s'accompagnent parfois de comportements traduisant une « radicalisation » idéologique en lien avec l'islam. À ce niveau, les membres de l'association soutiennent qu'ils veulent dépasser cette thématique pour s'attaquer à d'autres fléaux sociaux, bien plus courants à l'échelle locale que les cas liés à l'extrémisme violent. Ils remarquent conjointement que les « signes de radicalisation »<sup>81</sup> qui ciblent certains jeunes traduisent souvent un mal-être psychologique et identitaire, mêlé à des problématiques d'ordre personnel, familial et social. Rebaptisé AXE-S, ce pôle d'activité suscite une communication croissante, incluant notamment une présentation statistique des prises en charges dans les rapports annuels de l'association.

### ***Les activités d'intégration et de médiation***

L'autre pôle d'activité de l'association vise à favoriser l'intégration et à offrir une médiation interreligieuse et interculturelle tant aux communautés musulmanes qu'aux institutions publiques et associations. Cet axe insiste sur la « construction de ponts ». Il représente la partie la plus visible de l'engagement de Tasamouh, régulièrement médiatisée et connue d'un plus large public. Concrètement, l'association organise et participe à différentes manifestations publiques sur les thématiques de l'asile, de l'intégration et du dialogue interreligieux. Parallèlement, elle dispense des ateliers ou présentations dans les écoles, au cours desquelles ses membres abordent certaines questions liées à l'islam avec les élèves. Elle organise aussi des

---

<sup>80</sup> Cette terminologie est utilisée par les institutions publiques en Suisse romande pour faire référence à une intervention sociale à l'extérieur au contact du public dans une posture de médiation et d'accompagnement sur une base volontaire.

<sup>81</sup> Il faut préciser ici que de telles terminologies, à l'instar de « signes de radicalisation », sont souvent utilisées par les acteurs associatifs sur la base de ce qu'ils ont entendu à l'extérieur, par exemple lors de formations. Il ne s'agit donc pas de catégories internes à l'association, leurs membres critiquant par ailleurs régulièrement l'usage de ces catégories et terminologies.

visites de mosquées pour des classes d'école. Parallèlement, l'association accompagne des petits groupes de jeunes musulmans pour visiter une mosquée ou une synagogue, toujours dans le but de libérer la parole et de développer des échanges constructifs visant à favoriser la tolérance et la compréhension mutuelle. Selon la direction de l'association, toutes ces activités ont en effet pour but commun de favoriser l'entre-connaissance en vue d'une meilleure intégration des musulmans dans la société. Pour cette mission, elle se concentre à la fois sur la sensibilisation de la société, qui doit se préparer à reconnaître les musulmans comme des citoyens et à les accepter, et sur la « communauté musulmane », également invitée à s'ouvrir à la société suisse dans une logique d'intégration et de participation citoyenne. En ce sens, Tasamouh cherche à prendre une posture médiane et intermédiaire, qui se présente symboliquement comme un pont entre la « communauté musulmane » et la société suisse.

#### **4.1.3. Ses composantes humaines : acteurs engagés, bénévoles occasionnels et recrues mandatées**

L'association compte en 2018 une dizaine de membres réellement actifs, avec des degrés d'investissement très contrastés. Au départ, le projet Tasamouh a été lancé par Naïma qui occupe encore en 2020 la position la plus importante dans l'association. Pourtant, dès la création formelle de l'association et l'édification de statuts, une co-présidence est instituée. Naïma reste directrice et s'occupe des aspects opérationnels en évitant intentionnellement les postes de co-présidents qu'elle souhaite déléguer à d'autres. Si l'approche globale de l'association repose sur le bénévolat, plusieurs postes salariés à temps partiel sont ouverts dès 2018. Toutefois, ces derniers couvrent des taux de travail normalement inférieurs à une journée par semaine, et la plupart des personnes occupant ces postes salariés travaillent parallèlement comme bénévoles dans l'association. En raison de l'investissement prépondérant de Naïma dans la structure et de ses apparitions répétées dans les espaces publics et médiatiques<sup>82</sup>, il convient de revenir plus amplement sur son profil.

##### ***Naïma : fondatrice, directrice et actrice centrale***

Au sein de Tasamouh, entre 2016 à 2020, la présence de Naïma est si prédominante qu'elle implique une certaine personnification de la structure à travers elle. En effet, Tasamouh ne semble pas pouvoir fonctionner sans Naïma, malgré les réticences de cette dernière à occuper une position trop centrale et ses souhaits de voir d'autres acteurs « prendre la relève » dans l'association. Le titre du film documentaire consacré à l'association Tasamouh, « Naïma »

---

<sup>82</sup> Naïma et Tuncay sont les deux acteurs de Tasamouh qui apparaissent habituellement dans les médias et qui prennent la parole lors d'événements publics. En raison de leurs nombreuses apparitions publiques dans les médias ou dans les manifestations, leurs noms ne sont pas anonymisés à la différence des autres acteurs.

(Milosevic, 2019), exprime à lui-seul la centralité de la personnalité de la fondatrice dans l'association. Présente sur tous les fronts depuis les débuts de Tasamouh, Naïma se dit régulièrement « épuisée ». Elle parvient toutefois à déléguer certaines tâches à d'autres personnes, tout en gardant un regard global sur les activités.

D'origine marocaine, épouse et mère de famille, Naïma a suivi une formation universitaire dans son pays d'origine avant de migrer en Suisse. Elle a ensuite travaillé durant une dizaine d'années dans la récolte de fonds à l'antenne suisse de l'ONG Islamic Relief sise à Genève. Elle s'est également engagée dans le domaine associatif dans les secteurs de la médiation, du conseil et de l'aide à l'intégration. Son engagement date en fait de bien avant la création de Tasamouh. Présentée comme médiatrice interculturelle à Bienne, elle participe déjà en 2012 à un débat sur la religion (Apic, 2012). Elle a également fondée Pont de Communication, une association sans connotation religieuse œuvrant dans l'intégration des femmes migrantes. Depuis une vingtaine d'années, elle vit à Bienne et développe de par son engagement dans la vie locale de nombreux contacts, tant avec des personnes des communautés musulmanes locales qu'avec des militants d'organisations de la société civile et des acteurs des Eglises. Au lancement du projet Tasamouh en 2016, elle dispose alors déjà d'un large réseau dans la ville, y compris au sein d'institutions publiques. Au chômage, elle occupe la majorité de son temps par son activité soutenue dans l'association Tasamouh. Son surmenage lui fait espérer une reprise de ses responsabilités par d'autres personnes plus jeunes. Cependant, malgré ses tentatives de déléguer ses tâches à d'autres acteurs, Naïma reste au fil des années la première responsable de l'association. Pratiquement toute demande et tout projet passent par elle. Lorsque des fonctions de présidence sont officiellement attribuées à d'autres acteurs, Naïma garde toutefois officieusement les mêmes responsabilités et la même importance tant dans la gestion administrative et organisationnelle que dans les activités sociales sur le terrain. Elle incarne la figure centrale et indispensable de l'association.

### *Une équipe mixte*

Pour son lancement, le projet Tasamouh a organisé une formation continue de « médiateurs interreligieux » pour treize candidats issus de différents horizons socioprofessionnels et culturels, en les sensibilisant à la problématique de la « radicalisation »<sup>83</sup>. Toutefois, les médiateurs formés ne se sont pas engagés à Tasamouh à l'exception d'une minorité. Dès sa création, Tasamouh se propose de favoriser une approche de dialogue entre cultures et religions. Dans ce cadre, Tasamouh a regroupé ses membres sur une base multiculturelle, incluant des

---

<sup>83</sup> Pour le détail de cette formation, se référer au lien du site internet de Tasamouh, consulté le 03.12.2019 sur <https://www.tasamouh.ch/index.php/fr/2-uncategorised/15-mediation>.

musulmans mais aussi des chrétiens et des personnes sans confession ou athées, d'où la grande hétérogénéité de l'équipe au niveau des appartenances religieuses, ethniques et culturelles. En 2017 et 2018, les observations des séances de travail au sein de l'association et des réunions relèvent que les musulmans « pratiquants » semblent ne pas composer plus d'un tiers de l'équipe. De plus, les rapports de ces derniers à l'islam divergent. De 2016 à 2019, Naïma a bénéficié du soutien croissant de Tuncay, qui s'est distingué par son engagement en s'imposant rapidement comme l'un des membres les plus actifs de la structure, et en prenant la fonction de porte-parole lors d'événements publics<sup>84</sup>. Né en Suisse et résidant à Bienne, Tuncay a vécu une jeunesse festive éloignée de toute pratique religieuse<sup>85</sup>. Ce n'est qu'à l'âge adulte qu'il s'est mis à pratiquer l'islam, religion de ses parents, en commençant à fréquenter une confrérie soufie de Turquie représentée à Bienne par un discret lieu de culte. Il développe alors un goût pour l'islam, le soufisme et la spiritualité en général. Tuncay lance ensuite l'antenne suisse de l'organisation européenne SHEMS liée à la même confrérie soufie. Dans ce cadre, il développe quelques projets et actions sporadiques. Au lancement du projet Tasamouh en 2016, il suit la formation proposée et devient officiellement « médiateur interreligieux ». Après avoir situé son rôle à Tasamouh comme une partie de son engagement plus global pour l'organisation SHEMS, il met officiellement fin en 2018 à ses activités dans cette dernière pour se consacrer exclusivement à Tasamouh alors en plein développement. Travailleur social de formation et employé dans un service social de la ville, il s'implique bénévolement pour l'association durant les week-ends et les soirées. Si sa fonction professionnelle le dote d'outils et de compétences pour assurer les suivis sociaux de manière efficace, Tuncay croise régulièrement les mêmes personnes durant son travail officiel et son engagement associatif, ce qui est parfois problématique.

Outre Naïma et Tuncay, d'autres membres de Tasamouh sont musulmans, avec des niveaux de pratique et d'identification à l'islam très différents, parfois limités à un héritage national ou ethnique. D'autres sont des Européens chrétiens ou athées. Pour la co-présidente de l'association, une pasteure en formation qui travaille pour l'Eglise réformée, l'engagement dans Tasamouh découle davantage d'une adhésion personnelle aux objectifs de l'association que d'une affinité particulière avec l'islam. Elle situe son investissement dans le but commun de contribuer au vivre-ensemble et au dialogue interreligieux et interculturel, en situant sa foi

---

<sup>84</sup> Comme pour Naïma, le prénom de Tuncay n'est pas anonymisé en raison de son exposition publique et médiatique conséquente. La plupart des autres membres de l'association, beaucoup moins exposés, figurent au contraire sous des prénoms d'emprunt.

<sup>85</sup> Voir notamment son interview dans la rubrique « Portrait de Biennois » du Journal du Jura publiée le 31.08.2017 (consulté le 13.09.2018 sur <https://www.journaldujura.ch/il-mest-devenu-difficile-detre-egoiste>).

chrétienne en harmonie avec les valeurs de Tasamouh. Karl\*, un autre membre particulièrement actif, se définit comme un athée en aimant rappeler qu'il n'est « ni musulman, ni chrétien, ni croyant », mais qu'« il se bat pour les droits humains ». N'ayant aucun intérêt particulier pour les religions et la spiritualité, il explique que son engagement est orienté vers la lutte pour les droits des minorités, et qu'il considère le port du voile (*hijāb*) comme un droit humain à défendre. Selon ses dires, il milite pour « le droit d'être croyant, le droit de pas croire mais le droit de croire aussi, le droit de porter le voile en Suisse ». Connaissant déjà Naïma, il a rejoint le projet Tasamouh car il considérerait les actions de cette dernière pour la « défense des droits des musulmans » comme un engagement en accord avec son humanisme. Pour lui, Tasamouh n'est pas une association à vocation religieuse, mais plutôt une structure qui vise la cohésion sociale et l'intégration des musulmans dans la société, tout en défendant leurs droits. Mixte sur les plans ethnique, linguistique et culturel, l'équipe comprend par ailleurs une majorité de femmes. Outre la langue arabe partagée par plusieurs membres, le français et l'allemand sont utilisés conjointement, même si le français prédomine dans les réunions en raison de manques de connaissances de l'allemand chez certains.

Au départ, l'association n'a pas tenu d'inventaire précis de son équipe, rendant la frontière entre les membres actifs, les bénévoles occasionnels et les sympathisants particulièrement floue. Dès la constitution en association, une gestion plus rigoureuse est instaurée. En 2019, dix femmes et six hommes étaient présentes lors de l'assemblée générale de l'association. Sept femmes parmi les dix se présentaient comme des musulmanes et six d'entre elles portaient alors le voile. Une autre femme était protestante et les deux dernières sans confession manifestée. La majorité des participants étaient originaires du Maghreb, avec seulement deux personnes originaires de Turquie et quatre d'Europe occidentale. L'assemblée constitutive tenue en début 2018 avait quant à elle rassemblé des profils similaires, tout en comptant cependant plus de personnes d'origine suisse et de tradition chrétienne. Une majorité de personnes non-musulmanes étaient présentes dans certaines réunions, quand d'autres comptaient au contraire une forte majorité de musulmans. À l'unanimité, la mixité religieuse, culturelle, linguistique et ethnique des membres de l'association est un facteur positif, mis en avant comme une plus-value et considéré comme le signe d'un groupe multiculturel et ouvert, dont l'approche insiste sur le dialogue, le vivre-ensemble et l'échange au-delà des appartenances culturelles et religieuses. Cette mixité fait donc écho aux valeurs affichées.

### ***Professionnalisation des postes : du bénévolat aux mandats rémunérés***

Depuis ses débuts, Tasamouh tire ses moyens financiers de dons publics et privés. Les subventions sont ponctuelles et irrégulières, ce qui complique la gestion et la planification

budgétaires. Toutefois, ces subventions ont permis de créer des postes salariés à des taux de 10 à 20% pour des tâches spécifiques. Si Naïma touche un salaire calqué sur un temps partiel très limité, elle travaille aussi bénévolement durant plusieurs dizaines d'heures par semaine pour l'association. La rémunération des postes vise selon Naïma à octroyer une reconnaissance symbolique aux acteurs impliqués, tout en les aidant financièrement. Naïma déplore le manque de moyens de l'association, en espérant à terme pouvoir rémunérer les personnes impliquées dans les activités de l'association de manière plus conséquente et régulière. La rémunération partielle vise également selon elle à motiver certains bénévoles. En outre, Tasamouh ouvre temporairement des postes à des personnes extérieures pour des missions spécifiques, ce qui illustre la fragilité du bénévolat et la considération des responsables associatifs pour la professionnalisation et la rémunération de postes. Par exemple, une personne externe à l'association a été employée quelques heures par semaine durant trois mois pour la recherche de fonds. En 2018, la rémunération totale des collaborateurs de Tasamouh aurait été budgétisée à plus de 35'000 francs suisses<sup>86</sup>. Ce montant ne correspond toutefois pas aux rémunérations effectives, bien plus menues, mais aux estimations de la valeur des heures de travail bénévoles en vue de prévisions budgétaires liées à des demandes de fonds futures.

Parallèlement, Naïma déplore régulièrement l'engagement bénévole limité et aléatoire des membres de l'association et des personnes externes, d'autant plus lorsqu'ils sont musulmans. Elle considère que la mentalité prédominante actuelle est conditionnée par une quête individualiste des intérêts, en rendant par conséquent le bénévolat peu attractif. Elle regrette qu'on ne s'engage pas volontairement pour la cause de l'association, dont les finalités s'apparentent à une « pratique religieuse » importante à laquelle devraient se consacrer les « musulmans responsables »<sup>87</sup>. La position de Naïma contraste avec celles d'autres membres de l'association. Leyla\*, d'abord très active dans l'association, s'en est finalement détournée en raison d'une déception. Cette femme diplômée d'origine maghrébine, installée en Suisse depuis plusieurs années, peine à trouver une situation professionnelle stable. Elle estime que le port du voile freine son accès à l'emploi. Elle s'engage donc bénévolement à Tasamouh, en y obtenant plus tard un contrat temporaire à un pourcentage très bas. Elle se retire rapidement de l'association en expliquant que sa fonction lui est inutile car elle ne lui permet pas d'accéder à une situation professionnelle intéressante. Après avoir espéré un contrat de travail stable dans

---

<sup>86</sup> Rapport annuel de Tasamouh 2018.

<sup>87</sup> Lors d'un atelier de formation pour les communautés musulmanes organisé dans un autre canton, le responsable d'un centre islamique s'offusque du peu de soutien qu'offrent les « hommes de la communauté musulmane biennoise » à Tasamouh en tenant des propos durs face au désintérêt et à l'absence d'implication des « hommes musulmans » de la ville, auxquels il oppose l'abnégation de la « femme » engagée.



l'association et s'être finalement rendue compte de l'impossibilité d'obtenir une rémunération considérable, Leyla\* s'est retirée en faisant part de son désaccord :

« Avec Naïma, on s'est dit OK, on est à nos débuts, on doit se faire connaître, on doit faire gratuitement au début, ou juste avec quelques centimes... Mais moi, je peux pas passer mon temps à aider sans recevoir de salaire et de quoi vivre ! Parce que tu sais, ici, en Suisse, tout travail mérite un salaire. On peut pas travailler bénévolement. Naïma, elle, elle fait ça pour aider les familles, *fī sabīli llāh*. C'est très bien. Tant mieux pour elle. Mais moi, j'ai beaucoup de pression, j'ai besoin d'argent, je dois gagner ma vie. Moi, je me dis, il faut gagner un bon salaire d'abord et après, ensuite, avec ça, tu peux aider les gens. »

Face à ces motivations qui inscrivent l'engagement associatif dans un projet d'insertion professionnelle, Naïma privilégie dans ses propos les valeurs de don de soi, orientées tant vers la quête spirituelle que vers un altruisme envers les personnes nécessiteuses.

La perspective de la professionnalisation des postes, qui passe principalement par la rémunération, engage parallèlement une réflexion sur les compétences des acteurs et donc sur la formation. Tout d'abord, Tasamouh valorise le profil de Tuncay, travailleur social diplômé disposant d'une expérience de plusieurs années dans la profession notamment dans la protection de l'enfance et de la jeunesse. Tuncay bénéficie alors d'une double légitimité, sanctionnée par son diplôme et son expérience professionnelle mais aussi par son engagement associatif et sa connaissance des milieux communautaires ciblés par Tasamouh. Cela ne l'a pas empêché de suivre la formation de médiateurs interreligieux. Cette dernière marque l'intention originelle de la structure de former des personnes compétentes et qualifiées pour répondre à la problématique de la « radicalisation » et des tensions d'ordre identitaire et religieux. À l'issue du dispositif, les médiateurs formés sont censés avoir acquis des outils et des compétences qui leur permettent de participer à la médiation et à la prévention de la « radicalisation », et donc de travailler pour Tasamouh. Cependant, Naïma note que seule une minorité d'entre eux sont capables ou disposés à intervenir directement sur le terrain auprès des jeunes et des familles. Elle soutient qu'une sensibilité de travailleur social et des capacités d'écoute empathique mais aussi de gestion de crise sont des compétences indispensables, mais pas toujours acquises chez les bénévoles. Elle ajoute que certains acteurs ne parviennent pas à gagner la confiance des bénéficiaires et qu'ils ne peuvent dès lors pas assurer de suivis sociaux de qualité. Concrètement, Naïma et Tuncay se partagent la majorité des situations suivies en 2018, et seulement trois autres membres assurent les mêmes services.

Depuis son offre de formation initiale, Tasamouh continue à encourager ses membres à se former en les inscrivant parfois à des formations continues et à divers colloques. L'association

acquiert aussi régulièrement des livres dédiés à la prévention de l'extrémisme violent ou aux phénomènes de « jihadisme ». Elle cherche ainsi à imposer son expertise dans ce champ, en proposant ses services à des acteurs privés mais également des institutions publiques, désormais contre une rémunération. L'organisation d'un « colloque national » dédié aux approches psycho-sociales et religieuses dans la prévention de l'extrémisme violent en 2019 s'inscrit aussi dans cette orientation stratégique.

## **4.2. Financements, partenariats et relations externes**

Dès sa création, le projet Tasamouh a développé nombre de partenariats. Durant sa première année, des partenaires étatiques et privés ont subventionné l'entièreté de ses frais liés à la formation des médiateurs interreligieux. Tasamouh a dès lors cherché à développer des relations avec les institutions étatiques, les associations de la société civile et les Eglises. Dépendante de l'engagement bénévole de ses acteurs et de financements externes, la structure a ainsi entrepris au fil des ans nombre de partenariats publics et privés dans une quête de visibilité, de reconnaissance et de ressources. Toutefois, la structure est restée indépendante dans sa stratégie et sa gestion, même si des adaptations ont concerné certaines modalités.

### **4.2.1. La quête de subventions et de reconnaissance**

En 2018, l'association Tasamouh compte près de vingt donateurs ou sponsors, qui ont soit donné des dons pour des projets particuliers, soit plus rarement des subventions pour le fonctionnement global de l'association. Ces financements varient de quelques centaines de francs suisses à, dans de rares cas, plusieurs dizaines de milliers de francs. La recherche de partenariats<sup>88</sup> et de subventions cache également une quête plus globale de reconnaissance, qui s'illustrerait par les coopérations avec l'Etat et la société civile, ainsi que par la confiance des donateurs.

Tasamouh a insisté depuis ses débuts sur la transparence, en publiant régulièrement ses comptes avec les mentions des recettes et des dépenses. Toutefois, les détails des dons et des subventions de chaque partenaire ne sont pas donnés pour des raisons invoquant la protection et la confidentialité. Entre 2017 et 2018, il ressort clairement que les plus grands et fidèles sponsors de Tasamouh sont les Eglises réformées et catholiques de la région et des organisations qui y sont affiliées. Les financements publics, provenant de communes ou du canton, sont beaucoup plus modestes. Cependant, un financement important d'un service de l'administration fédérale

---

<sup>88</sup> Liliane Voyé différencie la « reconnaissance légale » de la « reconnaissance d'estime » (Voyé, 2004, p. 106). À l'exception du cas particulier de l'UVAM (chapitre 6), les associations musulmanes traitées par l'étude empirique visent avant tout une reconnaissance sociale et « d'estime ».

vient constituer en 2019 la plus grande subvention reçue à ce jour par l'association. En outre, d'autres fondations privées et associations de la société civile subventionnent des projets de l'association Tasamouh à hauteur de quelques centaines ou milliers de francs par année. Enfin, certaines structures mettent des salles à disposition gratuitement pour certains événements et affichent un soutien moral à l'association.

Les partenariats de l'association Tasamouh avec les communautés musulmanes sont beaucoup plus timides. Les donations restent très modestes et sporadiques, et concernent exclusivement des manifestations précises<sup>89</sup>. En tout, seules trois organisations musulmanes ont fait des dons de quelques centaines de francs à l'association. En 2017, Naïma explique d'abord que la stratégie de l'association consiste à éviter des financements communautaires, afin d'affirmer son indépendance et d'éviter les critiques que de tels financements pourraient occasionner<sup>90</sup>. Tasamouh insiste en effet sur sa neutralité, qui passe selon ses responsables entre autres par l'évitement d'avoir recours à des subventions communautaires de la part d'organisations ou de donateurs musulmans, auquel se substitue la préférence donnée aux subventions publiques et privées. Ces dernières, en ce sens qu'elles émanent d'institutions et d'organisations dotées d'une certaine légitimité dans la société locale, sont censées affirmer la légitimité de Tasamouh et donner des gages de sa neutralité vis-à-vis d'organisations musulmanes, et par conséquent de sa fréquentabilité. Cette question de la légitimité est au cœur des préoccupations de l'association. Au-delà de l'aspect financier, les partenariats contribuent à intégrer Tasamouh dans la société locale. Chaque collaboration avec une institution étatique, une Eglise ou une association de la société civile est ainsi appréciable aux yeux des responsables de l'association. Parallèlement, certains membres de Tasamouh permettent par leurs réseaux d'établir des contacts avec des organisations extérieures. Lors de ses prises de contact en vue de demandes de fonds, Naïma est souvent accompagnée d'une personne qui peut faire le lien entre Tasamouh et le partenaire potentiel. Le réseau personnel de Naïma a aussi été prépondérant pour l'instauration de rapports de confiance avec divers représentants d'associations ou d'institutions. Nombre de partenariats n'auraient pas pu se créer sans une longue présence dans la ville et un investissement personnel de plusieurs années dans la société civile, qui ont généré des rapports de confiance mutuelle. Pour Naïma, ces derniers sont la clé des possibilités de partenariats et de subventions, d'où la plus grande difficulté à obtenir des financements auprès

---

<sup>89</sup> Il s'agit notamment des manifestations publiques liées à l'*iffār* (repas de rupture du jeûne du Ramadan).

<sup>90</sup> En entretien, elle évoque le cas imaginaire de subventions qui émaneraient soit d'une ambassade d'un Etat musulman étranger, soit d'une personnalité musulmane qui se retrouverait plus tard accusée de délits ou de torts moraux. Dans les deux cas, cela porterait selon elle atteinte à la crédibilité et à l'image de l'association, sans compter les problèmes d'ingérence et les risques de perte d'indépendance.

de bailleurs de fonds inconnus et éloignés. Dans le contexte bordelais, Margot Dazey (2019) avait déjà mis en évidence l'importance des relations personnelles dans la négociation des acteurs associatifs musulmans en vue de l'obtention de biens symboliques et matériels de la part des autorités. Le cas de Tasamouh tend à relever cette même importance des relations dans les possibilités d'accès aux subventions et aux partenariats publics et privés.

#### **4.2.2. Partenariats avec les institutions publiques**

Le départ de plusieurs personnes vers des zones de conflit a distingué Bienne comme une ville particulièrement atteinte par l'extrémisme violent « jihadiste » (Bailat, 2017). Cette situation explique la vocation d'abord locale de Tasamouh, dont les actions initiales ont été pensées à l'échelle de la ville et de son agglomération. Les collaborations auraient donc d'abord dû se développer au niveau communal. Toutefois, l'association a plutôt bénéficié de partenariats avec des institutions cantonales et fédérales ainsi que des organisations de la société civile.

##### ***Au niveau communal***

Les relations entre Tasamouh et la Ville de Bienne se sont caractérisées ces dernières années par une certaine ambiguïté, oscillant entre méfiance, coopération et évitement. D'un point de vue factuel, la municipalité a alloué des subventions à Tasamouh à quelques occasions, allant jusqu'à des dons de plusieurs milliers de francs suisses. Elle a participé au financement du lancement du projet Tasamouh en contribuant à la formation des médiateurs interreligieux. Près de deux ans plus tard, elle a contribué plus modestement à l'*iftār*, une manifestation importante organisée dans le centre-ville et ouverte à tout public. Outre ces subventions, la municipalité a participé à plusieurs événements organisés ou coanimés par Tasamouh. Dans cette mesure, elle semble être un partenaire régulier de l'association. Pourtant, les membres actifs de l'association Tasamouh font part de relations tendues avec la « Ville » en déplorant en premier lieu l'insuffisance de son soutien financier et moral. Pour l'un des acteurs de Tasamouh, la municipalité (il cite plus précisément certaines personnes et unités) serait en fait jalouse du succès de Tasamouh et de la médiatisation de ses activités. Cela s'explique selon lui d'autant plus par le fait que la municipalité a récemment lancé son propre projet de lutte contre la « radicalisation » avec l'ouverture d'une permanence téléphonique en 2017<sup>91</sup>. Cette permanence fait l'objet de critiques de la part de plusieurs membres de Tasamouh, qui estiment que ses activités restent très limitées et sporadiques. En commentant les statistiques des

---

<sup>91</sup> Voir notamment l'article « Bienne : une ligne verte pour prévenir la radicalisation », consulté le 03.01.2018 sur <https://www.rjb.ch/Scripts/Index.aspx?id=3322602>.

situations suivies relatives à la « radicalisation » durant une année de travail, Naïma relève cet écart :

« L'année dernière, on est à plus de 1000 heures de travail pour les suivis. On a fait 66 consultations. Au même moment, la Ville a reçu cinq appels téléphoniques seulement ».

Ces propos qui relèvent que la « ligne verte » lancée par la Ville pour la prévention de la radicalisation n'a reçu que quelques demandes par téléphone et n'a effectué aucun suivi réel sont souvent répétés par des membres de l'association, sans que l'origine de cette information ne soit mentionnée. De son côté, la Ville n'a présenté aucune statistique des contributions de cette permanence et ne semble pas disposée à communiquer sur la question<sup>92</sup>. Au cours de réunions formelles ou d'échanges informels, des membres de Tasamouh associent le manque de soutien de la municipalité vis-à-vis de Tasamouh à une sorte d'adversité :

« Et même avec toutes les attaques de la communauté musulmane, qui n'est pas toujours d'accord et qui n'est pas de notre côté, et les attaques de la Ville, on a réussi quand même à faire beaucoup de travail ! »

Malgré tout, quelques subventions versées épisodiquement et des tentatives de discussion et de rapprochement entre l'association et des institutions municipales montrent que la rupture n'est pas complète et que les plaintes des membres de Tasamouh semblent plutôt faire écho à certaines déceptions et incompréhensions. Des membres de l'association croient ainsi percevoir chez certains fonctionnaires une méfiance voire une hostilité face à l'islam, ce qui expliquerait ces résistances à la coopération. En avril 2019, lors de la première diffusion du documentaire « Naïma » dans un festival de films à Nyon, une personne du public interroge l'équipe de Tasamouh sur les évolutions des relations avec la Ville. On répond alors que ces rapports sont caractérisés par de la méfiance et de la concurrence. Toutefois, la Ville de Bienne est présentée officiellement comme un partenaire et un sponsor, notamment sur son site internet<sup>93</sup>. Par ailleurs, l'association a inversement entretenu de bonnes relations avec la commune voisine de Nidau, plus encline aux partenariats et porteuse d'un soutien régulier, quoi que souvent plus symbolique que financier. Ces meilleurs rapports découlent selon les représentants de Tasamouh des relations interpersonnelles de qualité tissées au fil des années. Dans cette perspective, la qualité des échanges et des relations entre les acteurs et les responsables d'institutions semble souvent expliquer les succès ou les échecs de la mise en place des partenariats.

---

<sup>92</sup> Les demandes d'entretiens sont restées sans suite.

<sup>93</sup> Site internet de Tasamouh, consulté le 29.12.2019 sur <https://www.tasamouh.ch/index.php/de/partner>.

### *Aux niveaux cantonal et fédéral*

Si des membres de l'association Tasamouh expliquent qu'il n'y a pas eu de partenariat avec le canton, il apparaît toutefois dans les rapports financiers<sup>94</sup> qu'un bureau cantonal dédié à l'intégration a modestement contribué au financement de deux manifestations en lien avec les thématiques de l'intégration et de la lutte contre le racisme. Il est intéressant de relever que ce bureau, qui dépend de l'administration bernoise, n'apparaît pas explicitement aux yeux des acteurs comme une organisation cantonale et que ses ancrages institutionnels sont souvent méconnus et peu considérés. Cela peut s'expliquer notamment par le fait que le financement en question n'a concerné que deux activités ponctuelles, des manifestations parmi d'autres qui ne représentent qu'une faible part de l'investissement annuel de l'association et qui ne mobilisent qu'un nombre limité d'acteurs.

Contrairement à cette contribution cantonale qui semble peu conséquente, l'Etat fédéral s'est progressivement imposé comme un partenaire essentiel. Globalement, les échanges au niveau fédéral sont perçus très positivement à Tasamouh et animent des espoirs en vue d'une reconnaissance symbolique et de financements substantiels. Dès le début, des échanges se sont instaurés entre Tasamouh, le Réseau National de la Sécurité (RNS) et la police fédérale (Fedpol). Dans un rapport officiel d'un centre de recherche qui aborde l'engagement des organisations musulmanes en Suisse contre l'extrémisme violent (Merz & Farman, 2017), le projet Tasamouh est présenté et ses actions sont valorisées. Cependant, le rapport soulève des limites en termes de ressources financières et humaines, susceptibles d'entraver les perspectives de professionnalisation. Depuis, les relations entre Tasamouh et des institutions fédérales se sont développées, et l'association est invitée à participer à certains événements, à l'instar du colloque « Radicalisation et extrémisme violent : prévention et réintégration, une tâche commune et interdisciplinaire » organisé par le RNS et la Prévention Suisse de la Criminalité le 14 novembre 2018 à Berne. Si les rapprochements ne se sont pas immédiatement concrétisés par des partenariats officiels ou des financements, ils témoignent d'une reconnaissance symbolique de l'Etat sur la contribution positive de Tasamouh à la prévention de l'« extrémisme violent ». En 2019, l'association bénéficie d'un financement important de l'Office fédéral de la police (Fedpol), présenté ainsi sur le site internet<sup>95</sup> de ce dernier :

« Une aide financière de 60'000 CHF est accordée à l'Association Tasamouh, active dans la prévention contre l'endoctrinement religieux menant à la violence dans la région de Bienne et

---

<sup>94</sup> Rapports annuels de l'association et autres documents internes.

<sup>95</sup> Page « PAN : Projets soutenus » consulté le 20.11.2019 sur <https://www.fedpol.admin.ch/fedpol/fr/home/terrorismus/terrorismus-aktuelle-lage/unterstuetzte-projekte.html>.

environ, ainsi que dans le Jura Bernois. Par des activités de prévention, consultation, médiation et information, l'association Tasamouh vise à diminuer le risque d'endoctrinement et de radicalisation religieuse, à lutter contre la discrimination, à promouvoir le dialogue social et interreligieux et le vivre-ensemble. »

Pour les acteurs de Tasamouh, ce financement encourageant représente un aboutissement de plusieurs années de contacts informels et d'échanges avec des personnalités d'institutions fédérales, notamment autour de questions relatives à la sécurité nationale. Naïma y voit le signe de la confiance désormais accordée à l'association Tasamouh et de la reconnaissance de la contribution de son travail préventif contre l'extrémisme.

L'association Tasamouh a également présenté un dossier de demande de subventions au Service de lutte contre le racisme (SLR) de la Confédération. Face aux hauts espoirs de l'équipe de recevoir une réponse favorable, le refus du service étatique a été perçu négativement pour certains, dont la perplexité soulève des sentiments d'injustice attribués à la partialité supposée du service en question. Alors, on relève chez certains acteurs l'impression d'être stigmatisés en raison de leurs appartenances religieuses et de subir en même temps une concurrence déloyale de la part d'acteurs non-musulmans travaillant dans le même champ. À ce sujet, une voix de l'association soutient que les chances de financement public dépendent beaucoup plus des affinités et des réseaux des demandeurs que de la qualité des projets proposés et de l'impact du travail effectué.

#### **4.2.3. Autres collaborations**

Parmi ses sponsors et ses donateurs, l'association Tasamouh compte diverses associations et fondations privées. Ces dernières attribuent la plupart du temps des subventions ponctuelles pour des projets et événements particuliers, mais également parfois des financements réguliers dédiés au fonctionnement général de l'association. Les membres de Tasamouh estiment que le soutien de certaines associations est surtout d'ordre moral et symbolique, au-delà de contributions financières parfois dérisoires. Dans tous les cas, Tasamouh inscrit le logo des partenaires dans ses brochures de présentation. Sa proximité avec certaines associations est aussi considérée par des personnes cadres de Tasamouh comme une garantie de son intégration dans l'espace public local, et par extension comme un aspect facilitateur de relations notamment avec les institutions et les autorités. En outre, l'association entretient des relations fréquentes avec les milieux académiques, en ouvrant ses portes tant aux chercheurs individuels qu'aux projets institutionnels. Plusieurs doctorants et étudiants en sciences sociales et politiques ont ainsi contacté l'association Tasamouh pour des entretiens ou observations relatifs à des aspects

de leurs recherches. L'association a généralement accepté ce genre de demandes et facilité leur accès aux données, en cohérence avec sa politique de transparence. Par ailleurs, le Centre Suisse Islam et Société (CSIS) a développé plusieurs collaborations avec Tasamouh. En 2017, Naïma a participé à un atelier destiné aux acteurs associatifs musulmans organisé sur la thématique de la radicalisation<sup>96</sup>, en y présentant le projet Tasamouh. Plus tard, le CSIS et Tasamouh ont coorganisé deux ateliers à Bienne<sup>97</sup>. Mais c'est aussi avec les Eglises chrétiennes et plus modestement avec des organisations musulmanes que Tasamouh entretient des liens.

### ***Relations avec les Eglises chrétiennes***

Tasamouh compte parmi ses partenaires les plus impliqués des organisations chrétiennes, membres des Eglises catholiques romaines et protestantes réformées. Jusqu'au financement de Fedpol, les Eglises représentaient les plus grands donateurs et les soutiens les plus réguliers, dépassant alors sensiblement les autres contributions publiques et privées. L'engagement cumulé d'une actrice en même temps pasteure en formation dans une paroisse réformée et co-présidente de l'association Tasamouh a contribué à resserrer le lien entre les deux structures et à favoriser l'émergence de partenariats. Outre l'Eglise réformée, Tasamouh entretient des relations régulières avec l'Eglise catholique. Ces bons rapports avec les organisations chrétiennes, sanctionnés par des financements plus ou moins considérables et des aides diverses, sont parfois ternis par des désaccords. À l'occasion de l'organisation d'une manifestation publique importante, les divers sponsors de Tasamouh sont mentionnés sur un flyer, incluant les Eglises catholiques et réformées mais aussi plusieurs organisations musulmanes de Suisse. Au sein de certaines organisations chrétiennes, on demande alors à Naïma de retirer les mentions et logos de deux organisations musulmanes partenaires au prétexte de liens problématiques au niveau politique<sup>98</sup>. Une troisième organisation musulmane est également ciblée par les critiques en raison de sa proximité avec le penseur Tariq Ramadan, alors incarcéré préventivement en raison de soupçons de viols. Finalement, Tasamouh concède à retirer la mention d'une seule organisation musulmane. En 2019, Naïma explique encore qu'un des partenaires de Tasamouh au sein d'une Eglise demande le retrait du logo d'une mosquée de la ville en raison de sa mauvaise réputation. Cette fois, elle s'oppose à cette demande en soutenant l'importance de « travailler avec toutes les sensibilités » et en arguant

---

<sup>96</sup> Il s'agit de l'atelier « Prévenir la radicalisation. Quels rôles pour les associations musulmanes ; quelles formes de coopération avec l'Etat » organisé le 18.03.2017 à Genève par le CSIS et la FOIS (Fédération des organisations islamiques de Suisse), et soutenu par les Secrétariat d'Etat aux migrations (SEM) et Service de lutte contre le racisme (SLR) de la Confédération suisse.

<sup>97</sup> Il s'agit des ateliers de formation continue « Prévention et désengagement. Un phénomène, plusieurs approches » le 23.06.2018 et « Genre, identité et orientation sexuelle » le 03.11.2018.

<sup>98</sup> Selon ces propos, l'une d'elle soutiendrait le Hamas palestinien et l'autre serait proche du président turc actuel.



que les méfaits ou mauvais comportements de certains individus ne doivent pas aboutir à la diabolisation de toute la structure. Elle souligne que si des controverses touchent également certaines communautés religieuses chrétiennes, cela ne permet pas de stigmatiser l'Eglise dans son entièreté. En bref, Naïma regrette que certains représentants d'organisations chrétiennes rechignent à collaborer avec des partenaires musulmans aux positions jugées problématiques, en ajoutant qu'elle ne partage pas forcément les visions politiques et missionnaires de certains partenaires chrétiens mais que ceux-ci sont toutefois cités comme partenaires. En toile de fond se retrouve un sentiment d'un traitement inégalitaire des chrétiens et des musulmans, qui fait écho aux perceptions d'islamophobie ou d'hostilité à l'islam dans la société. Parallèlement, les propos de certains acteurs d'organisations chrétiennes témoignent de partenariats conditionnels, qui impliquent l'adhésion de l'association soutenue aux normes et aux valeurs exigées par les bailleurs de fond. Dans ce registre, on penche potentiellement vers des appréciations arbitraires pour définir la fréquentabilité des partenaires musulmans, qui peuvent se retrouver soumis à des injonctions diverses voire contradictoires lorsqu'ils doivent en même temps respecter les sensibilités et attentes des organisations musulmans (8.3.1).

### ***Partenariats avec les organisations musulmanes***

Paradoxalement, les associations et centres islamiques de la ville n'offrent qu'un financement très modeste et limité à Tasamouh, bien en-deçà des contributions des Eglises chrétiennes. Les timides partenariats se limitent à des manifestations particulières qui résonnent avec l'identité religieuse, à l'instar de l'*iftār* public annuel. En contribuant par de modestes donations, ces centres islamiques de la ville voient leur logo figurer sur la brochure de l'événement. Ils sont dès lors considérés comme des sponsors, à l'instar des autres organisations de la société civile et des institutions publiques. Tasamouh a en outre bénéficié du lien de longue date avec certaines communautés musulmanes locales et régionales par l'intermédiaire de Naïma et, dans une moindre mesure, de Tuncay. De par son ancien emploi à l'ONG Islamic Relief, Naïma a développé de nombreux contacts avec la plupart des mosquées et acteurs musulmans de la région et d'autres cantons, particulièrement en Suisse romande. N'adhérant à aucune organisation religieuse particulière, Naïma dispose d'un large réseau qui dépasse les barrières nationales et idéologiques. Cela lui a par exemple permis dans la première phase du projet d'inviter comme formateur Hafid Ouardiri, représentant de la Fondation de l'Entre-Connaissance à Genève qui est particulièrement engagé dans le dialogue interreligieux et la médiation interculturelle. Tasamouh a aussi développé des partenariats plus informels avec certaines mosquées de la ville, dont les représentants sont invités à assister aux manifestations organisées ou coorganisées par Tasamouh. Par ailleurs, l'association organise des visites de

mosquées pour des écoliers et étudiants en entretenant de fait des relations avec les centres concernés. De son côté, l'origine de Tuncay et sa fréquentation d'un centre islamique local ont favorisé les échanges avec les communautés musulmanes turques de Bienne.

#### **4.2.4. Communication et médiatisation**

Depuis le lancement du projet en 2016, Tasamouh bénéficie d'une couverture médiatique relativement importante, non seulement dans la presse locale mais aussi à la télévision et à la radio. Bien avant l'existence de Tasamouh, Naïma s'était illustrée dans certains médias locaux. En 2013, une revue catholique en ligne la sollicitait déjà pour des informations sur les communautés musulmanes locales<sup>99</sup>, en la présentant comme membre de la commission d'intégration de la Ville de Bienne et médiatrice interculturelle déjà bien active dans la société locale. Dans l'association, on considère positivement l'exposition médiatique de ses activités, considérée comme vectrice d'une légitimité de par sa visibilité et sa reconnaissance des journalistes. Au-delà de la presse écrite et d'internet (voir par exemple Pistoletti, 2016), deux documentaires télévisuels contribuent plus fortement à la notoriété de Tasamouh à l'échelle nationale : l'émission Temps Présent du 14 décembre 2017 consacrée aux « jihadistes suisses »<sup>100</sup> (Bressan & Fargues, 2017) et le film documentaire « Naïma » paru en 2019 (Milosevic, 2019).

Réalisé par Tamara Milosevic, ce film porte directement sur l'engagement de l'association. La réalisatrice allemande est d'abord venue à Bienne dans le but d'enquêter sur la « radicalisation » de jeunes musulmans partis vers des zones de guerre. Lorsqu'elle rencontre Naïma et prend connaissance de son projet, elle décide de se concentrer plutôt sur les activités de Tasamouh et commence le tournage du documentaire en 2018. Auparavant, elle s'engage dans l'association comme bénévole et participe à différentes activités et même au suivi de jeunes en difficulté. Son immersion continue l'intègre naturellement à l'équipe et lui fait prendre conscience des enjeux et de la dynamique de l'association. Finalement, elle focalise l'essentiel de son film sur Naïma en raison de sa centralité dans la structure, d'où le titre du film. Il est intéressant de relever ici que le tournage de ce film a fait l'objet d'interrogations au sein de services institutionnels de la municipalité. La réalisatrice s'étonne d'avoir été questionnée au sujet des origines du financement d'un tel film et ses objectifs. Dans l'association, des rumeurs soulèvent

---

<sup>99</sup> Article « Bienne : Une ville aux allures de kaléidoscope culturel et religieux » publié le 06.03.2013 et consulté le 15.10.2019 sur <https://www.cath.ch/newsf/les-communautes-religieuses-vivent-en-paix-mais-dans-l-indifference>.

<sup>100</sup> Le documentaire « Temps Présent – Les djihadistes suisses sont parmi nous » (Bressan & Fargues, 2017) est disponible sur le site de la RTS au lien <https://www.rts.ch/play/tv/temps-present/video/les-djihadistes-suissees-sont-parmi-nous?id=9175734> (consulté le 15.10.2019).

la suspicion de certaines figures des institutions locales qui auraient vu le film d'un mauvais œil et qui se seraient interrogés sur les financements « communautaires » d'un tel projet.

Présenté pour la première fois le 8 avril 2019 dans le cadre du festival de film « Visions du Réel » à Nyon devant une salle pleine, le film « Naïma » a suscité des réactions particulièrement positives dans le public. Ses diffusions ultérieures dans différentes villes ont contribué à la visibilité de l'association bien au-delà de Bienne, d'autant plus que des projections à la télévision sont envisagées tant en Suisse alémanique qu'en Suisse romande. Tuncay suppose alors que la diffusion du film risque d'augmenter les sollicitations d'acteurs institutionnels pour des partenariats ou mandats auprès de Tasamouh. Naïma indique par ailleurs avoir reçu une nouvelle demande des journalistes de l'émission Temps Présent pour participer à la réalisation d'un documentaire sur la prise en charge de femmes et d'enfants revenant de « zones de jihad ». En somme, Tasamouh a bénéficié dès ses débuts d'une médiatisation croissante, vectrice d'une visibilité et d'une légitimité de plus en plus affirmées.

#### **4.3. Pratiques et discours : positionnement et vision stratégique**

Le projet Tasamouh a été conçu pour répondre à la « radicalisation » et parallèlement à des problèmes d'intégration qui concernent des personnes et familles migrantes de confession musulmane. Cependant, la structure offre très vite des suivis destinés à des familles et des jeunes souffrant de problématiques sociales, familiales et psychologiques variées, souvent liées à des questions culturelles et identitaires. La prévention contre la radicalisation ne représente dès lors rapidement qu'une partie minime de l'engagement associatif, majoritairement tourné vers une action sociale qui répond avant tout aux besoins manifestés spontanément par les personnes bénéficiaires. Trois ans après les débuts du projet, des séances de travail sont organisées en interne pour définir une stratégie plus cadrée de l'approche de l'association et pour statuer des cas qui pourront être traités ou non par l'association.

##### **4.3.1. Approches et modes d'action sociale**

Dans son axe de suivi des situations sociales des familles et des jeunes, l'association montre qu'elle traite des mêmes types de demandes que les services sociaux institutionnels, notamment les services de protection de l'enfance, mais avec des moyens et des outils différents. L'association se présente ainsi tantôt dans une approche complémentaire au travail des institutions, tantôt dans une perspective concurrente. Lors d'une présentation publique sur le travail de Tasamouh, Naïma met ainsi en évidence le caractère alternatif de l'approche :

« On peut apporter des solutions car notre approche est différente de votre approche. »

Elle explique ensuite que l'approche intra-culturelle, renforcée par la confidentialité du traitement des cas, représente une plus-value par rapport aux pratiques institutionnelles qui associent souvent l'assistance à des logiques de contrôle, voire de répression (voir notamment Hardy, 2012 ; Bourgois, 2013). Cette confidentialité est particulièrement bien reçue par des bénéficiaires dont le manque de confiance envers les autorités rend l'accès aux institutions sociales publiques difficile.

Les visions des rôles et des missions de l'association évoluent en fonction du temps et des interlocuteurs. Pour certains, l'association dépasse ses prérogatives en s'engageant dans des situations de crise nécessitant une intervention sociale conséquente, des « terrains glissants ». Si cette vision qui estime que ces cas compliqués ne devraient être traités que par des « professionnels » ne concerne qu'une partie de l'équipe, tous s'accordent sur le fait que le nombre de suivi est trop élevé et que les cas les plus compliqués impliquent une lourdeur psychologique et administrative difficile à gérer. Naïma préfère alors dans certains cas renvoyer le suivi d'une situation trop difficile à une de ses contacts parmi les assistantes sociales de la Ville. Toutefois, d'autres pensent que c'est justement dans ces cas difficiles que l'association Tasamouh a un rôle à jouer et qu'elle peut apporter une plus-value. Ils soulèvent alors à la fois l'incapacité des institutions sociales à répondre aux besoins de tous et l'intérêt que représenterait pour ces dernières l'investissement dans l'action sociale d'associations comme Tasamouh :

« Il faut dire aussi qu'il y a des services sociaux qui préfèrent parfois nous lâcher des cas et des affaires car c'est trop compliqué pour eux. Parfois, ils ont besoin de traducteurs parce que la famille ne parle pas français et allemand. Et puis parfois, la situation est trop délicate et sensible, ils préfèrent qu'on suive nous-mêmes. »

Ces propos font référence notamment à la plus-value qu'offrent les acteurs de l'association en termes de connaissances linguistiques et culturelles voire religieuses. Ces compétences seraient susceptibles de débloquent des situations complexes, là où le suivi institutionnel serait démuné en raison des lacunes linguistiques et interculturelles des fonctionnaires.

### ***La « radicalisation » qui cache les problèmes sociaux, familiaux et identitaires***

Le projet Tasamouh s'est constitué dans le contexte des attaques terroristes de 2015 et d'un surinvestissement de la thématique de la lutte contre la « radicalisation », qui ont fortement influencé son orientation et son identité. Au fil du temps, la structure va diversifier ses actions sociales et développer une approche d'accompagnement, de conseil et de médiation. Limitée, la problématique de la « radicalisation » est contextualisée par les membres de l'association et

comprise à la lumière d'autres problèmes sociaux et psychologiques sous-jacents. La lecture de Tasamouh se rapproche ici de la thèse d'Olivier Roy (2016) qui considère l'« islamisation de la radicalité » et qui donne la prépondérance aux causes psycho-sociales sur les facteurs idéologiques.

En fait, Naïma et Tuncay relèvent que la plupart des « cas de radicalisation » concernent des problématiques d'ordre identitaire, social et psychologique. La « radicalisation » soupçonnée par l'entourage des personnes concernées, en premier lieu les enseignants, le personnel scolaire et les assistants sociaux, consiste fréquemment en des provocations verbales, empreintes de l'expression d'un mal-être personnel qui résonne souvent avec des questionnements d'ordre identitaire. Au fil des années, l'équipe de Tasamouh a développé une certaine expertise sur les problématiques liées à l'extrémisme violent en lien avec l'islam tant par sa pratique de terrain que par ses recherches et sa participation à des événements sur cette thématique à l'échelle nationale<sup>101</sup>. L'association commande nombre d'ouvrages sur la thématique et emprunte des concepts à des chercheurs, notamment celui de la « double marginalisation » développé par le psychiatre suisse Jean-Claude Métraux (2011). Un lien explicatif entre les facteurs identitaires et psycho-sociaux des jeunes concernés et le développement d'un extrémisme violent remet ici l'islam au second plan. Ces théories rencontrent un écho particulièrement positif au sein d'associations dont les acteurs considèrent l'islam beaucoup plus comme une ressource qu'un problème. Dans cette continuité, l'équipe de Tasamouh vient à conclure que la lutte contre la « radicalisation » n'est qu'un aspect réducteur et limité de son engagement beaucoup plus large, qui se définit d'un côté par l'action sociale destinée aux jeunes qui font face avant tout à des difficultés sociales, familiales et psychologiques. Dans cette optique, le recours à un registre « jihadiste », le cas échéant, traduit plus l'expression d'une révolte et d'un mal-être qu'une réelle conviction idéologique.

À ce niveau, Tuncay et Naïma estiment que la situation sociale de la ville est « catastrophique » selon leurs termes, pointant les problématiques de toxicomanie et de petite délinquance touchant une partie de la jeunesse. Lors d'un déplacement à Genève dans le cadre d'une soirée organisée par le parti politique des Verts<sup>102</sup>, ils insistent sur la particularité de leur ville qui serait concernée par les problèmes sociaux et la délinquance beaucoup plus que d'autres. Dans leurs discours, la « radicalisation » est un aspect restreint d'un problème plus global qui relève

---

<sup>101</sup> Par exemple, des membres de Tasamouh ont été invité par le Réseau National de Sécurité et la Prévention Suisse de la Criminalité au colloque "Radicalisation et extrémisme violent : prévention et réintégration, une tâche commune et interdisciplinaire" organisé le 14.11.2018 à Berne.

<sup>102</sup> Soirée Cinévert « Prévention de l'extrémisme violent, une réponse à l'alternative à l'approche sécuritaire » organisée le 23 mars 2018 à Genève.

du malaise de toute une jeunesse en quête de sens, exposée à toute sorte de dérives comportementales. À une autre occasion, Naïma souligne publiquement que les problèmes préoccupants ne relèvent pas de l'extrémisme religieux :

« Notre premier ennemi pour nous, c'est la drogue, c'est pas la radicalisation. Dans mon entourage à moi, on a déjà perdu trois ou quatre jeunes pour ça ! »

Naïma mentionne également la problématique du suicide chez les jeunes, qui n'épargne pas les communautés musulmanes dans lesquelles le sujet est particulièrement tabou, habituellement vivement condamné par l'islam. Fréquemment, Naïma relève le fait que l'étiquette de la « radicalisation » colle à l'association Tasamouh, et déplore la difficulté à s'en détacher. En entretien, elle est particulièrement claire sur ce sujet :

« On veut casser cette image que Tasamouh ne s'adresse qu'à des jeunes radicalisés. On veut montrer qu'on fait des activités pour d'autres publics et d'autres domaines. »

Paradoxalement, l'association met en avant cette identité construite sur la prévention de la radicalisation dans ses présentations publiques dans l'optique de bénéficier de reconnaissance et de subventions publiques et privées. Dans cette perspective, la stratégie de Tasamouh pour la suite vise à élargir son investissement dans une perspective d'action sociale au sens large en s'investissant notamment dans les problématiques d'addiction et de petite délinquance, tout en continuant à véhiculer un discours sur la « radicalisation » et en tentant de s'imposer dans ce champ comme un acteur incontournable.

Lors de séances internes en 2018, la stratégie de l'association est rediscutée par les membres les plus actifs. L'un d'eux avance que l'association a terminé sa phase de lancement et qu'elle est maintenant dans sa phase de consolidation. Ce constat partagé par l'équipe s'accompagne de réflexions sur les perspectives de développement de la structure et la spécificité de l'action sociale offerte, ainsi que sur la nécessité d'une communication pertinente sur cette dernière. Un conseiller externe à l'association résume méthodiquement l'engagement de Tasamouh en distinguant trois niveaux d'activité. Premièrement, au niveau macro de la société, l'engagement vise le vivre-ensemble et la cohésion sociale dans la ville et dans le pays, en prônant un dialogue interculturel et interreligieux par le biais de manifestations ouvertes à tous. Deuxièmement, au niveau méso de la « communauté », l'action de Tasamouh cible les groupes d'adolescents identifiés comme des « musulmans »<sup>103</sup> dans la ville. Dans cet axe, l'association met en œuvre

---

<sup>103</sup> Il s'agit ici d'une catégorie sociologique liée davantage à une identité ethno-culturelle, soit revendiquée par les intéressés soit assignée par des tiers, qu'à une appartenance confessionnelle ou religieuse. De fait, pour Tasamouh, les jeunes issus de couples mixtes dont l'un des deux parents est d'origine maghrébine relèvent par exemple de cette catégorie, indépendamment de leur foi ou pratique religieuse.

des activités collectives et des suivis plus individualisés. Troisièmement, à un niveau micro, l'association offre des prestations ciblées aux jeunes et familles directement concernés par l'extrémisme en lien avec l'islam dans une optique de prévention et de médiation. L'association Tasamouh entend continuer ses activités à ces trois niveaux, dont seul le dernier implique un lien direct avec la problématique de la « radicalisation ».

### ***Approche « intra-culturelle » et plus-value identitaire***

Concrètement, Naïma suit parallèlement plusieurs jeunes et familles. Bien que la durée varie selon les situations et les besoins, elle estime que le suivi d'un jeune peut prendre plus de cent-cinquante heures sur une année. Souvent, Naïma parle de « schizophrénie » sociale pour qualifier nombre de situations qu'elle traite, en raison d'une contradiction récurrente opposant des conduites déviantes et contraires à l'islam à la mobilisation de discours religieux particulièrement stricts et moralisateurs :

« Quatre-vingts pour cent des jeunes qu'on connaît vivent comme ça : ils sont très sévères sur le *ḥalāl*, le *ḥarām*, mais eux, ils font tout le contraire. Ils sont surtout sévères sur leurs sœurs, qui doivent être très pratiquantes. Mais eux, ils ont une vie complètement contradictoire. Ils boivent, ils se comportent mal, ils font n'importe quoi. »

Sur la base d'expériences cumulées, Naïma perçoit ce qu'elle nomme des « problèmes identitaires » chez la plupart des jeunes musulmans qu'elle côtoie. Elle relève que ces derniers adoptent des positions très intransigeantes voire extrémistes sur des points secondaires attribués à la religion, en particulier à l'encontre des femmes, et qu'ils transgressent parallèlement les normes consensuelles de l'islam dans leurs comportements en s'adonnant à des injures et des propos vulgaires, des vols, des actes violents et de la consommation de drogues pour certains. De plus, elle relève qu'ils ignorent les « bases de l'islam » et qu'ils ne respectent aucun rituel, à l'instar de la prière ou du jeûne du mois de Ramadan. Naïma essaye d'intégrer certains jeunes rencontrés dans les actions de l'association en incitant certains à s'engager comme bénévoles. Parfois, en fonction des compétences des jeunes, des tâches leur sont confiées et des rémunérations modestes sont allouées. Naïma estime que c'est non seulement l'expérience professionnelle mais surtout la reconnaissance et la valorisation qui peuvent bénéficier à ces jeunes. Ainsi, elle fait en sorte que chaque jeune qui s'est engagé dans l'association, par exemple en développant son site internet ou en travaillant sur l'édition de brochures, reçoive un certificat de travail. Elle estime que ceci est gratifiant pour ces jeunes et améliore une estime de soi souvent déficiente. Parallèlement, plusieurs migrants ont pu contribuer temporairement à des aspects pratiques du travail de l'association, en vivant ainsi leur « première expérience professionnelle » en Suisse.

Pour aborder ces problèmes « identitaires », l'association Tasamouh a développé une approche « intra-culturelle » de l'action sociale, en se référant abondamment au concept d'approche intra-ethnique du sociologue Emmanuel Jovelin (2002). Pour Tuncay, l'approche intra-culturelle se définit comme un outil qui utilise les compétences culturelles des acteurs pour intervenir auprès de personnes ou de groupes partageant des cultures similaires. Dans le contexte de Tasamouh, elle implique une action sociale de personnes musulmanes qui cible une population musulmane ou se référant à l'islam. Il est question ici de proximité culturelle et de connaissances approfondies, théoriques et pratiques des enjeux religieux et culturels touchant les populations au bénéfice de l'action sociale, de la part d'acteurs sociaux qui partagent des caractéristiques identitaires avec les bénéficiaires. Toutefois, l'usage du concept d'Emmanuel Jovelin pour justifier l'approche intra-culturelle de l'action sociale de l'association Tasamouh est paradoxale, car l'auteur relève les limites de cette approche en émettant de fortes réserves sur sa pertinence. À Tasamouh, on voit pourtant dans ce concept une justification « académique » à une approche utilisée intuitivement sur le terrain depuis les débuts des interventions. L'approche en vigueur tente donc à être légitimée à travers une conceptualisation théorique ultérieure.

En s'appuyant sur sa propre religiosité et ses expériences dans la confrérie soufie, Tuncay utilise par ailleurs le terme de « méthode soufie » pour expliquer les spécificités de certaines de ses approches auprès de jeunes musulmans en difficulté. Par « méthode soufie », il entend une approche de la religion fondée sur la spiritualité, qui a notamment recours à diverses techniques méditatives. Il pense que cette méthode peut être efficace pour des jeunes présentant à la fois des troubles identitaires, auxquels les références à la religion sont liées, et des troubles psychologiques, nécessitant un recentrage sur soi. Toutefois, cette « méthode soufie » dans l'accompagnement individuel n'a pas été conceptualisée et relève de l'appréciation subjective de l'intéressé, qui construit sa propre approche d'intervention en mêlant des considérations et méthodes spirituelles à des compétences professionnelles du travail social.

### ***Approche du public et enjeux relationnels : la confiance et la proximité comme atouts***

Au-delà des approches pratiques de l'action sociale prônées par l'association, dont la spécificité intra-culturelle et la méthode soufie sont des outils mis en évidence, Tasamouh insiste sur la qualité des relations à ses bénéficiaires, qui la distinguerait des approches des services sociaux institutionnels. Pour Naïma, une des raisons du succès de Tasamouh auprès de son public découle de la confiance que porte les personnes suivies, jeunes et familles, aux membres de l'association. Cette confiance trancherait avec la peur et la méfiance manifestées par certains bénéficiaires vis-à-vis des services sociaux institutionnels, ce qui induirait leur préférence pour



des consultations auprès de Tasamouh par rapport à d'autres options. En sus de ces rapports de confiance, Naïma mentionne aussi la proximité entre les acteurs de Tasamouh et les bénéficiaires. Elle avance que les profils des membres de l'association et leurs appartenances culturelles et religieuses facilitent le contact et la connivence avec le public demandeur d'accompagnement social. Plus encore, ce sont souvent des liens d'interconnaissance antérieurs, émanant de la fréquentation d'espaces communs dans la ville, qui facilitent les contacts et la proximité. Toutefois, ces propos sont mitigés par d'autres observations de l'intéressée qui dit que seule elle et trois autres membres de l'association offrent des suivis sociaux (en 2018), en mentionnant les difficultés d'autres membres à établir une relation avec les jeunes et le manque de confiance de ces derniers envers certains acteurs de la structure. De fait, les rapports de confiance et de proximité invoqués entre les bénéficiaires et les acteurs associatifs semblent dans les faits se rapporter beaucoup plus aux individualités de ces derniers qu'à l'association dans sa globalité. Au sein de Tasamouh, la forte hétérogénéité des profils induit en effet des rapports très divers au public, pas toujours optimaux.

La confidentialité est l'un des piliers sur lesquels se construit la confiance des bénéficiaires vis-à-vis de Tasamouh. Cependant, elle connaît des limites. Dans une séance de travail interne, Naïma rappelle son importance dans le suivi des situations sociales, qui est selon elle un aspect essentiel et caractéristique de l'approche de l'association, toutefois difficile à assurer :

« Et une autre difficulté, c'est la confidentialité. On est dans une ville où tout le monde se connaît. Tous ont des liens. Dans les institutions, mais aussi chez les personnes. Et l'histoire d'une personne va se raconter ailleurs et tout le monde va connaître le problème de quelqu'un. Pour ne pas perdre notre crédibilité, il faut qu'on soit discret sur les situations. »

Elle ajoute que la confidentialité est une des causes principales du succès de Tasamouh et de sa plus-value par rapport aux institutions officielles :

« Un grand nombre de personnes est venu chez nous. C'est ça notre force. On est arrivé à faire ce que l'Etat n'a pas pu faire. Et notre secret, notre grande force, c'est la confidentialité, c'est la protection des personnes. On nous fait confiance pour ça. »

Le contexte de ces propos fait référence à des cas de dénonciation de personnes aux comportements difficiles soit à la police, soit à des services sociaux. Selon des membres de Tasamouh, la peur d'être dénoncé par les services institutionnels à différentes autorités découragerait les personnes sujettes à des problématiques graves ou leur entourage de faire

appel à des services sociaux ou médicaux en cas de détresse.<sup>104</sup> L'association Tasamouh recevrait nombre de ces cas en raison de la confidentialité des suivis et du rapport de confiance que les personnes demandeuses témoigneraient aux membres de l'association, notamment à Naïma. Pourtant, il est arrivé que cette dernière, se sentant en danger, ait dû appeler la police. Cet incident a provoqué des tensions éthiques et des interrogations sur le cadre des suivis, reprises collectivement durant une séance de travail. La priorité de la protection des acteurs sociaux s'oppose parfois à l'exigence de la confidentialité, qui reste une cause prépondérante de la confiance des bénéficiaires et donc du succès de ses prestations.

### ***L'altruisme et l'action désintéressée***

Pour reprendre en substance les propos des responsables de Tasamouh, une autre spécificité de l'approche de l'association est liée à l'engagement de ses bénévoles sur une base altruiste et désintéressée. En parlant de son investissement, Naïma affirme qu'elle ne compte pas les heures et qu'elle s'engage autant en raison de sa préoccupation pour les personnes qu'elle aide. Elle évoque également le rôle de sa foi dans son engagement, en liant la dimension spirituelle et la dimension altruiste. Tuncay et d'autres membres disent inscrire leur engagement dans la même logique. Ils expliquent que cette attitude est ressentie par les bénéficiaires et qu'elle est particulièrement appréciée. À cette attitude est souvent opposée la froideur des institutions, dont certains employés interviendraient avant tout pour des raisons plus professionnelles que personnelles. Parallèlement, l'équipe relève que l'action sociale de proximité et le suivi de situations sociales nécessitent le développement personnel des intervenants. Sous l'acquiescement de quelques acteurs membres réunis lors d'une séance, l'un d'eux avance que :

« L'accompagnement, le suivi des cas, ça demande un travail sur soi. L'accompagnement, ça demande déjà de sortir du jugement. Par exemple, on a des situations de suivi qui vont pas avec tes convictions et tes croyances. Mais je veux pas entrer dans un rapport de jugement. Je dois aider la personne là où elle est, et pas venir moi avec mes valeurs pour imposer ça. »

Dans cette perspective, l'intervenant doit adopter une posture neutre et faire fi de ses préjugés et ses valeurs morales ou religieuses pour accueillir le témoignage du demandeur et l'accompagner dans ses besoins. Naïma explique que cette approche implique parfois des difficultés, en relatant notamment des anecdotes de suivi de personnes transsexuelles ou homosexuelles.

---

<sup>104</sup> Les personnes qui consultent Tasamouh ne sont pas enregistrées et bénéficient d'un suivi anonyme, contrairement à nombre de consultations dans des services sociaux institutionnels qui impliquent un suivi administratif susceptible d'entraîner des dénonciations.

#### **4.3.2. Entre gratuité des prestations et tarification**

Outre les subventions externes, l'association Tasamouh compte désormais également sur la tarification de certaines de ses prestations pour son financement. Ainsi, l'association demande une centaine de francs par heure pour les consultations de conseil ou d'évaluation délivrées aux institutions, et un prix d'environ un tiers de ce montant pour les consultations adressées aux particuliers. Cette décision découle du sentiment d'un manque de reconnaissance de la part de certains usagers des consultations de l'association, en particulier des professionnels. Ces derniers, qu'ils soient assistants sociaux, membres du personnel scolaire, employés d'institutions publiques ou encore chercheurs, ont bénéficié de l'expertise de l'association gratuitement et sans contrepartie. Au fil du temps, des acteurs de l'association ont relevé qu'ils dispensaient des services gratuits dans un pays où « tout se paie », alors même que d'autres consultants ou organisations exigeaient des rémunérations pour des services similaires. Désormais, l'association demande aux usagers professionnels des honoraires pour les consultations. Au sujet de la tarification pour les consultations de personnes privées, l'équipe de l'association est beaucoup plus mitigée. Tout d'abord, l'association a offert des consultations gratuites destinées la plupart du temps à une population en difficulté sociale. En raison de leur situation, ces personnes ne sont pas en mesure de déboursier de l'argent pour un suivi, et la raison d'être de l'association est d'assurer des services accessibles à tous, notamment aux plus vulnérables socialement. Cependant, l'association a connu un abus de certaines personnes au bénéfice de séances de coaching, perçu comme un manque de reconnaissance doublé par des exigences trop capricieuses. En réaction, Tasamouh commence peu à peu à demander des rémunérations, mais en tenant compte du profil de la personne bénéficiaire. Dans les faits, la grande majorité des suivis sont encore gratuits.

En définitive, le choix de tarifier les consultations découle plus d'une quête de reconnaissance et de professionnalisation que de considérations financières, puisque la très grande majorité du budget provient des subventions et dons externes, et non pas des recettes produites par les activités ou les consultations. Si elle contribue très modestement au budget, la tarification vise donc surtout à valoriser l'investissement de l'association. À Tasamouh, on déplore en effet le manque de considération, dont l'une des causes serait la gratuité des services offerts. Dans cette perspective, l'effet escompté de la tarification vise à ce que les institutions et les particuliers prennent au sérieux l'association et reconnaissent ses contributions, qui mériteraient des rémunérations équivalentes à celles versées aux autres consultants professionnels.

#### **4.3.3. Quand engagement « social » et engagement « religieux » se cumulent**

En sus de son engagement à Tasamouh, Naïma s'est depuis plusieurs années occupée des Jeunes Musulmans de Bienne (JMB), un collectif local qui a pour but d'organiser des activités socioculturelles pour les adolescents et jeunes musulmans de la région, tout en proposant un enseignement religieux contextualisé et adapté à ce public. Ce dernier, qui ne fréquente généralement aucune mosquée ni autre association musulmane, est potentiellement en demande d'un encadrement religieux au-delà de la sphère familiale. Chez Naïma, on relève des chevauchements entre son travail à Tasamouh et son engagement pour les jeunes musulmans pensé dans une perspective plus religieuse. Certains membres de la JMB sont également bénéficiaires des services de Tasamouh. Si Tasamouh soutient JMB, l'objectif visé est l'indépendance complète de l'association des jeunes musulmans biennois. Naïma est claire sur ce point : « On veut qu'ils deviennent autonomes et qu'ils créent leurs propres projets ». Cependant, au fil des années, la structure peine à se développer.

Globalement, Naïma estime que nombre de jeunes usagers des activités de Tasamouh ont besoin d'un encadrement religieux, afin de pouvoir comprendre l'islam dans un cadre positif et d'éviter ainsi les dérives sectaires et extrémistes au nom de cette religion. Dans ses suivis, elle aborde fréquemment avec les jeunes des questionnements d'ordre religieux, en leur proposant éventuellement sa propre vision. Tuncay use de la même pratique, légitimée pour lui par une approche intra-culturelle qui permet de mobiliser des références religieuses et culturelles communes dans l'intervention sociale.

Dans cette perspective, la limite entre l'engagement social et religieux est floue. Dans une certaine mesure, l'approche religieuse est mobilisée au service de l'action sociale. En outre, la thématique de la lutte contre l'extrémisme violent rend cette frontière encore plus problématique, compte-tenu de la prépondérance des contre-discours comme méthode de « désendoctrinement ». Tasamouh s'inscrit dans cette approche en relevant que les contre-discours religieux sont souvent nécessaires pour faire face aux propagandes des groupes « jihadistes ». Naïma rappelle que l'aspect religieux fait partie intégrante de l'investissement associatif, et que l'action sociale ne peut pas être dissociée de la religion car cette dernière oriente l'approche des acteurs dans les suivis des situations sociales. Elle résume son point de vue en ces termes :

« Notre approche est religieuse, parce qu'on en a besoin pour traiter les problématiques liées à la religion des jeunes. Les jeunes qui cherchent des informations sur l'islam, où ils vont les trouver ? Sur internet ? C'est là, le risque. Les jeunes ne vont pas à la mosquée. Et s'ils vont chercher à connaître l'islam sur internet, là il y a un danger. Et nous, on est là aussi pour ça,

pour leur donner des informations sur l'islam parce que si on le fait pas, c'est les extrémistes qui vont le faire. »

Naïma explique alors qu'un des objectifs de l'association est d'accompagner les jeunes musulmans qui le souhaitent dans leur cheminement en leur proposant une présentation « saine » et claire de l'islam, adaptée au contexte suisse, en contribuant ainsi à la prévention de l'extrémisme et de la « radicalisation ». Selon plusieurs membres de Tasamouh, le manque d'offres en ce domaine dans la ville et la région justifie l'engagement de certains membres de l'association à ce niveau. Toutefois, lors d'une réunion dans un canton voisin entre responsables d'associations de jeunes musulmans, Sarah\*, une jeune femme biennoise, présente un autre projet qui réunit des jeunes musulmans de Bienne pour des cercles religieux et des activités récréatives. Lorsqu'elle explique qu'aucune activité n'existait auparavant pour les jeunes musulmans de la ville, elle est questionnée au sujet du rôle d'une « autre association musulmane » dans la même ville. Sarah\* répond alors qu'il s'agit de « l'association de Naïma », en cherchant le nom de la structure sans parvenir à le trouver. Ce sont d'autres personnes de l'audience qui lui rappellent que l'association s'appelle Tasamouh. Sarah\* reste brève et évasive sur ce cas :

« En fait, les jeunes ont du mal à s'identifier à cette *assoce*. C'est plus une association pour faire des ponts, pour avoir des contacts avec les autres communautés qui sont pas musulmanes. »

Bien que les personnes qui évoluent autour du projet de Sarah et les acteurs de Tasamouh se connaissent, ils semblent s'ignorer mutuellement sans envisager de coopération. De plus, le fait que Sarah\* ne se souvienne pas du nom de Tasamouh, qu'elle nomme l'« association de Naïma », concourt à la personnification de cette dernière. Du côté de Tasamouh, personne n'a jamais mentionné le projet de Sarah\*.

Par ailleurs, l'investissement de Tasamouh dans la sphère religieuse, principalement dans l'axe de la prévention de la « radicalisation » et du dialogue interreligieux, engendre des réactions contradictoires de la part de certaines autorités. D'un côté, le représentant d'un service fédéral aurait justifié le refus d'un financement à l'association Tasamouh en raison du caractère « religieux » de ses projets. Dans la même période, un autre service dépendant de l'administration fédérale offre inversement un financement conséquent à l'association, en accord avec la conception que les organisations religieuses et les associations de la société civile ont un rôle important à jouer dans la lutte contre l'extrémisme violent. Ainsi, il semble qu'en fonction des services, des interlocuteurs et des preneurs de décisions, l'approche « religieuse » de l'association peut influencer positivement ou négativement les possibilités de partenariat et de subvention.

#### **4.4. Entre société et communauté : un équilibre difficile**

Dans un de ses rapports annuels, Tasamouh démontre statistiquement que ses suivis de cas en lien avec une problématique de radicalisation religieuse ne constituent qu'un très faible pourcentage de ses situations suivies. En effet, l'association développe surtout une action sociale de proximité dans la médiation et la prévention de problématiques sociales qui dépasse largement les questions liées à la religion et à l'extrémisme violent. Si les statistiques présentées peuvent questionner l'identité associative fondée sur la « lutte contre la radicalisation », Naïma précise que les autres activités et suivis de Tasamouh consistent justement à prévenir l'extrémisme violent en amont. L'association prône désormais une conception de la lutte contre la radicalisation dans une acceptation très large, dans laquelle la lutte contre les problèmes sociaux et le bien-être des jeunes et des familles constituent des axes prioritaires de prévention.

L'ambivalence entre l'axe de la « lutte contre la radicalisation » et celui de l'« action sociale de proximité » se prolonge dans un engagement qui est tantôt pensé dans une optique communautaire, en se concentrant sur la population musulmane et souvent arabe de la ville, tantôt entendu dans une approche sociétale générale, qui promeut un investissement impartial au profit de tous. En toile de fond, la finalité reste dans les deux cas le développement de la cohésion sociale et de l'harmonie entre les « communautés ». En fonction des contextes et des interlocuteurs, l'association présente alors ses prestations tantôt comme des services sociaux ouverts à tous, tantôt comme des interventions pour contrer l'extrémisme violent en lien avec l'islam. Dernièrement, la focalisation sur la thématique de la « radicalisation » tend à diminuer au profit d'une vision plus générale de l'action sociale. Parallèlement, l'association est présentée à certaines occasions comme une organisation de la société civile, et à d'autres comme une structure fondée sur une appartenance communautaire musulmane. Mais cette ambivalence dans la définition de la structure est finalement attendue pour une association qui a pour vocation de bâtir des ponts entre la société locale et les communautés musulmanes.

##### **4.4.1. Rapport à l'islam et aux milieux communautaires musulmans**

Pour comprendre le positionnement de l'association Tasamouh vis-à-vis des organisations et communautés musulmanes locales, il convient de se pencher sur les rapports à l'islam chez certains de ses membres. Naïma connaît très bien les milieux communautaires musulmans suisses à travers son engagement dans la ville de Bienne et surtout sa fonction passée à Islamic Relief. Selon elle, ses critiques envers certains dysfonctionnements des mosquées et mouvements musulmans ont terni sa réputation au sein de diverses communautés musulmanes locales. Elle relève qu'elle s'est accommodée des affronts et qu'elle mène désormais ses

engagements loin des structures musulmanes organisées. Toutefois, elle maintient des liens avec divers centres islamiques dans d'autres cantons. Naïma justifie cette ouverture sur un réseau large d'acteurs musulmans aux idéologies parfois divergentes par la nécessité d'instaurer un dialogue ouvert, qui intègre la diversité des points de vue. Parallèlement, l'inclusion de représentants d'associations musulmanes diverses dans les événements publics est justifiée par la nécessité de maintenir des relations avec les populations aux bénéfices des actions sociales, susceptibles de manifester de la sympathie pour les organisations en question :

« Si on critique trop les mosquées ou certaines organisations musulmanes<sup>105</sup>, on va faire où notre travail ? Qui va encore venir chez nous ? Il faut faire attention car on peut pas toujours aborder toutes les questions. Faut comprendre aussi la sensibilité des gens. »

Au fil de son engagement pour Tasamouh, Tuncay a vu son rapport aux organisations et communautés musulmanes évoluer. S'il était d'abord engagé dans l'organisation SHEMS, il prend de plus en plus de distance et met finalement un terme à son engagement pour se concentrer exclusivement sur Tasamouh. Trois ans après ses débuts, il exprime parallèlement une déception vis-à-vis des organisations musulmanes de la ville et leurs mosquées, en déplorant leurs approches conservatrices, leur manque d'ouverture et leurs refus de la diversité. Dans ces deux cas, la centralité de l'islam en tant que système de foi et de pratique n'empêche pas des regards critiques sur les organisations musulmanes locales, auxquelles des critiques souvent indirectes sont adressées. En réaction, un membre de Tasamouh soutient la nécessité de créer un nouvel espace pour la prière de vendredi dans une approche plus inclusive et ouverte, susceptible d'accueillir les musulmans qui ne se sentent pas à l'aise dans les mosquées de la ville. Selon l'acteur, nombre de ces derniers ne se reconnaîtraient guère dans les discours des imams étrangers qui dirigent les mosquées de la ville.

De son côté, Naïma préfère se concentrer sur les projets développés en-dehors des lieux de culte et des organisations religieuses dominantes, par des associations musulmanes plus indépendantes gérées par des jeunes. Pour elle, il est important de répondre aux demandes d'éducation religieuse et d'encadrement de ces jeunes, qui fuient selon elle les mosquées et qui ne disposent que d'internet pour s'informer sur l'islam. Dans cette vision, l'inclusivité, qui repose notamment sur le respect de la divergence idéologique et théologique, est fondamentale pour l'approche de ces jeunes. Dans cette optique, des contacts sont pris avec des personnalités religieuses très diverses, allant des traditionalistes aux plus progressistes. Cette ouverture permet en outre de développer des contacts avec plusieurs communautés musulmanes,

---

<sup>105</sup> Dans ce propos, les organisations musulmanes en question sont mentionnées. Pour des raisons de confidentialité et de protection des intérêts de l'association, elles ne se sont pas citées dans l'extrait.

arabophones ou turques, incluant notamment l'organisation Diyanet, représentante de l'islam officiel turc, mais aussi d'autres groupes plus minoritaires. Toutefois, cette approche inclusive se heurte à de mauvaises expériences avec certains groupes islamiques jugés plus fermés ou sectaires, avec lesquels aucune relation n'est désormais envisageable.

Finalement, le positionnement de Naïma distingue clairement ses propres convictions religieuses de ses relations associatives avec les communautés musulmanes. À ce niveau, c'est l'inclusion de tendances idéologiques différentes qui lui permet de rassembler un large panel de personnalités musulmanes et d'associations religieuses. D'ailleurs, cette approche inclusive dépasse la religion musulmane pour intégrer des collectifs et personnalités d'autres traditions religieuses ou des personnes sans confession dans les activités et formations. Ainsi, Tasamouh est capable de communiquer tant avec des traditionalistes que des réformistes et progressistes, et de rassembler dans ces événements des acteurs non seulement de diverses religions mais aussi de mouvements idéologiques concurrents au sein de l'islam.

#### **4.4.2. Bâtir des ponts entre « islam » et « société » au prix des critiques de tout bord**

Curieusement, les membres de Tasamouh ignorent l'existence d'associations musulmanes investies dans l'action sociale dans d'autres cantons, notamment celles du Service d'Aide Sociale Islamique de Genève (chapitre 5) et des projets sociaux entrepris autour de l'UVAM et du CCML dans la région lausannoise (chapitre 6). Cette méconnaissance semble parfois marquer un désintérêt pour d'autres initiatives similaires, et donc concurrentes. En effet, un des acteurs prétend que Tasamouh est le « seul service social islamique en Suisse », lui associant le potentiel d'influencer d'autres projets futurs en Suisse et à l'étranger. Cette croyance pousse d'autant plus les acteurs à communiquer sur la structure et ses spécificités, et notamment de sa vocation à bâtir des ponts entre la société suisse et les « communautés musulmanes ».

Naïma explique incarner ce positionnement médian délicat entre la société suisse et la « communauté musulmane ». D'un côté, elle se dit jugée par certains « Suisses »<sup>106</sup> comme une musulmane extrémiste. Apparaissant publiquement et médiatiquement au nom de l'association, elle est en effet ciblée par certains propos qui remettent en question sa légitimité et qui associent Tasamouh à l'islam extrémiste ou à des projets d'islamisation. D'autre part, Naïma est la cible de critiques virulentes d'acteurs d'organisations musulmanes ou de simples musulmans, qui l'auraient traitée d'espionne en sous-entendant qu'elle travaillerait pour le compte de la police ou du gouvernement suisse, contre les intérêts des musulmans. Le positionnement tiraillé de

---

<sup>106</sup> Le mot « Suisse » est ici utilisé pour les populations autochtones non-musulmanes, par opposition aux migrants musulmans et à leurs descendants.



Naïma illustre la polarisation du débat sur l'islam et la place des musulmans dans la société suisse. D'un côté, lorsqu'elle défend des valeurs suisses et des spécificités locales qu'elle considère comme positives, elle sent qu'elle fait l'objet des critiques de musulmans qui la percevraient alors comme une personne de « l'autre camp ». Naïma a ainsi déploré à plusieurs reprises des attaques de certaines personnes d'origine maghrébine qui lui auraient tenu ces propos accusateurs : « tu laves notre linge sale devant tout le monde ! ».

D'un autre côté, lorsqu'elle critique certains propos médiatiques ou politiques orientés contre des personnalités musulmanes, elle est accusée par certains de complaisance face à l'extrémisme religieux. Elle se sent ainsi continuellement confrontée à deux fronts de critique, qu'elle décrit caricaturalement par « les Suisses » et « les musulmans ». Ces propos traduisent un certain imaginaire social de lutte d'intérêt et de conflit sous-jacent entre deux groupes, quand bien même l'engagement et la mission de Tasamouh consiste à atténuer cette opposition et à développer un dialogue entre tous les partis dans l'optique du vivre-ensemble. Cela dit, Naïma assume cette position intermédiaire et dit supporter les critiques des deux bords, consciente qu'un tel engagement qui cherche à construire un pont entre la « communauté musulmane » et la « société suisse » se heurte inévitablement aux critiques des personnes les plus fermées de chaque côté. À ce sujet, il faut noter que les divers membres de Tasamouh, bien que souvent plus discrets ou même passifs sur ces questions, adhèrent aux positionnements de Naïma en la soutenant dans ses discours et communications publiques au sujet de l'islam et des musulmans.

#### **4.4.3. Perspectives de développement**

Au sujet des perspectives de développement de l'association, certains membres expriment timidement que Tasamouh doit définir plus précisément son rapport à l'action sociale et à la religion. Jusqu'alors, la question n'a pas été creusée et la structure était traversée par autant de visions que d'acteurs. Toutefois, des membres commencent à déplorer le manque d'organisation de l'association tant au niveau de la gestion que de la stratégie. Les derniers financements plus considérables accentuent cette pression pour améliorer l'organisation, la gestion et les prestations de Tasamouh.

Au niveau de son identité et de son rapport à l'action sociale et à la religion, l'association cherche encore à définir sa spécificité. Deux visions complémentaires tendent alors à être mises en valeur. Premièrement, il s'agit de mettre l'accent sur une approche « intra-culturelle » de l'action sociale, qui implique des référents identitaires, culturels, ethniques ou religieux partagés entre les intervenants associatifs et leurs publics. Selon ses partisans, cette approche permettrait de travailler sur l'identité et la religion de manière plus approfondie et efficace.

Deuxièmement, l'association est potentiellement amenée à développer un encadrement religieux pour les jeunes musulmans en demande, en recourant notamment à des contre-discours théologiques pour contrer l'extrémisme violent. Cet aspect implique que les acteurs maîtrisent nombre de questions théologiques, mais aussi qu'ils partagent la même foi que les bénéficiaires. Ce n'est pour l'instant le cas que d'une minorité des membres de l'association. À ces deux niveaux, Naïma et Tuncay soulignent que ces approches intra-culturelles commencent à être utilisées dans d'autres contextes suisses, en citant l'exemple du canton de Neuchâtel dans lequel des médiateurs « communautaires » sont employés dans le cadre du travail social hors-mur<sup>107</sup>. Selon Naïma, le service institutionnel en question aurait autorisé voire encouragé un médiateur musulman à parler de l'islam avec les jeunes. Le dispositif exploite ce même registre identitaire, qu'il soit culturel ou religieux, dans le but pragmatique d'améliorer l'intervention sociale auprès de publics particuliers.

En ce sens, l'association Tasamouh soulève des paradoxes et tensions qui traversent le champ du travail social en Suisse, et plus largement en Europe. D'un côté, les liens d'organisations caritatives à la religion et plus particulièrement à l'islam soulèvent les spectres du communautarisme et du prosélytisme : les acteurs sociaux sont alors invités à faire abstraction de leur religiosité et à la reléguer à l'espace privé, en montrant une neutralité dont les limites restent souvent floues. D'un autre côté, l'Etat et la société peuvent voir dans ces organisations sociales d'inspirations religieuses, et plus spécifiquement chez les acteurs musulmans, une solution potentielle et une plus-value pour traiter des problématiques particulières (l'extrémisme religieux, la « radicalisation », l'intégration), et pour atteindre des publics cibles (les jeunes musulmans, les familles migrantes, les Maghrébins). Ainsi, dans une certaine mesure, des messages contradictoires sont implicitement adressés aux associations musulmanes, sommées tantôt d'afficher une neutralité en gommant les particularismes identitaires et religieux, tantôt encouragées au contraire à mettre en exergue leur identité religieuse, ethnique et culturelle pour mener des interventions de nature communautaire.

---

<sup>107</sup> Il s'agit du projet de mentorat Alter connexion (CICM/COSM, 2017).

## **5. Face à la précarité et à l'exclusion : le SASI à Genève**

En 2009, le Centre Islamique de Genève (CIGE)<sup>108</sup> initie un « service social » dans le but de lutter contre la précarité et l'exclusion à l'échelle locale. Quelques années plus tard, le service social de la mosquée se mute officiellement en une association « politiquement neutre et confessionnellement indépendante » enregistrée selon les articles 60 et suivants du code civil suisse (SASI, 2013). Plus récemment, une structure annexe dirigée par des personnes plus jeunes est lancée. Ce chapitre se penche sur ces deux structures et leurs contributions à l'action sociale.

### **5.1. De service social de mosquée à association « indépendante »**

Historiquement, le Service d'Aide Sociale Islamique (SASI) est lié au Centre Islamique de Genève (CIGE). Ce dernier a été fondé en 1961 à Genève par Saïd Ramadan, gendre et héritier spirituel de Hassan el-Banna<sup>109</sup>, dans la Maison verte au cœur du quartier des Eaux-Vives (Banfi, 2013b). Le CIGE devient alors l'un des centres islamiques les plus influents d'Europe occidentale. Familièrement appelé « mosquée des Eaux-Vives », le CIGE organise des activités culturelles ainsi que des cours et conférences sur des sujets liés à l'islam et la société, tout en dispensant une aide informelle à ses fidèles dans le besoin. Ces prémices d'action sociale se développent déjà dans les années 1990, comme le relève Elisa Banfi :

« Au cours des années 1990, après la mort de son père Saïd, en 1995, le nouveau leader de l'association, Hani Ramadan, décida avec le comité de l'association d'implémenter des activités de support spirituel et social en faveur des immigrants musulmans en difficulté, surtout maghrébins. Des activités de prévention contre la criminalité, l'alcoolisme et la drogue furent intégrées, à côté de l'activité culturelle normale. » (Banfi, 2013b, p. 101)

Plus tard, l'« importante augmentation de la précarité des personnes qui le fréquentent » entraîne une réflexion sur le rôle du centre islamique à ce niveau, qui aboutit en 2009 au lancement d'un service social par le CIGE (SASI, 2015). Quelques années plus tard, ce dernier est transformé en une association « autonome »<sup>110</sup>, le Service d'Aide Sociale Islamique (SASI).

---

<sup>108</sup> Le Centre Islamique de Genève est ensuite cité par l'abréviation CIGE pour plus de concision dans le texte. Le sigle CIG est aussi utilisé dans d'autres contextes.

<sup>109</sup> Hassan el-Banna fut le fondateur de l'organisation des Frères Musulmans en 1928 en Egypte.

<sup>110</sup> Selon les statuts (SASI, 2013) et les propos du fondateur.

### 5.1.1. Contexte de création du service social et développement du SASI

Un document de présentation réalisé par l'association (SASI, 2015) revient sur l'historique de la structure, en identifiant Saïd\*<sup>111</sup>, le président actuel du SASI, comme l'initiateur du service social du CIGE en 2009. Alors bénévole au centre, il aurait proposé à la direction du CIGE le lancement d'un service social en son sein dans le but de répondre aux besoins matériels et alimentaires de personnes précaires fréquentant alors la mosquée. Le CIGE accueille alors un public mixte lors des prières quotidiennes, principalement composé de migrants d'origine du Maghreb et d'Afrique subsaharienne. Souvent sans statut légal, nombre de ces derniers sont touchés par des problématiques sociales et psychologiques multiples, notamment liées à des parcours migratoires difficiles et à des perspectives d'avenir très incertaines. Pour ces personnes, la mosquée sert à la fois de lieu de prière (les cinq prières quotidiennes sont assurées dans la grande majorité des mosquées), mais aussi de lieu de repos, de ravitaillement et d'hygiène. Certains profitent en effet de la mosquée pour dormir, se laver et s'alimenter, échappant pour quelques heures à la rue. Outre ce rôle d'aide d'urgence propre à nombre de centres islamiques, le CIGE lance un service spécialement dédié à l'action sociale, ce qui lui permet de diversifier ses prestations en offrant désormais une épicerie sociale et des maraudes. Ces deux activités s'étendent au-delà du cercle des personnes fréquentant le centre islamique, et orientent le service social dans un engagement caritatif qui vise un public de plus en plus large.<sup>112</sup>

Saïd\*, âgé d'une quarantaine d'années et originaire d'un pays à majorité musulmane, est venu à Genève pour ses études il y a une vingtaine d'années. Il s'y définitivement établi en y fondant une famille. Fréquentant quotidiennement la mosquée, il observe assidument les cinq prières quotidiennes et le jeûne du mois de Ramadan. Il avait auparavant fréquenté des groupes du mouvement du Tabligh (2.1.2) en participant à leurs activités de visite (*khurûj*) dans plusieurs mosquées de Suisse. Lors d'entretiens informels, Saïd\* revient sur son expérience passée dans le Tabligh et les raisons qui l'ont poussé à « s'engager dans le social » :

---

<sup>111</sup> Nom d'emprunt : en raison de la relative discrétion de l'intéressé et de ses rares apparitions publiques, son nom a été modifié pour des raisons de confidentialité, à l'instar des autres acteurs de la structure. Les seuls cas où les noms sont communiqués concernent des personnes dont les apparitions publiques répétées rendent l'anonymisation peu pertinente.

<sup>112</sup> En 2018, un article de la Tribune de Genève fait ressortir indirectement des propos de fidèles qui mettent en évidence la dimension caritative du CIGE. Un jeune interviewé dit qu'il « passe parfois ici pour donner de l'argent aux pauvres » et un autre, interrogé sur l'imam, dit qu'« il ne fait que du bien en finançant des familles en difficulté, des veuves, des étudiants sans le sou ». Lien consulté le 19.03.2020 sur <https://www.tdg.ch/geneve/actu-genevoise/vient-juste-prier/story/21985211>

« Dans le Tabligh, on sort ensemble, on dort à la mosquée et on prépare des repas. On partage les repas entre nous. On fait tout entre nous, mais on n'aide personne d'autres. Avec les frères du Tabligh, on prépare des repas que pour nous, que pour les musulmans. Et dans la rue, je voyais des SDF en allant à la mosquée. J'ai pensé, qu'est-ce qu'on fait pour eux ? On fait rien pour eux... »

Saïd\* soutient que le Tabligh impliquait un engagement islamique communautaire, caractérisé par l'entre-soi et l'évitement des rapports avec les autres. Il précise que les repas préparés et partagés collectivement ne bénéficiaient qu'au groupe restreint de fidèles. En réaction, il explique son élan et son envie de venir en aide aux personnes défavorisées qu'il croisait dans les rues de la ville à cette époque, en particulier les sans-abris ou SDF<sup>113</sup> :

« Au début, j'ai décidé d'aider ces pauvres. J'ai commencé à faire des maraudes avec ma famille, après le travail. On allait donner à manger, des sandwiches, des boissons, ce qu'on trouvait... On donnait aux SDF qu'on voyait dans les rues. C'était pas avec la mosquée, c'était juste moi et ma famille. Ensuite, il y a des frères de la mosquée qui sont venus avec nous. »

À cette époque, en plus de fréquenter quotidiennement la mosquée pour ses prières et activités, Saïd\* participe occasionnellement à l'organisation logistique de conférences du CIGE. Son engagement social d'abord personnel s'ancre désormais dans le cadre du service social du CIGE. Les maraudes qu'il faisait avec sa famille s'organisent de mieux en mieux et bénéficient de financements de la mosquée liés à des collectes organisées à l'issue de la prière hebdomadaire du vendredi (SASI, 2015). Quelques temps plus tard, le pôle social lance une deuxième activité : la distribution de denrées alimentaires dans un local du CIGE un jour par semaine. Cette épicerie sociale devient rapidement l'activité caritative principale de la structure. Pérennes, ces distributions sont dispensées chaque semaine pendant des années, sauf durant les périodes de vacances ou d'absence de Saïd\*. Ces arrêts temporaires lors des absences de Saïd\* illustrent son rôle central et incontournable dans l'action sociale de la structure. Quelques années après son lancement, le service social du CIGE prend la forme d'une association indépendante de la mosquée: le Service d'Aide Sociale Islamique (SASI) est né. Pourtant, bien qu'il soit fait mention d'autonomie et d'indépendance vis-à-vis du CIGE, le passage du service social du CIGE au SASI n'est pas appréhendé comme une rupture mais comme l'évolution d'une même structure. Le document de présentation (SASI, 2015) utilise en effet le nom du

---

<sup>113</sup> Anne-Françoise Déquière et Stéphane Rullac reviennent sur le développement de cet acronyme dans le contexte français à partir des années 1990 et son imposition dans le champ social et politique (Déquière & Rullac, 2014).

SASI pour désigner la structure existante à partir de 2009, tout en précisant que le changement de statut officiel date de 2014<sup>114</sup> :

« L'assemblée Générale constitutive a lieu en mars 2014 et le SASI devient une association areligieuse et apolitique. Le comité est alors composé de 20 personnes, dont beaucoup de Suisses, certains convertis à l'Islam, de Français et de Sud-Américains, qui fréquentent le Centre Islamique. Ils sont en majorité non-musulmans. Le Centre Islamique, qui a stimulé cette autonomisation, voit d'un bon œil cette diversification du SASI. » (SASI, 2015, p. 23)

Depuis, le SASI diversifie ses activités et développe de plus en plus de partenariats avec des institutions publiques et des associations de la société civile locale.

### ***Valeurs, vision et mission***

Dans le même document de présentation, le SASI présente son but comme suit :

« accueillir les personnes de toutes confessions, de tous âges, femmes et hommes, confrontées à des difficultés diverses, matérielles, sociales et/ou affectives, ayant souvent en commun la solitude et l'exclusion, le rejet et la marginalisation, la pauvreté sous des formes multiples. » (SASI, 2015, p. 3)

Le document déclare ensuite que :

« Son action tend à développer l'autonomie des personnes, à valoriser leurs ressources et les capacités, à créer un lien social dans la perspective d'aider les bénéficiaires à sortir d'une situation d'isolement. » (SASI, 2015, p. 3)

Dans la partie relative aux objectifs, il est encore précisé que l'association « entreprend des actions diverses pour offrir une aide morale et/ou matérielle aux personnes démunies, sans aucune distinction de nationalité, de religion, de couleur, d'origine ou d'opinion politique » (SASI, 2015, p. 3). L'impartialité et la neutralité de l'action sociale sont particulièrement mises en évidence par l'association, qui cherche à démontrer que son approche rejette toute discrimination à l'égard des bénéficiaires de ses services. Cet aspect ressort clairement dans sa section relative aux « valeurs » :

« L'ensemble des missions du SASI et de ses objectifs s'inscrivent dans un ensemble de valeurs générales que sont le respect des personnes et de leur dignité, la non-discrimination, la confidentialité, la responsabilisation et la participation, la solidarité, la convivialité, l'inscription dans une logique de réseau, la lutte contre le gaspillage alimentaire et le respect des règles de sécurité alimentaire. » (SASI, 2015, p. 3)

---

<sup>114</sup> Il s'agit d'une erreur dans le document (SASI, 2015) car les statuts précisent que l'Assemblée générale constitutive a eu lieu le 16 décembre 2013 (SASI, 2013, p. 4).

Au risque de se répéter, le fondateur résume les « valeurs » du SASI en ces termes :

« Quelles sont les valeurs du SASI ? L'action est la première valeur qui anime nos rêves et nos quêtes d'égalité. Nous voulons être acteurs du combat contre la pauvreté et non pas de simples spectateurs. La proximité est aussi une valeur fondamentale. Regarder, sourire et écouter les personnes les plus isolées sont les plus grands pas que l'homme puisse faire pour lutter contre la pauvreté. Le SASI est une association de proximité dans l'unique but de rendre l'honneur et l'humanité aux personnes exclues. La solidarité aussi, puisque le SASI n'imagine pas contribuer à la souffrance subie par les pauvres, une souffrance que personne n'aimerait subir suite à un accident de la vie. La fraternité, enfin, remplace depuis toujours chez nous le management que l'on retrouve dans la majorité des associations. Nous nous organisons et collaborons sur cette seule valeur. Il suffit d'ailleurs aux bénévoles d'entrer pour la première fois dans l'équipe lors d'une distribution pour entrer dans une famille qui sera présente à toutes les occasions les plus marquantes de la vie. » (SASI, 2015, p. 4)

Ce document de présentation insiste continuellement sur l'impartialité et la neutralité de l'engagement associatif, qui situe son action sociale dans la quête d'un bien commun et du soutien aux personnes vulnérables quelles qu'elles soient. Dans toutes ses communications officielles et officieuses au fil des années, Saïd\* reste sur cette ligne.

### ***Structure et organisation***

En fin 2013, le SASI se constitue officiellement en tant qu'association indépendante à but non lucratif, et ses statuts précisent son identité « politiquement neutre et confessionnellement indépendante » (SASI, 2013). Toutefois, le nom même de l'association fait clairement référence à l'islam. Saïd\* explique cette tension entre l'indépendance confessionnelle revendiquée et l'étiquette « islamique » de l'association par le fait que cette dernière se réfère à l'islam dans sa dimension éthique, mais qu'elle ne s'inscrit dans aucune organisation religieuse et qu'elle est indépendante vis-à-vis de tout courant idéologique et théologique. Malgré la transformation officielle du service social de la mosquée en association indépendante, cette dernière reste très liée au CIGE. L'année 2014 ne marque en apparence aucun tournant conséquent dans l'organisation de la structure et ses prestations. Pour preuve, certains acteurs et partenaires n'ont pas pris conscience de ce changement, qu'ils ignorent parfois encore des années plus tard. Au niveau des activités, l'association naissante continue ses maraudes dans la ville et ses distributions alimentaires au sein même d'un local du CIGE. Parallèlement, d'autres activités sont lancées. Des cours de français sont offerts à des migrants une fois par semaine, de même que des ateliers sur des thématiques liées à la santé et à la citoyenneté. Toutefois, si elle échappe à différents acteurs du terrain, la transition entre le service social du CIGE et le SASI est

remarquée et saluée par les institutions municipales. D'ailleurs, elle découle au moins partiellement d'un processus d'accompagnement d'un service de la municipalité (Grand, 2020). Suite aux nouvelles demandes de bénéficiaires de plus en plus nombreux, la nécessité d'améliorer l'organisation de l'action sociale et la gestion de la structure a poussé les responsables du SASI à faire appel à un service d'aide à l'action associative et communautaire offert par la Ville<sup>115</sup>. L'Unité d'action communautaire (UAC) de la Ville de Genève a alors soutenu le SASI dans son développement et l'a entre autres intégré aux séances de coordination du quartier des Eaux-Vives. Cette nouvelle coopération avec la Ville accélère le processus d'autonomie de l'association, tout en l'intégrant dans un réseau d'associations et d'institutions publiques engagées contre la précarité. Au-delà de la revendication du SASI et d'avis d'observateurs externes (Grand, 2020), des observations tendent pourtant à nuancer l'évolution de la structure vers l'indépendance et l'autonomie. D'abord, la transition du service social de la mosquée vers une forme associative autonome n'a pas impliqué de rupture nette avec le CIGE, ne serait-ce que par l'occupation continue de ses locaux. Ensuite, l'indépendance formelle et officielle du SASI se voit questionnée par des propos d'acteurs des associations musulmanes concernées et de partenaires, pour qui la différenciation entre le SASI et le CIGE ne semble pas toujours claire (5.1.3 et 5.2.2). De plus, le SASI Jeunesse, une antenne jeune du SASI, est lancée en 2016 et constitue de fait une troisième structure entre le SASI et le CIGE, rendant les interactions entre les trois structures encore plus complexes.

Par ailleurs, l'identité confessionnelle et communautaire du SASI soulève des questions. Si la mention « areligieuse » figure dans les statuts du SASI, le nom de l'association fait référence explicitement à la religion musulmane. Dans cette optique, le caractère areligieux proclamé se réfère à une indépendance revendiquée face à toute organisation religieuse et mouvement idéologique. Toutefois, elle maintient une affiliation symbolique à la religion, que le fondateur lie à une « éthique islamique » et à une identité religieuse. L'association se présente donc simultanément comme islamique et areligieuse, malgré les incohérences qu'une telle ambivalence est susceptible de soulever. Durant les années qui suivent, cette référence explicite à l'islam dans le nom même de la structure sera sujette à discussion et critique de la part de certains acteurs externes, parmi lesquels des institutions publiques. Parallèlement, un document interne écrit au sujet de la Semaine des religions de 2014, un service social de la Ville de Genève mentionne la participation commune d'une paroisse catholique, d'une paroisse protestante et

---

<sup>115</sup> Unité d'action communautaire (UAC) Eaux-Vives/Champel/Cité. (2015). *Soutien à l'association « Service d'Aide Sociale Islamique. Bilan Final* [document interne].



du SASI en le décrivant alors comme une « association musulmane »<sup>116</sup>. Cette mention est intéressante car à l'instar d'autres cas, elle illustre l'ambivalence des étiquettes attribuées aux associations par des institutions qui tendent tantôt à mettre en évidence l'identité confessionnelle, tantôt à l'occulter au prétexte d'injonctions à la neutralité et à l'impartialité.

### **5.1.2. Activités et projets**

Depuis plusieurs années, le SASI organise ses activités avec une certaine constance. À l'exception des périodes de vacances scolaires, la plupart des activités caritatives et sociales proposées par l'association s'organisent hebdomadairement. Il convient ici de différencier ces activités d'action sociale régulières des projets ponctuels liés à des manifestations publiques.

#### ***L'épicerie sociale***

Une fois par semaine, des distributions de denrées alimentaires, d'habits et d'autres articles sanitaires ont lieu dans un local adjacent à la mosquée. Cette « épicerie solidaire » représente l'activité majeure de l'association et la plus connue de ses partenaires. Si elle a débuté avant même la constitution du SASI en association, elle s'est fortement organisée au cours des dernières années. Entre 2016 et 2018, ces distributions se sont déroulées quasiment chaque lundi en suivant un schéma constant. D'abord, les bénéficiaires sont invités à s'asseoir et à attendre dans la grande salle du CIGE, tandis que les bénévoles disposent les tables et les articles à distribuer. Quand tout est prêt, les bénéficiaires sont appelés tour à tour par leur nom de famille pour se présenter devant la première table. Ils s'acquittent alors d'un montant symbolique et donnent leur bon d'inscription à l'une des responsables du SASI, ce qui leur donne accès aux différentes tables desquelles des articles divers d'alimentation et de première nécessité leur sont distribués par des bénévoles. Quand le choix le permet, les bénéficiaires peuvent faire part de leur préférence, par exemple entre un paquet de riz ou de pâtes. En fin de distribution, les produits peuvent toutefois se faire rares et les derniers arrivés doivent se contenter des restes. Un système de bons a été instauré après plusieurs années de fonctionnement de l'épicerie sociale, dans le but d'améliorer la gestion de la distribution et de prioriser les bénéficiaires en fonction de leurs besoins. Ces derniers sont en effet orientés vers le SASI par des services sociaux partenaires, qui évaluent les situations sociales des familles et des personnes et qui leur fournissent les bons leur donnant accès à l'épicerie sociale. Pour assurer ses épiceries sociales hebdomadaires, le SASI bénéficie gratuitement des dons de Partage, une association à but non lucratif et d'intérêt public qui sert de banque alimentaire

---

<sup>116</sup> Unité d'action communautaire (UAC) Eaux-Vives/Champel/Cité. (2015). *Grille de Projet Simplifié. Semaine des religions 2015* [document interne].

privée et qui distribue les denrées aux associations caritatives du canton. Au niveau de l'infrastructure, le SASI occupe gratuitement les locaux du CIGE. Ainsi, l'organisation de l'épicerie sociale ne requiert que peu de ressources financières, la main d'œuvre étant par ailleurs assurée par des membres du SASI et d'autres acteurs, tous bénévoles.

En marge de l'épicerie sociale, des cours de français ont également été proposés aux personnes présentes à l'occasion de la distribution alimentaire. Improvisés dans la même salle, ces cours pour débutants durent entre trente et soixante minutes et touchent un public composé de requérants d'asile d'origine afghane, iranienne et syrienne, mais aussi de migrants originaires d'Amérique du Sud. En raison d'une majorité de personnes parlant le persan d'origine afghane et iranienne, un bénévole iranien a occasionnellement aidé le SASI à traduire le cours afin de faciliter l'enseignement. Plus tard, ces cours ont été déplacés vers un autre lieu tout en continuant d'attirer les mêmes personnes. Toutefois, d'importantes interruptions et des changements de formateur ont fragilisé l'organisation de cette activité, contrairement à l'organisation plus stable et constante de l'épicerie sociale.

### ***Les maraudes***

Depuis 2009, le service social du CIGE assure des maraudes sociales, qui consistent en la distribution de denrées alimentaires à des sans-abris et personnes précaires dans les rues de la ville. Ces maraudes visent à répondre aux besoins urgents des personnes bénéficiaires en allant directement à leur rencontre dans les rues. De telles actions sont ces dernières années régulièrement entreprises par différentes associations dans des villes de Suisse romande en raison d'une précarité plus visible (Dubuis, 2020). Après sa constitution formelle, le SASI continue à assurer des maraudes régulières, généralement deux soirées par semaine à des jours et horaires définis à l'avance. Comme pour les autres activités du SASI, les périodes de vacances marquent des interruptions dans les maraudes, notamment durant la période estivale. Concrètement, un groupe de volontaires, comptant généralement entre cinq et dix hommes et femmes, se retrouve à la gare en soirée pour entamer une tournée vers les lieux susceptibles de concentrer plusieurs personnes en situation de précarité. Des responsables amènent des sacs remplis de sandwiches, des bouteilles isolantes contenant du thé ou du café, ainsi que d'autres articles alimentaires comme des fruits ou des barres chocolatées. Avant la distribution, les responsables du groupe ont procédé aux achats des denrées et à la préparation des sandwiches et des boissons. Les bénévoles marchent alors dans la ville en proposant aux personnes rencontrées leurs articles et en les servant directement. Les maraudes durent généralement entre une heure et demie et deux heures. Parfois, des voitures sont utilisées pour les déplacements et le transport des denrées. Outre la distribution de la nourriture et des boissons, les participants

parlent brièvement avec certaines personnes rencontrées, généralement en français, en anglais ou en arabe. Toutefois, le groupe suit un itinéraire et se déplace continuellement, sans s'attarder plus de quelques minutes aux points d'arrêt. Ainsi, dans la grande majorité des cas observés, les échanges verbaux avec les personnes rencontrées ne dépassent que très rarement quelques minutes, bien que l'activité prévoie que les bénévoles « leur offrent un soutien en les écoutant et en échangeant avec elles »<sup>117</sup>. Les bénéficiaires des maraudes constituent un public mixte et hétérogène en termes de genre, d'âge, d'origines et de situations sociales. Cependant, on peut identifier une proportion importante de migrants sans titre de séjour, souvent originaires d'Afrique de l'Ouest, du Maghreb et de Roumanie<sup>118</sup>. Parallèlement, on observe nombre de personnes affectées par la toxicomanie ou des addictions.

Le nombre de bénévoles aux maraudes évolue au fil du temps. En 2015, les maraudes, plus informelles et moins organisées, rassemblaient facilement une dizaine de volontaires. Trop nombreux, les bénévoles n'avaient alors pas tous de quoi s'occuper et une bonne moitié du groupe se contentait d'accompagner le reste en discutant de différents sujets. Dès 2017, la maraude s'organise plus formellement et le nombre de participants est limité à cinq ou six personnes. La répartition entre genres est aussi prise en compte en visant un nombre égal d'homme et de femmes dans chaque maraude. Sur une année, on peut compter une soixantaine de maraudes, dont chacune engage des frais estimés à une cinquantaine de francs suisses. Elles sont financées essentiellement par des dons en argent ou en denrées alimentaires de la part de personnes et de commerçants, souvent musulmans mais pas exclusivement.

Ce type de maraudes représente une part importante de l'engagement caritatif d'associations musulmanes en Europe occidentale, de la Grande-Bretagne à la France en passant par la Belgique. Elles constituent une réponse immédiate et concrète à la précarité visible dans les villes et sont en ce sens assumées par les acteurs comme une contribution importante et valorisée, malgré les critiques dont elles font l'objet (8.1.1). Si certaines associations musulmanes d'autres pays offrent des services complémentaires aux maraudes en accompagnant par exemple les bénéficiaires dans des démarches administratives, le SASI se limite à des distributions de denrées alimentaires et de vêtements sans pouvoir offrir de perspectives de réinsertion au public. En ce sens, ce type d'action est ciblé par la critique relevée dans une étude sur le Samu social parisien :

---

<sup>117</sup> Site <https://www.cotizup.com/maraudesgeneve>, consulté le 02.02.2020.

<sup>118</sup> Des études suisses illustrent notamment la présence de groupes de migrants conséquents de certains pays dans différents espaces d'exclusion en Suisse romande, dont celle d'Ansermet & Tabin (2014) et Loïc Pignolo (2018).

« La maraude n'a pas le temps de redonner à la personne les ressources qui lui permettent de s'en sortir. La maraude est le degré zéro de l'intervention sociale, sans autre prétention que la mise à l'abri avec pour horizon lointain et incertain une réappropriation de soi » (Cefaï & Gardella, 2011, p. 204).

Le SASI n'a pour l'instant pas envisagé de réflexions sur des interventions sociales visant à des changements plus durables et structurels. Les maraudes risquent ainsi de continuer à se justifier tant que le besoin social se fait sentir. En sus de l'épicerie solidaire et des maraudes qui constituent l'essentiel de ses actions régulières, le SASI offre également à différentes périodes des repas hebdomadaires aux personnes précaires. Organisés au sein du CIGE une à deux fois par semaine mais à des périodes plus ou moins longuement interrompues, ces repas accueillent un public divers, de confession musulmane ou non. Préparés par les bénévoles dans la cuisine du centre, des repas sont par ailleurs distribués quotidiennement à l'heure de la rupture du jeûne durant les soirées du mois de Ramadan au CIGE. Si ces repas sont officiellement accessibles à toute personne, la très grande majorité de leurs bénéficiaires restent des personnes de confession musulmane.

### ***Solidarité informelle***

Le responsable du SASI et les membres les plus actifs de l'association sont sollicités par nombre de bénéficiaires de l'association ou simplement par d'autres fidèles fréquentant la mosquée des Eaux-Vives. Ces personnes viennent individuellement et discrètement solliciter l'aide de Saïd\* ou d'un de ses collègues, en faisant part d'une situation précaire ou d'un besoin particulier. L'aide sollicitée est la plupart du temps d'ordre matériel, mais la demande de conseils ou d'orientation est également courante.

Dans des cas plus rares, des personnes viennent se confier à Saïd\* sur des problématiques particulières qui concernent des situations administratives, familiales ou personnelles. Il est apparu que les autres membres sont sollicités beaucoup plus rarement que Saïd\*, qui incarne pour certain le « Monsieur social » de la mosquée. Pour nombre de personnes qui fréquentent à la fois le CIGE pour sa mosquée et le SASI pour les prestations sociales, la différence entre les deux structures reste inconnue. Elles s'imaginent souvent que Saïd\* travaille pour la mosquée et qu'il est le responsable de l'action sociale de cette dernière, tout en ignorant l'existence du SASI en tant que structure indépendante et séparée du CIGE. De fait, il existe une continuité entre les actions caritatives informelles entreprises par le CIGE depuis de nombreuses années et les pratiques de solidarité désormais monopolisées par Saïd\* pour le SASI. Ces dernières s'exercent notamment à l'attention des détenus et d'ex-détenus des prisons du canton.

### ***Aide aux détenus et ex-détenus***

Saïd\* a reçu plusieurs demandes de détenus de la prison de Champ-Dollon, le plus grand établissement pénitentiaire de Suisse situé à quelques kilomètres de Genève. Ces dernières, habituellement adressées au CIGE, sont transmises à Saïd\* pour traitement. La majorité du temps, elles sollicitent des envois de tapis de prière, d'exemplaires du Coran avec des traductions en diverses langues, de livres religieux et d'horaires de la prière. Dans ces cas, Saïd\* expédie généralement les articles demandés par courrier à la prison. À une autre occasion, Saïd\* a pris connaissance d'un besoin d'habits au sein de la même prison, puisque le stock de vêtements destinés aux détenus démunis ne suffisait plus à répondre aux besoins, particulièrement durant la période hivernale<sup>119</sup>. En réponse, le SASI a collecté des vêtements et les a acheminés à la prison par véhicule.

Par ailleurs, le SASI reçoit la visite d'anciens détenus quelques heures ou jours après leur libération. Nombre de ces derniers, sans statut légal en Suisse et sans domicile fixe, sollicitent l'aide du CIGE qui les renvoie à Saïd\*. Ce dernier les reçoit dans l'improvisation et écoute leurs demandes en quelques minutes. Généralement, ils restent debout dans un coin de la mosquée ou à l'extérieur. Ces demandeurs n'ont alors que quelques minutes pour exposer leur situation et adresser leur demande. Généralement, il s'agit de demandes d'aide financière assorties ou non d'un projet de retour au pays. D'autre fois, les personnes demandeuses sollicitent simplement un endroit pour passer la nuit et de la nourriture. Un jour, une personne libérée le jour même se présente au SASI en expliquant qu'il a reçu un ordre de renvoi de la Suisse et qu'il doit regagner le Portugal dans les vingt-quatre heures, mais qu'il ne sait pas comment y aller car il n'a que quelques francs sur lui et aucun moyen de trouver de l'argent. Il demande donc au SASI de lui acheter son ticket de bus jusqu'au Portugal. Saïd\* accepte sa requête et un surplus d'argent lui est donné pour ses repas. Dans cet exemple, la différenciation des actions du CIGE et du SASI est délicate. Dans les faits, les pratiques de solidarité propres à nombre de centres islamiques restent semblables, et la forme administrative des prestations ne semble guère importer.

### ***Projets ponctuels et événements publics***

Outre les actions sociales régulières, en principe hebdomadaires, l'association participe activement à différentes manifestations publiques de la ville à vocation sociale ou culturelle. En joignant le réseau d'associations du quartier des Eaux-Vives, le SASI participe par exemple

---

<sup>119</sup> Observation en contexte professionnelle à la prison de Champ-Dollon dans le canton de Genève en 2015. Le vestiaire de la prison manque alors de vêtements d'hiver, d'où l'impossibilité pour certains détenus de sortir en promenade en cas de grand froid.

à la manifestation annuelle « La rue est à vous », en tenant un stand de vente de repas traditionnels maghrébins, mais aussi colombiens. À cette occasion, les bénéfices des ventes constituent une recette financière pour l'association.

Le SASI participe également à des événements publics à l'orientation plus sociale ou politique, notamment dans les domaines de la lutte contre le racisme, de l'intégration et du dialogue interreligieux. L'association est généralement active chaque année à la « Semaine des religions », bien que les activités qu'elle propose soient parfois présentées sous l'enseigne de l'Union des Organisations Musulmanes de Genève (UOMG), l'organisation faîtière qui regroupe la majorité des associations musulmanes du canton, ou du CIGE. Par ailleurs, le SASI prend part au téléthon en y tenant un stand de vente et en renversant ses bénéfices à la fondation. L'association contribue également deux fois par année au « Samedi du partage » en collectant des denrées alimentaires dans des centres commerciaux pour une œuvre caritative commune entre différentes associations et services sociaux institutionnels. Désormais, ces différentes participations sont illustrées sur le site internet de l'association<sup>120</sup>.

### **5.1.3. Organisation interne et composantes humaines**

La composition humaine et l'organisation de l'équipe du SASI témoignent d'une certaine complexité, dont la compréhension nécessite de dépasser le caractère officiel des profils et des positions de chaque membre pour considérer les logiques réelles de la répartition des responsabilités et du travail sur le terrain.

#### ***Le fondateur: une figure centrale et omniprésente***

Saïd\*, qui est à la fois le fondateur, le président et le premier responsable du SASI, est la figure centrale de la structure depuis les origines du service social de la mosquée. Son omniprésence dans les activités et sa centralité dans l'association peuvent donner l'impression que sa personne incarne à elle-même l'identité du SASI. Il est difficile d'identifier une deuxième personne qui le remplacerait en cas d'absence, tant la distance symbolique entre lui et les autres membres de la structure est importante. Cette constatation découle de longs mois d'observation, répartis sur plus de deux ans, au cours desquels sa présence a toujours été centrale dans l'association. De plus, il s'est avéré que les activités de l'association s'arrêtent ou ralentissent fortement lors de ses absences. Ainsi, tout le SASI montre une certaine dépendance vis-à-vis de son responsable, dont la présence ou l'absence influencent fortement le déroulement des activités. Dans une autre mesure, la majorité des partenaires étatiques ou privés ont affirmé ne connaître que Saïd\*

---

<sup>120</sup> Site internet du SASI consulté le 09.12.2019 sur <https://sasige.ch.wordpress.com>.

comme représentant de la structure, qui s'impose dès lors comme l'unique interlocuteur puisque les autres acteurs de l'association leur sont généralement inconnus. Ce point est également révélateur d'une certaine personnification de l'association par son ou ses acteurs centraux.

Toutefois, la perception de cette omniprésence de Saïd\* est susceptible d'être biaisée par les conditions de la recherche empirique, et sur l'influence du chercheur sur l'objet étudié. La présence du chercheur tend en effet à induire un certain positionnement de la part de celui qui centralise les attentions de la recherche empirique. Cette observation a d'ailleurs été corroborée par un autre chercheur ayant mené quelques temps plus tôt une recherche empirique en lien avec la même personne. Ce dernier a relevé des discours différents, parfois antagonistes, avec ce qui a été observé dans la présente étude. Dans les deux cas, il a été constaté que Saïd\* s'imposait comme le premier interlocuteur du chercheur, barrant en quelque sorte l'accès au reste de l'équipe, alors particulièrement difficile à contacter. Cela peut illustrer une certaine stratégie du responsable du SASI, lié tant au contrôle du processus d'enquête qu'à la survalorisation de son investissement dans l'association. En effet, un tel positionnement pousse facilement à identifier la structure à son responsable, en induisant une vision personnifiée de l'action collective et donc en valorisant son acteur clé.

Dans les réunions avec des partenaires et les séances rassemblant les différents acteurs institutionnels et associatifs engagés contre l'exclusion dans la région, Saïd\* est généralement présent en tant que représentant de l'association. Toutefois, il se fait parfois accompagner ou remplacer par un « stagiaire », qui est alors chargé de transmettre des nouvelles du SASI et de prendre des notes de la réunion. Cette délégation des tâches, plus ou moins fréquente en fonction des périodes, est justifiée par Saïd\* par son emploi du temps surchargé.

### *Une équipe bénévole mixte*

Pour des périodes de quelques mois, l'association a employé à plusieurs reprises des stagiaires fraîchement sortis des écoles (collèges ou lycées) et candidats aux formations supérieures en travail social. La première stagiaire à avoir rejoint le SASI connaissait déjà le CIGE et le fréquentait à diverses occasions, en ayant également participé à des activités caritatives ponctuelles du SASI en tant que bénévole. Selon le responsable des stagiaires dans son ancienne école, cette jeune femme ne voulait pourtant pas réaliser son stage obligatoire dans une structure « musulmane ». Ce n'est qu'après avoir essuyé différents refus de la part de structures laïques ou chrétiennes, apparemment en raison de son port du foulard (*hijâb*), qu'elle aurait opté pour le SASI comme un dernier recours.

Outre Saïd\* et les stagiaires occasionnels, l'association compte sur une équipe de bénévoles plus ou moins impliqués et réguliers. Au sein du SASI se distinguent les bénévoles fidélisés, régulièrement présents depuis des années, et un réseau de volontaires occasionnels plus ou moins disponibles pour les actions sociales et les activités extérieures auxquelles participent l'association. Parmi les membres les plus influents et réguliers figurent trois femmes d'origine européenne et converties à l'islam, toutes résidentes dans la région depuis longtemps. Elles portent toutes le foulard (*hijāb*) et étaient déjà, bien avant leur engagement au SASI, actives dans diverses sphères de la communauté musulmane, notamment au CIGE et à l'UOMG. Engagées au SASI durant plusieurs heures par semaine, ces femmes occupent des fonctions à responsabilité dans l'association et assurent la gestion et l'administration des activités. Elles sont aidées ponctuellement par des bénévoles migrantes d'origine d'Amérique latine, dont certaines ne résident en Suisse que depuis quelques années et ne maîtrisent pas le français. Ces dernières sont généralement de confession chrétienne et ne manifestent aucun intérêt particulier pour l'islam. Elles disent s'engager bénévolement pour apporter une contribution positive à la société. Il faut remarquer ici que la plupart de ces femmes migrantes sont elles-mêmes dans une situation économique et sociale précaire, et qu'elles profitent de fait des dons alimentaires à l'issue des distributions auxquelles elles participent, mais aussi d'actes de solidarité entre les membres de l'association. Cette jonction entre les rôles d'acteurs sociaux et de bénéficiaires de l'action sociale se retrouve chez des jeunes hommes d'origine afghane dans un sens inverse, puisque ceux-ci étaient d'abord de simples bénéficiaires des prestations du SASI avant de s'y engager comme bénévoles. Des migrants précaires et des requérants d'asile participent parallèlement comme bénévoles aux activités du CIGE et du SASI. En outre, l'association dispose d'un réseau de jeunes musulmans engagés dans divers espaces religieux de la ville, qu'elle peut mobiliser en cas de besoin accru de volontaires dans le cadre de manifestations et d'événements extérieurs.

En fin d'année, les membres influents de l'association se rencontrent dans le cadre d'une assemblée générale. En 2017, cette assemblée comprenait onze personnes, dont sept femmes et quatre hommes. À cette occasion, les membres élisent les personnes au poste de président, de secrétaire et de trésorier. L'assemblée générale est l'occasion pour l'ensemble des membres de discuter des modalités administratives de l'association, mais aussi des activités à entreprendre pour l'année à venir et d'autres arrangements pratiques. Normalement, les activités fructueuses sont reconduites l'année suivante. D'autres activités sont fréquemment proposées, mais les ressources tendent à manquer. Pour la gestion du budget, des économies sont vivement encouragées par certains membres. De plus, une cotisation annuelle est instituée. Durant



l'année, diverses autres réunions irrégulières rassemblent les membres du comité en cas de besoin. En accueillant uniquement les membres de l'association reconnus comme tels, à l'exclusion des bénévoles occasionnels et des personnes seulement liées au CIGE, ces séances marquent une certaine indépendance du SASI vis-à-vis du CIGE. Elles illustrent aussi des changements importants en termes de gestion et d'administration dès 2014. À cette époque, des statuts ont été rédigés, des fonctions et des responsabilités attribuées à différents membres et des rapports réalisés. Auparavant, la gestion était très informelle et, si les activités étaient concrètement mises en œuvre sur le terrain, aucun rapport formel n'était rédigé et aucune stratégie budgétaire et opérationnelle n'était formellement établie. Toutefois, malgré ces progrès, certains partenaires déplorent encore des importantes lacunes en matière de gestion, qui contrastent avec des actions « qui tournent bien » à l'efficacité reconnue et saluée.

### ***Le lancement de SASI Jeunesse : une nouvelle association ?***

En 2016, les maraudes du SASI ont été momentanément interrompues. Saïd\* explique alors ne plus avoir le temps d'organiser cette activité, et délègue la responsabilité de cette activité à deux jeunes femmes musulmanes nées dans la région. Ces dernières, dès lors en charge de l'organisation des maraudes, rassemblent un groupe de jeunes hommes et femmes. En 2017, le nouveau comité compte sept membres et donne officiellement naissance à SASI Jeunesse, d'abord présenté comme l'« antenne jeune » de l'association SASI. Si les maraudes ont été suspendues plusieurs mois à la suite de ce changement structurel et de problèmes de gestion, elles ont lieu dès 2017 deux fois par semaine en soirée avec une bonne régularité, à l'exception des périodes de vacances d'été. La gestion des groupes de bénévoles transite essentiellement par l'application WhatsApp. Seuls les membres du comité se rencontrent quelques fois par année pour régler des aspects concrets et stratégiques de la pratique. Il faut souligner que Saïd\* est absent de ces réunions de comité et ne s'occupe en principe plus du tout de la gestion de l'équipe.

Dès le début de l'année 2017, SASI Jeunesse a affirmé une forte indépendance vis-à-vis du SASI. Si les observations n'ont relevé aucun contact direct entre les deux structures durant cette période, les discours des différents acteurs impliqués donnent d'autres échos. D'un côté, Saïd\* soutient que le collectif de jeunes qui a repris les maraudes constitue effectivement une « antenne » du SASI, et donc une structure qui reste formellement affiliée à l'association. Il explique qu'il en garde le contrôle et qu'il en est responsable, bien qu'il ait délégué les activités à deux jeunes femmes parmi les sept membres du comité. À certaines reprises, il indique être préoccupé par certaines « dérives » du SASI Jeunesse et vouloir vérifier que les pratiques du collectif restent conformes aux « valeurs » et principes du SASI. D'un autre côté, beaucoup

d'éléments indiquent inversement une indépendance de fait du SASI Jeunesse vis-à-vis de l'association du SASI, qui contraste avec des liens plus proches et assumés vis-à-vis du CIGE. Ainsi, en 2019, il est mentionné sur la page Facebook de l'association que le « Service d'Aide Sociale Islamique Jeunesse est une branche associative du Centre Islamique de Genève ». <sup>121</sup> L'année suivante, il apparaît encore sur une plateforme en ligne d'appels aux dons que :

« SASI Jeunesse (Service d'Aide Sociale Islamique) est la branche jeunesse du Service social du Centre Islamique de Genève. Fondée en 2016, elle a pour activité principale l'organisation de deux maraudes hebdomadaires. » <sup>122</sup>

À la même époque, Saïd\* répète pourtant que le SASI est indépendant de toute organisation religieuse et donc du CIGE. Si SASI Jeunesse est une émanation du SASI, il semble qu'il ait renoué plus franchement avec le CIGE en assumant sa filiation vis-à-vis du centre islamique et en contournant l'encadrement du SASI incarné par Saïd\*. De plus, il est apparu qu'aucun membre du comité de SASI Jeunesse n'a été invité à l'Assemblée Générale de l'association du SASI en 2018. Concrètement, les deux structures apparaissent désormais indépendantes l'une de l'autre, si ce n'est par le nom qu'elles partagent et leurs origines communes. Si Saïd\* répète qu'il continue à superviser les maraudes de SASI Jeunesse, les membres du comité assurent ne pas avoir de réel contact avec lui, tout en ajoutant qu'ils gèrent indépendamment leur activité sans lien avec le SASI. En même temps, plusieurs membres continuent à revendiquer une filiation avec le CIGE. D'ailleurs, en 2017 et en 2018, les gilets oranges portés par les bénévoles de SASI Jeunesse lors des maraudes arboraient la mention et le logo du CIGE.

## **5.2. Partenariats et relations externes**

À l'époque du service social du CIGE, avant la création officielle de l'association SASI, les partenariats avec des structures externes étaient limités. Durant ses premières années de fonction, la structure pouvait pourtant déjà compter sur les dons alimentaires hebdomadaires de l'association Partage sise à Carouge. Dès le lancement formel de l'association SASI, les partenariats vont se multiplier et s'intensifier tant avec la société civile qu'auprès de services publics au niveau communal et cantonal. Le SASI s'est ainsi progressivement inséré dans le tissu associatif de la ville tout en établissant des liens avec différentes institutions publiques, en interagissant dès lors avec une série d'acteurs de milieux de plus en plus variés. La structure intègre le STAMM, un réseau d'associations et de services institutionnels de la ville réunis

---

<sup>121</sup> Consulté le 07.09.2019 sur [https://fr-fr.facebook.com/pg/MaraudesGeneve/about/?ref=page\\_internalSite](https://fr-fr.facebook.com/pg/MaraudesGeneve/about/?ref=page_internalSite).

<sup>122</sup> Consulté le 02.02.2020 sur <https://www.cotizup.com/maraudesseneve>.

autour des problématiques de la précarité et de l'exclusion<sup>123</sup>, dont les réunions régulières occasionnent des rencontres et des partenariats entre les acteurs publics et privés engagés localement. Parallèlement, le SASI a développé des partenariats plus formels pour certains projets avec quelques associations et institutions. En outre, l'association entretient des relations avec la « communauté musulmane », ses réseaux de fidèles et certaines organisations religieuses. Ces diverses formes de partenariat interrogent non seulement l'interaction du SASI avec le cadre étatique, mais aussi plus largement avec la société dans son ensemble.

### **5.2.1. Partenariats avec les institutions publiques et les associations de la société civile**

En raison des caractéristiques locales et de l'organisation des dispositifs de lutte contre l'exclusion à l'échelle de la ville, qui combinent les ressources associatives privées et les services sociaux de la municipalité, les partenariats publics et privés sont abordés ici conjointement. C'est d'abord dans le contexte de sa transition structurelle vers le statut associatif que le SASI a bénéficié de l'accompagnement de l'UAC, un dispositif de la Ville qui vise à accompagner les associations dans leur développement en vue d'une meilleure gestion. Selon un ancien employé qui a suivi le SASI dans ce cadre, l'objectif était d'« accompagner la structure dans son autonomie et aider son responsable pour la gestion des activités ». Il ajoute que malgré les bonnes intentions de ses acteurs, le SASI souffrait d'un gros déficit en matière de gestion interne et d'organisation des activités. Cette aide de la Ville s'est caractérisée par le conseil en matière de gestion associative, plus particulièrement l'aide à la constitution de statuts, de documents conceptuels et de rapports de projet. Cet accompagnement a engagé une longue relation entre le SASI et la municipalité, qui continue au moment de la clôture de cette enquête. Depuis quelques années, le SASI participe ainsi aux séances de coordination du quartier des Eaux-Vives, en hébergeant à son tour certaines de ces réunions.

C'est également ce partenariat avec la Ville qui est à l'origine de l'inclusion du SASI dans le réseau des institutions publiques et associations engagées dans la lutte contre la précarité et l'exclusion sociale à l'échelle locale, surnommé le STAMM. Le SASI reste la seule structure musulmane à y être incorporée, qui rassemble pourtant une vingtaine d'organisations. Ce réseau tient environ cinq ou six réunions par année, tenues dans les locaux de ses structures membres. Au cours de ces rencontres, chaque organisation rappelle ses activités et mentionne ses nouveaux projets. Cela permet à la fois aux acteurs d'être renseignés sur les dispositifs d'aide

---

<sup>123</sup> Le STAMM est décrit par le Collectif d'associations pour l'action sociale (capas) comme « réunion et groupes de réflexion des lieux d'accueil d'urgence pour personnes en situation de grande précarité » (Site internet du capas consulté le 25.09.2019 sur <https://www.capas-ge.ch/new/users/bateau-ge>).

disponibles et d'établir des partenariats. Normalement, Saïd\* participe personnellement à ces réunions au nom du SASI, parfois en compagnie d'un stagiaire. Mais souvent, le SASI n'y envoie personne et omet d'excuser son absence, d'où l'irrégularité de la participation du SASI entre 2017 et 2019. Saïd\* et « son » association restent toutefois désormais connus de tous les acteurs, qui leur donnent familièrement le nom de « la mosquée » ou du « service social islamique » en semblant ignorer qu'il s'agit formellement d'une association indépendante du CIGE. D'ailleurs, le nom même du SASI leur est souvent inconnu. Des relations cordiales se sont établies entre Saïd\* et des intervenants d'autres associations, qui ont parfois débouché sur des réunions de travail inter-associatives et des projets communs. Une discussion entre Saïd\* et des responsables de deux autres associations, la Roseraie et Aspasia, a porté sur la problématique de la prostitution masculine de migrants en situation irrégulière, dont certains auraient fréquenté le SASI et certaines mosquées. Le SASI a alors contribué à un projet de sensibilisation mis en œuvre par Aspasia, une association spécialisée dans les problématiques liées à la prostitution. L'intégration au sein du STAMM est sans cesse mise en avant par Saïd\* et d'autres membres du SASI comme une preuve de l'insertion de l'association dans le tissu associatif local. Le STAMM facilite en effet le développement de nombreuses relations formelles et informelles entre les membres du SASI et le personnel de services publics et d'associations de la société civile. Parallèlement, les autres membres du STAMM profitent de la présence du SASI pour exprimer leurs interrogations et questionnements sur des problématiques qui touchent à l'islam et aux communautés musulmanes au sens large. Ainsi, des membres du SASI sont parfois appelés à s'exprimer sur la problématique de l'extrémisme religieux lié à l'islam ou de la présence de délinquants maghrébins « sans papier » dans certains quartiers. Au-delà de ces questions particulières censées résonner avec l'identité associative du SASI, ce dernier est intégré dans les discussions habituelles liées aux problématiques de précarité sociale dans la ville.

En outre, le SASI bénéficie toujours des subventions de l'association Partage, son partenaire principal depuis le lancement du service social du CIGE en 2009. Saïd\* avait alors déjà pris contact avec Partage afin de bénéficier des livraisons de denrées de la part de cette banque alimentaire, non seulement pour les maraudes mais surtout pour le lancement de l'épicerie sociale. Vers 2014, l'association Partage a redéfini ses critères de distribution en demandant à tous ses bénéficiaires les statuts de leur association et en précisant que la « reconnaissance d'utilité publique est une condition d'octroi ». Or c'est justement à cette époque que le SASI se constitue officiellement en association. Bien que Saïd \* soit le seul interlocuteur du SASI connu par l'association Partage, sa fonction n'est pas toujours bien comprise. En parlant de Saïd\* et

de « son » association, le responsable de la banque alimentaire reste en effet assez vague : « Lui, il fait de la maraude un peu... C'est difficile de quantifier combien ils ont besoin ». Un autre collaborateur relève qu'environ dix-huit tonnes de denrées alimentaires ont été distribuées au SASI en 2017. Pour l'épicerie sociale organisée par le SASI, la Croix-Rouge genevoise, l'Hospice Général, Caritas et le Centre d'Action Sociale sont d'autres partenaires réguliers, dont la fonction est notamment la sélection des bénéficiaires et l'octroi de bons à ces derniers, qui leur permettront de se présenter au SASI pour récolter les colis alimentaires.

Finalement, le SASI dispose aussi d'un accompagnement à la formation en participant gratuitement à des ateliers organisés par le Centre genevois du volontariat ou encore par le Bureau de l'intégration des étrangers (BIE) du canton de Genève dont une des missions est le soutien à des projets d'intégration (BIE, 2017 ; RCG, 2018). Ce service, qui a reçu ces dernières années des demandes de subventions de la part d'autres organisations musulmanes pour des projets, a soutenu financièrement un projet mis en œuvre partiellement par le SASI au nom de l'UOMG. Cette organisation faîtière a ainsi reçu une subvention de douze milles francs suisses de la part du BIE pour des ateliers d'information et de citoyenneté sur des thématiques diverses à l'attention de migrants, concrètement organisés par le SASI durant une année (UOMG, 2017). Au sein du BIE, on reconnaît et apprécie cette contribution « musulmane » en matière d'action sociale et on estime que sa plus-value majeure est d'avoir pu atteindre des publics particuliers et d'avoir ouvert l'accès à des « milieux difficiles », qui peinent à être investis par l'action publique. Parmi ces publics cibles, on mentionne régulièrement les migrants nouvellement arrivés et les personnes sans statut légal. Toutefois, on relève des lacunes en matière de gestion et certaines voix relèvent que ces organisations musulmanes restent encore « peu professionnelles ». Ces discours, qui ne reflètent pas nécessairement la position institutionnelle, peuvent freiner les opportunités de financements futures en raison des exigences de qualité et de professionnalisme requises pour les demandes de subventions de projets.

Malgré ces quelques aides temporaires, il apparaît que le SASI n'a jamais bénéficié d'un financement public régulier, en dépit de ses efforts pour afficher une impartialité dans la provision des services sociaux et son respect des principes de neutralité (Grand, 2020). Pourtant, Saïd\* est particulièrement optimiste et présente le BIE comme un partenaire régulier et important, disposé à financer de nouveaux projets du SASI à l'avenir. Généralement, le fondateur du SASI parle des relations avec les partenaires étatiques et associatifs de manière très positive. Au fil des entretiens, il affirme que les partenariats tant avec les services publics que les associations de la société civile se déroulent bien, dans un climat de confiance et de

coopération, ce qui peut contraster avec certains discours plus nuancés au sein de certaines institutions.

### **5.2.2. Implications de l'identité « islamique » dans les partenariats**

Le nom du SASI annonce lui-même clairement un lien à l'islam, si bien qu'aucun partenaire ne peut ignorer l'identité musulmane de la structure. À cela s'ajoutent l'ancrage et le lien historique à la mosquée des Eaux-Vives, bien connue dans la région par les différents services institutionnels et les associations de la société civile. Ces deux aspects, qui s'entremêlent parfois, influencent les perceptions des partenaires du SASI à différents niveaux.

Tout d'abord, il est ressorti plusieurs fois que le SASI est assimilé au CIGE, sans être identifié comme une association indépendante par certains partenaires qui vont jusqu'à ignorer son nom officiel en le désignant comme le « service social de la mosquée » ou le « centre islamique ». Ces appellations sont fréquentes lors des réunions du STAMM, dont les participants nomment la structure par ces différentes expressions en n'utilisant pratiquement jamais le nom de SASI, y compris dans les procès-verbaux de réunions. Des années après l'indépendance annoncée du SASI vis-à-vis du CIGE, l'association apparaît donc encore dans les représentations de certains comme un simple bureau de la mosquée des Eaux-Vives. Lors de ces réunions, Saïd\* n'émet aucune opposition quand les personnes présentes interpellent son association en la désignant par « la mosquée » ou « le centre islamique ». Toutefois, à l'extérieur, il insiste continuellement dans les entretiens sur l'indépendance du SASI face au CIGE, ce qui n'empêche pas le SASI d'être affilié à la mosquée des Eaux-Vives dans la perception de la plupart des partenaires et de certains de ses bénévoles. Cette ambiguïté se répercute plus fortement au niveau des relations avec la municipalité, pour qui la filiation organisationnelle et idéologique supposée du SASI vis-à-vis du CIGE est particulièrement problématique. Des propos tenus lors d'une séance du conseil municipal de la Ville de Genève en 2018 reviennent sur ce point :

« Une commissaire se réfère au programme du quartier des Eaux-Vives qui mentionne (page 3) un "service d'aide sociale islamique" (dans la rubrique "Atelier pour adopter un bon comportement sur le bien-manger à petit prix"). Elle aimerait savoir de quoi il s'agit, après avoir rappelé qu'il s'agit d'une activité proposée par le Centre islamique de Genève (CIGE) qui est dirigé par M. Hani Ramadan, petit-fils d'Hassan El-Banna, fondateur du mouvement islamiste égyptien de la Confrérie des Frères musulmans. » (Ville de Genève, 2018a, p. 7736)

Ce lien établit entre le SASI et le CIGE et par extension, le mouvement des Frères musulmans, est jugé « tendancieux » (Ville de Genève, 2018a, p. 7736). Ces échanges entraînent finalement le retrait de la mention du SASI dans le programme au sujet des ateliers coorganisés par le SASI

et Caritas. Si les deux associations sont nommées dans la première brochure (Ville de Genève, 2017), le nom du SASI est retiré dans le programme de l'année suivante bien que l'association participe encore à l'organisation et à l'animation de l'activité auprès de Caritas. Saïd\* pense à ce sujet que c'est la mention de l'islam dans le nom de l'association SASI qui a entraîné des critiques au sein des institutions de la Ville, en expliquant que c'est par compromis qu'il a accepté le retrait du nom du SASI dans le programme. Selon lui, ces réserves de la municipalité vis-à-vis de l'identité islamique du SASI et ses liens avec le CIGE sont récentes et découlent d'un contexte particulier dans lequel le CIGE et plus largement le mouvement des Frères musulmans sont sous le feu de l'actualité et semblent être négativement perçus par une partie des autorités<sup>124</sup>. Le responsable du SASI soutient qu'il n'y avait aucune difficulté dans le partenariat avec la Ville avant cette période « tendue ». En tout cas, un autre document officiel mentionne la même affaire en contestant l'acceptabilité de la participation du SASI à une activité « dans un lieu géré par l'administration publique », d'une manière plus directe et explicite (Ville de Genève, 2018b, p. 2) :

« La brochure "Espace de quartier Eaux Vives - Programmes d'activité 2018" mentionne en page 3 sous la rubrique Cuisine et santé "un atelier pour adopter un bon comportement sur le bien manger à petit prix". Contrairement à ce qui est indiqué dans le programme, cette activité est placée sous la responsabilité de CARITAS, qui mobilise pour l'occasion une association, le "Service d'aide sociale islamique". Il s'avère que cette association, juridiquement indépendante, apparaît très proche du Centre islamique de Genève, qui est une organisation dont les objectifs et les activités concernent exclusivement les personnes de confession musulmane. Les statuts de cette organisation sont clairement incompatibles avec le principe de neutralité confessionnelle qui gouverne la mise à disposition des locaux de la Ville à des associations. C'est pourquoi, le Service social a demandé formellement à CARITAS de ne plus impliquer le "Service d'aide sociale islamique" dans ce projet et d'animer seul cet atelier. » (Ville de Genève, 2018b, pp. 2-3).

Ici, il est intéressant de relever que c'est encore la proximité vis-à-vis du CIGE qui constitue l'argument utilisé pour justifier la rupture du partenariat au nom du « principe de neutralité confessionnelle » et de l'argument de la transgression de l'impératif de l'impartialité. Cependant, le SASI touche dans ses activités un public confessionnellement et culturellement mixte, notamment dans les ateliers coorganisés avec Caritas. De plus, il s'est avéré que des

---

<sup>124</sup> Au sujet des organisations proches des Frères musulmans en Europe et de leurs relations avec les autorités, Vidino (2010a) note une ambivalence de ces dernières, qui oscillent entre des logiques de partenariat et de diabolisation, le mouvement apparaissant tantôt comme un allié éventuel pour l'intégration citoyenne des musulmans, tantôt comme un facteur de risque à contenir.

représentants de l'institution publique en question sont au courant de cette inclusion d'un public hétérogène, ce qui pose des questions sur l'extrait du document susmentionné indiquant le contraire. Face à cette situation, Saïd\* continue à assumer que les relations avec la Ville et son Service social restent positives et que les partenariats continuent. Malgré l'indépendance revendiquée, le SASI est ici considéré comme une structure liée au CIGE, puis par extension au mouvement transnational des Frères musulmans, dont les valeurs sont jugées incompatibles avec celles véhiculées par la Ville comme le sous-entend l'extrait suivant :

« Mme \*\*\*\*\* confirme qu'elle serait très contrariée s'il s'avérait que ces personnes bénéficiaient d'une salle, mise à leur disposition, alors qu'elle ne partage pas la plupart de leurs opinions et propos (notamment au sujet des femmes). » (Ville de Genève, 2018a, p. 7737)

Cependant, un responsable de l'institution tient un discours plus consensuel qui allie les précautions dans les subventions de projets, qui doivent restés éloignés de logiques religieuses, à la nécessité de maintenir des relations avec les différentes organisations :

« M. \*\*\*\*\* confirme que ses services sont très attentifs au respect du caractère apolitique et areligieux des activités proposées dans les espaces de quartiers. Il répète qu'il transmettra à la CF<sup>125</sup> un complément d'information au sujet de l'activité en question. Il ajoute néanmoins qu'il lui paraît important de garder dans le giron public toutes les associations, y compris celles qui traduisent des sensibilités particulières, sans les ostraciser. Il souligne qu'il est important, tout en se gardant de favoriser quelconque prosélytisme, de garder le contact avec l'ensemble des associations. » (Ville de Genève, 2018a, p. 7736)

À la même époque, ce même responsable s'entretient avec Saïd\* et un autre membre du SASI. Saïd\* résume que la Ville exige désormais une indépendance plus affirmée entre le SASI et le CIGE. Le lien avec la mosquée des Eaux-Vives poserait particulièrement problème dans le contexte de cette époque, marqué par plusieurs polémiques. Saïd\* explique que le fonctionnaire a toutefois rappelé les qualités du SASI et ses activités de lutte contre la précarité, efficaces et ouvertes sur la société, en soulignant le fait que l'association bénéficie à une « majorité de non-musulmans ». Saïd\* a compris que le partenariat avec la Ville ne pourra continuer qu'à la suite de concessions, qui passent par une série de mesures de distanciation vis-à-vis du CIGE. Il demande au fonctionnaire un accompagnement et des conseils pour instaurer ce processus d'indépendance. Il ajoute que le fonctionnaire lui aurait demandé de retirer la mention « islamique » dans le nom de l'association, ce à quoi il se serait opposé. Cette information n'a pas pu être vérifiée. Dans tous les cas, les liens entre le SASI et le CIGE sont critiqués par la

---

<sup>125</sup> La CF désigne la commission des finances.



municipalité et compromettent la suite du partenariat, plaçant Saïd\* dans une posture délicate en raison d'un tiraillement entre des demandes contradictoires. Cette situation résonne fortement avec les observations relevées par Margot Dazey dans la région bordelaise, qui relève des « injonctions faites par les responsables municipaux de se conformer à la figure d'un islam respectable et de mettre à distance un passé jugé sulfureux » (Dazey, 2019, p. 83). Dans différents contextes, les partenariats tissés entre les pouvoirs publics et les associations musulmanes soumettent ces dernières à devoir revoir leurs orientations idéologiques et leurs relations intra-communautaires, et finalement à prouver continuellement leur adhésion aux normes institutionnelles. En effet, les « gages d'honorabilité et en l'occurrence d'une prise de distance vis-à-vis d'organisations déconsidérées » sont la contrepartie des biens symboliques et matériels convoités auprès des autorités (Dazey, 2019, p. 83). Ce propos s'applique en l'occurrence aussi au contexte genevois.

Au niveau cantonal, les discours font état d'une ouverture vis-à-vis de l'engagement social des communautés musulmanes mêlée à un pragmatisme dans les logiques de subvention. Des collaborateurs du BIE expliquent que les projets sont évalués sur des critères précis et que l'identité religieuse ou idéologique des organisations demandeuses de subventions n'a aucune incidence sur les décisions. Ce service cantonal justifie donc ses décisions d'octroi de subventions par l'utilité supposée du projet et son adéquation vis-à-vis des domaines d'action prioritaires par le service, ainsi que sur la qualité de la mise en œuvre du projet, sa gestion et ses rapports. La discontinuité des subventions de ce service cantonal aux projets du SASI relève donc de limites en matière de professionnalisme dans la gestion. Aucune remarque relative à l'identité islamique des organisations ou à leurs orientations idéologiques, politiques ou théologiques n'a été entendue à ce niveau. Pareillement, au niveau des partenariats avec les associations de la société civile, l'identité islamique et l'affiliation au CIGE n'ont jamais fait l'objet de critiques ou de polémiques. Les partenaires interrogés tendent plutôt à défendre la légitimité du SASI comme un acteur social, en rejetant les critiques et accusations dont ils peuvent avoir eu écho. Interrogé spécifiquement sur la question des problèmes que peuvent poser l'identité musulmane et les liens de l'association à des mosquées ou mouvances islamiques particulières, le directeur de l'association Partage explique qu'il accorde de l'importance uniquement aux prestations offertes, soutenant que le but commun pour tous doit être de venir en aide aux « personnes en situation de grande précarité résidentes sur le territoire de Genève » indépendamment des appartenances ou des idéologies de chacun. Par ailleurs, il répète les limites de sa mission :

« Nous on n'est pas responsable de la qualité des bénéficiaires qui reçoivent des produits à travers les associations... Les associations sont responsables de ce qu'elles font ».

Il relève qu'il n'y a jamais eu de problème avec le SASI et fait surtout part de son indifférence au sujet de l'affiliation religieuse de l'association :

« Avec ce qui se passe dans le monde, effectivement, le Centre Islamique, enfin les islamistes<sup>126</sup> en général ne sont pas très bien vus mais quelque part, que ce soit un chrétien, un juif ou un islamiste, enfin un musulman qui a faim, le résultat c'est que, il a le droit de manger comme les autres. Pour moi c'est ma seule règle. »

Explicitement interrogé sur les critiques négatives éventuelles, il précise qu'il n'y a eu que deux « plaintes » de personnes externes vis-à-vis du partenariat entre l'association prestataire et le SASI, qui seraient les faits de « témoins mécontents de voir une association sociale d'intérêt général livrer de la nourriture à une mosquée ». Il relativise ces anecdotes en précisant qu'elles n'ont eu aucune incidence sur leur relation :

« Deux réactions que j'ai eues : une d'une dame, la politicienne du Grand Conseil... Et puis il y a une dame qui une fois a sollicité le comité du service de Partage. Elle a vu que le Centre Islamique était bénéficiaire, et s'est trouvée extrêmement choquée de cette situation... Mais c'est pas non plus quelque chose de récurrent et de régulier, c'est très anecdotique et très ponctuel... Les gens font vite des amalgames qu'il faudrait pas faire. »

Ces propos témoignent d'une certaine indifférence voire d'une gêne au sujet de ces critiques qui ne le concernent pas. D'ailleurs, sa conclusion, particulièrement explicite, résume à elle seule sa ligne: « tant que les règles sont respectées, il n'y a pas de raison qu'on interrompe le partenariat ». En fait, les partenaires ont presque tous connu le SASI par le biais de Saïd\* et les interactions personnelles semblent avoir joué un rôle important dans les collaborations. Les partenaires rencontrés ont souvent fait l'éloge de la personnalité de Saïd\*, à laquelle ils ont associé le SASI et la mosquée des Eaux-Vives. Lors des rencontres du STAMM, certains responsables d'associations lancent des clins d'œil à Saïd\* ou au stagiaire présent. Ainsi, lorsqu'une des participantes, en fin de réunion, se réjouit de la bonne ambiance et de la bonne énergie qu'il y avait selon elle ce jour-là, un autre lui répond : « C'est grâce au Centre Islamique! On est toujours bien quand ils sont là! ». Le SASI semble pleinement intégré et accepté à ces réunions, à l'instar de toutes les autres associations. Pourtant, il arrive parfois que des invités occasionnels questionnent la légitimité de la participation sociale des musulmans. Un jour, une femme d'un certain âge, venue exceptionnellement au STAMM pour présenter un

---

<sup>126</sup> Le contexte de l'entretien montre que l'interlocuteur utilise le terme « islamistes » sans connaissance du sens du mot et sans connotation négative, en lieu et place du terme « musulmans ».

projet social lancé par sa paroisse, vient me dire, me prenant pour un membre du SASI, qu'elle félicite le fait que les musulmans soient aussi actifs dans le social. Elle demande alors le lieu et l'endroit des diverses activités, en exprimant son souhait de venir voir ce qu'il s'y passe. Visiblement rassurée par mes réponses, elle dit qu'elle ne s'attendait pas à un tel engagement de la part des « islamistes » ou des « islamiques »<sup>127</sup>. Puis, changeant subitement de ton, elle exprime sa peur en disant qu'elle sait que les musulmans sont communautaristes, hostiles et haineux à l'encontre des autres. Elle fait alors référence aux actes terroristes commis dans nombre de pays. Quand je lui réponds en suggérant que la grande majorité des musulmans sont pacifiques et ouverts, elle met en doute mes propos en faisant référence à la *taqiyya*, concept référant à la tromperie et au double-discours d'extrémistes qui afficheraient un islam pacifiste dans un but de manipulation. Cette anecdote illustre certaines limites dans l'intégration ou l'acceptation des musulmans comme acteurs de la société, avec en toile de fond des problématiques liées à une suspicion vis-à-vis de l'islam et la croyance en un complot islamiste.

### **5.2.3. Relations avec les communautés musulmanes**

Outre les partenariats établis avec des institutions étatiques et des associations de la société civile, le SASI entretient certains contacts avec des centres islamiques de la région. Saïd\* fréquente quotidiennement les différentes mosquées du canton, en faisant ses cinq prières alternativement dans les divers lieux de culte sans se soucier des différences doctrinales, théologiques et idéologiques. Partisan d'une approche inclusive et respectueuse de la diversité d'opinions et de croyances, il développe des relations avec des musulmans appartenant à des mouvements parfois opposés et en tension. Il est ainsi relativement bien connu chez les fidèles des différentes mosquées, bien que la plupart de ces derniers ne s'intéressent guère à ses engagements associatifs. D'ailleurs, l'association et les activités du SASI restent méconnues de nombre de responsables musulmans et fidèles des centres islamiques. En outre, c'est à travers leur engagement au SASI, au CIGE et à l'UOMG que Saïd\* et ses collaborateurs ont développé des relations plus ou moins suivies avec certains centres islamiques. La Haute Ecole du Travail Social (HETS) à Genève a par exemple organisé une visite à la « Grande Mosquée » de Genève pour ses étudiants, suivie d'une présentation du « travail social musulman » selon l'appellation alors utilisée, dans le but de faire « mieux connaître les activités sociales des communautés musulmanes ». L'article publié sur le site de la Fondation Culturelle Islamique commente cet événement très positivement : « Ces moments ont été très appréciés des étudiants par l'apport social de la communauté musulmane, de sa recherche de solutions aux problèmes d'intégration,

---

<sup>127</sup> Les deux termes sont ici utilisés simultanément, dans une certaine confusion.

de précarité et de marginalisation »<sup>128</sup>. Deux membres du SASI ont été invités à y présenter un exposé sur ce qu'ils appellent alors le « premier centre social musulman », suivi par une présentation sur les activités sociales de la Fondation Culturelle Islamique de Genève qui gère la Grande Mosquée, puis celles de la Fondation de l'Entre-Connaissance (FEC) de Hafid Ouardiri. Cet événement, organisé par le HETS, reste un rare exemple de collaboration parvenant à rassembler ces diverses structures musulmanes. Malgré ces quelques relations et projets de collaboration avec d'autres structures musulmanes, parmi lesquelles la FEC, Saïd\* aime à rappeler que le SASI est un cas à part et qu'il constitue l'unique service social islamique digne de ce nom en Suisse. Ses propos tendent à relativiser l'impact des contributions d'autres structures musulmanes dans l'action sociale : selon Saïd\*, ces dernières n'orienteraient leurs activités que vers des publics musulmans. Par ailleurs, le SASI a été contacté par un groupe de jeunes musulmans de la région lyonnaise qui, après avoir connu le SASI par le biais du CIGE, ont sollicité son responsable dans le but de bénéficier de son expérience pour créer une structure similaire dans leur ville. De son côté, SASI Jeunesse a directement inspiré la création d'une association similaire dans la ville voisine d'Annemasse. Une jeune femme musulmane française d'origine maghrébine a d'abord fréquenté le groupe de jeunes volontaires engagés dans les maraudes durant ses passages à Genève, avant de lancer sa propre association en reprenant pratiquement exactement la même forme d'organisation que celle de SASI Jeunesse. La similitude entre les deux logiques associatives est particulièrement marquée, de la gestion du groupe des volontaires par l'application WhatsApp aux modalités des maraudes en passant par le mode de constitution des équipes.

Il peut être ajouté ici que plusieurs jeunes bénévoles du SASI se sont quant à eux inspirés d'associations musulmanes investies dans les maraudes en région parisienne, en citant notamment le cas de l'association Au Cœur de la Précarité (ACDP) qu'ils ont connue par internet. Assurant des maraudes à la rencontre de sans-abris et d'autres activités caritatives depuis une dizaine d'années, cette structure est illustrative d'un phénomène désormais largement répandu et visible dans les quartiers populaires parisiens : des collectifs musulmans distribuant des repas chauds à des sans-abris et migrants à Paris, principalement dans les quartiers de la Chapelle, Jaurès et Stalingrad (Brodard, 2011). Ces dernières années, ces actions sont abondamment relayées sur internet. Des jeunes musulmans suisses y ont trouvé une inspiration pour leur propre engagement social. Ces trois illustrations françaises indiquent des

---

<sup>128</sup> *Travail social musulman : présentation à l'Haute Ecole de Travail Social de Genève* (2016). Consulté le 03.04.2018 sur <https://www.mosque.ch/travail-social-musulman-presentation-a-lhaute-ecole-de-travail-social-de-geneve>

liens transnationaux entre ces logiques d'action sociale musulmane, notamment dans le fait que ces engagements communautaires sont susceptibles d'influencer ceux de leurs homologues musulmans dans un autre pays, particulièrement dans un espace linguistique commun. En raison d'un essor plus précoce de l'action sociale musulmane, le contexte français inspire et influence potentiellement certains collectifs musulmans dans l'investissement social et caritatif en Suisse. Mais cette influence peut s'exercer également dans l'autre sens, comme en témoigne l'exemple du collectif lyonnais venu chercher des conseils auprès du SASI.

### **5.3. Pratiques, discours et modes d'action sociale**

Si les prérogatives du SASI s'inscrivent dans une approche de l'action sociale associative et contributive en tant qu'organisation de la société civile, son action sociale et ses modes d'intervention sur le terrain comportent certaines spécificités, notamment influencées par son identité hybride. D'abord, le SASI se concentre sur la problématique de l'exclusion sociale en intervenant à différents niveaux. Ensuite, il tend à mettre en évidence une approche impartiale et neutre, en tension avec son identité communautaire particulière repérée par les tiers.

#### **5.3.1. Un focus sur la précarité et l'exclusion sociale**

Le SASI a investi l'aide aux « personnes en situation de précarité » et la lutte contre l'exclusion comme les priorités de son engagement, dans la continuité des premières activités lancées par le service social du CIGE. C'est d'ailleurs sa concentration sur ces thématiques qui lui a permis d'adhérer au STAMM. Si le focus sur la précarité et l'exclusion donne lieu à un investissement prépondérant dans l'aide matérielle, particulièrement dans la distribution de denrées alimentaires, le SASI s'est également intéressé à une action sociale tournée vers la prévention et la médiation dans certaines problématiques sensibles récurrentes qui mobilisent l'attention de l'action sociale locale: la délinquance, la toxicomanie ou encore la prostitution avec les dangers pour la santé et la sécurité qu'elles impliquent.

En arrière-fond de ces problématiques sociales, des parcours migratoires précaires constituent le point commun des différents publics ciblés par le SASI et ses partenaires. Certains groupes sont ainsi jugés comme prioritaires en raison de leur situation de vulnérabilité, notamment les mineurs non accompagnés (MNA) séjournant sur le territoire suisse. Ces thématiques et groupes ciblés reviennent continuellement dans les discussions en réseau entre institutions publiques et associations privées, et divers projets spécifiques sont développés par ces structures d'action sociale à l'échelle locale. De fait, un certain nombre de bénéficiaires du SASI sont touchés par au moins une de ces problématiques sociales.

Une catégorie de bénéficiaires du SASI, souvent approchée lors des maraudes et d'interventions sociales plus informelles, est constituée de migrants sans statut légal, provenant notamment du Maghreb. Ces migrants maghrébins en situation illégale sont communément appelés *harraga* en référence au terme couramment utilisé en Algérie pour catégoriser les jeunes migrants illégaux venus en Europe par la mer (Souiah, 2012). Ces *harraga* sont illustratifs d'une population sociale itinérante voire errante dans les villes européennes, qui accumule des handicaps multiples liés à une absence de statut légal, un manque d'emploi, de ressources financières régulières et de perspectives d'avenir. À Genève, certains d'entre eux se retrouvent sans-abri ou SDF, et parfois impliqués dans des conduites délinquantes. Cette population est particulièrement importante dans les établissements pénitentiaires du canton, et leur sort relève pour l'instant d'une impasse politique<sup>129</sup>. Les membres du SASI côtoient ces migrants illégaux très régulièrement en leur offrant quelques prestations sociales de première nécessité, sans pour autant traiter leur problématique à un niveau politique et structurel. Par ailleurs, nombre de ces personnes fréquentent quotidiennement les centres islamiques de la ville, à l'instar du CIGE, non seulement pour la pratique des prières mais également pour répondre à des besoins induits par leur mode de vie précaire, comme le repos et l'alimentation<sup>130</sup>. Certains migrants sans-papiers trouvent par ailleurs dans ces mosquées des opportunités de reconnaissance et de « désinvisibilisation » (Mastrangelo, 2019, p. 165). La fonction de la fréquentation de ces lieux dépasse donc de loin la seule préoccupation du culte pour revêtir des aspects utilitaires au niveau matériel mais aussi symbolique. C'est d'ailleurs par le biais de leur fréquentation de la mosquée que nombre de migrants ont connu le SASI et ont bénéficié de ses prestations. Toutefois, la composante sociale du public fréquentant le CIGE et par extension le SASI leur confère parfois une mauvaise réputation. Un ancien bénéficiaire du CIGE et du SASI, qui reconnaît avoir profité de leur aide matérielle pendant plusieurs mois lorsqu'il était dans une situation très précaire, estime que ce lieu [le CIGE] concentre la « plus grande misère » et la « détresse humaine de la ville », ce qui en fait un environnement social « très difficile à vivre ». Il explique qu'il a finalement pu rompre avec ce milieu et qu'il ne souhaite plus y retourner, étant en quête de changement de vie et d'ascension sociale.

---

<sup>129</sup> Dans nombre de cas, ces migrants en situation irrégulière sont dans une impasse parce qu'ils n'ont aucun moyen d'obtenir un statut légal en Suisse, et qu'ils ne veulent ou ne peuvent pas retourner dans leur pays d'origine. Parallèlement, beaucoup d'entre eux ne sont pas « expulsables » du territoire pour des raisons administratives. Ceci est notamment le cas des immigrés illégaux de nationalité algérienne en raison d'absence d'accord avec les autorités de leur pays. Ainsi, les personnes détenues expulsées du territoire sur ordonnance judiciaire sont simplement relâchées à l'extérieur et, sans perspective, retournent fréquemment en détention.

<sup>130</sup> Dans différentes mosquées de la ville, des denrées alimentaires sont déposées à l'entrée et sont en libre accès, souvent consommées sur place. Dans ces mosquées, plusieurs personnes dorment durant la journée à même le sol dans les salles de prière, ne trouvant pas d'autre endroit où se reposer dans un cadre sécurisé.

Dans un autre registre, d'autres personnes accusent le CIGE d'être un repère pour des trafiquants de drogue, notamment en raison de descentes de police qui ne passent pas inaperçues dans le voisinage. Ce point s'explique par la fréquentation de certaines personnes en situation irrégulière s'adonnant à la vente de stupéfiants à une certaine époque. Il faut toutefois préciser ici que cette problématique se retrouve au sein d'autres associations actives dans l'accueil de personnes précaires, comme le relèvent des échanges lors des séances du STAMM. Dans ses interventions sociales, le SASI côtoie en effet régulièrement des personnes concernées par la consommation ou le trafic de drogues. À ce niveau, les études ethnographiques de Loïc Pignolo (2017 et 2018) rendent compte des parcours de dealers ouest-africains dans un quartier genevois, dont certains fréquentent les mosquées et d'autres bénéficient des services du SASI principalement lors des maraudes. Lors de ces dernières, il aurait été reproché au SASI de « donner des sandwiches aux dealers ». Les bénévoles rejettent ces accusations en estimant qu'il n'est pas de leur ressort d'évaluer la situation des personnes qu'ils croisent lors des maraudes et que le principe directeur exige de distribuer les denrées à toute personne demandeuse, de manière inconditionnelle. La prostitution est une autre problématique sensible qui n'échappe pas à l'attention de Saïd\*. Ce dernier explique que certains hommes fréquentant la mosquée et bénéficiant accessoirement de l'aide du SASI s'adonneraient à la prostitution. Il relève que cette question « extrêmement taboue » ne peut pas être abordée facilement au sein du centre islamique. Il indique que certains hommes migrants se seraient confiés à lui au sujet de ces pratiques, motivées par le besoin d'argent dans une optique de survie pour ces personnes sans statut légal en Suisse et sans-abri. Saïd\* précise que ces pratiques de prostitution ont souvent commencé pour ces personnes lors du parcours migratoire, lorsque certaines d'entre elles se sont retrouvées contraintes à monnayer leur corps en échange d'argent ou de services pour continuer leur voyage. Ici encore, l'espace du STAMM a permis des échanges sur cette question, et des partenariats entre l'association Aspasia, le centre d'accueil de la Roseraie et le SASI ont visé la réalisation d'un guide de prévention destiné aux personnes concernées.

En résumé, le SASI touche particulièrement des migrants. Dans cette perspective, le « vivre-ensemble », la lutte contre le racisme, l'intégration et le dialogue interreligieux ou interculturel sont des axes d'intervention très investis. En sus de l'aide matérielle, le SASI s'engage pour l'intégration en développant certains projets, destinés soit aux migrants, soit à un public plus large dans une logique de sensibilisation. Les responsables du SASI stipulent qu'il est impératif de mettre en application les enseignements de l'islam, au-delà d'une vocation seulement discursive et théorique. L'objectif affiché par le SASI est ainsi de répondre aux besoins des nécessiteux en application d'une « éthique islamique » et d'injonctions religieuses commandant

la solidarité et la bienfaisance. Implicite, cette « éthique islamique » n'est ici jamais clairement définie. Dans cette vision du SASI, ce n'est pas tant la réflexion sur l'islam qui importe, mais plutôt sa mise en pratique par l'engagement. Toutefois, le SASI a ultérieurement pris part à des débats et des tables-rondes sur des sujets religieux. Des considérations éthiques et des visions sociopolitiques ont parfois émané des débats, au risque de questionner l'action sociale de l'association. Si des discours d'ordre éthique, social ou politique restent susceptibles de se greffer à l'investissement concret de l'association, cette dernière poursuit pour l'instant ses activités sans remettre en question leur pertinence, leur légitimité étant largement fondée sur l'urgence du besoin.

### **5.3.2. Impartialité et ouverture sur la société**

Saïd\* évoque à maintes occasions l'impartialité de l'association dans son rapport aux publics et l'inclusion des non-musulmans dans ses prestations. Il établit un rapport de cause à effet entre cette approche inclusive et neutre de l'action sociale et la reconnaissance publique et institutionnelle qu'il pense percevoir dans ses partenariats. Il met notamment en évidence l'ouverture du SASI qui le distinguerait d'autres associations musulmanes :

« Nous, parfois, on reçoit des dons alimentaires et il y a du porc dans la nourriture. Et nous, on la redistribue aux Latinos et aux non-musulmans. On jette rien. Mais si tu dis ça à d'autres musulmans, à la plupart des mosquées, c'est pas possible pour eux. Ils vont refuser de distribuer du porc. Mais c'est pas ça l'islam, les musulmans comprennent mal l'islam... »

Il lie ensuite cet aspect à la reconnaissance qu'il perçoit de la part des partenaires :

« C'est pour ça que nous, on a des partenaires, on travaille en réseau. On est reconnu par la Ville et par tout le monde. Et c'est parce qu'on fait du travail social pour tous, du vrai travail social ! »

Saïd\* revient ainsi régulièrement sur les motivations et objectifs du SASI, bien qu'il semble avant tout parler en son nom. Les propos suivants sont particulièrement illustratifs de sa position, constante durant toute la durée de l'enquête :

« Nous, on fait ça pour Allah. Le but, c'est l'aide. C'est tout. On s'en fout de la communication, de la politique, de la presse. On fait pas de communication. On pense juste à aider les pauvres. Notre but, c'est d'aider. Nous, c'est chaque jour qu'on est sur le terrain. On est sur le terrain, nous on parle pas de ce qu'on fait, on s'en fiche de la publicité. Le service social, c'est pas pour la communauté [musulmane<sup>131</sup>] mais pour tous ! Nous on aide la société, pas seulement la communauté. Ceux qui aident que les musulmans, ça c'est pas du social. Nous, même à l'*iftār* pour le Ramadan, y'a des SDF, des Roms, des toxicomanes qui viennent [pour prendre l'*iftār* à

---

<sup>131</sup> Je précise.



la mosquée<sup>132</sup>]. Nous pour le Ramadan, c'est culturel, pas du social. Mais c'est ouvert à tout le monde quand même. »

Plus tard, il ajoute :

« Nous, on aide tout le monde. Sur 500 personnes qui viennent à l'épicerie sociale le lundi, il y a peut-être 400 non-musulmans et 100 musulmans seulement. D'ailleurs, même les musulmans qui viennent, la plupart pratique pas. Quand c'est la prière, tout le monde s'en fiche. Ils viennent juste pour prendre à manger. »

Ce dernier propos fait référence au fait que lors des épiceries sociales, très rares sont les bénéficiaires qui se rendent dans la salle voisine accomplir la prière rituelle en commun malgré l'appel à la prière diffusé par haut-parleur au sein du CIGE. Par ailleurs, les nombreuses observations sur place corroborent au moins partiellement les propos susmentionnés, en relevant la présence régulière et relativement importante de personnes identifiées comme non-musulmanes lors des activités du SASI. Toutefois, l'insistance prononcée et la récurrence des propos de Saïd\* concernant l'impartialité de l'engagement de l'association et l'hétérogénéité religieuse et ethnique des bénéficiaires ne sont pas anodines. Elles expriment un souci d'afficher publiquement une neutralité et une approche universaliste de l'action sociale, comme cela a été relevé dans une autre enquête (Grand, 2020). Tant au nom de l'association qu'à titre personnel, Saïd\* a toujours manifesté une vision de l'islam qui préconise la bienfaisance inconditionnelle à tout nécessaire, indépendamment de ses appartenances.

### **5.3.3. Rapport aux bénéficiaires et aux témoins**

Au cours des maraudes, il arrive fréquemment que des bénéficiaires des distributions ou de simples passants interpellent les acteurs au sujet de leur appartenance à l'islam, qu'ils peuvent reconnaître au port du voile de plusieurs femmes bénévoles ou encore par l'inscription « Centre Islamique de Genève » sur les gilets des maraudeurs. Un des objectifs de SASI Jeunesse est en fait de « diffuser une bonne image de l'islam » par le biais des maraudes. Les maintes observations sur le terrain n'ont montré aucune tendance vers l'atteinte de cet objectif de la part de la plupart des bénéficiaires, qui se contentent d'accepter ce qui leur est offert et de remercier les bénévoles, sans sembler se soucier de leur appartenance religieuse. D'autre part, les nombreux bénéficiaires de confession musulmane rencontrés dans les maraudes n'ont pas manifesté une plus grande attention à l'identité islamique du groupe que les autres. Toutefois, il est arrivé que des passants, témoins de ces distributions, viennent demander au groupe de bénévoles le nom et l'identité de l'association. Un Américain résidant à Genève a par exemple

---

<sup>132</sup> Je précise.

abordé le groupe pour avoir plus d'informations sur les actions et devenir éventuellement bénévole, estimant qu'il s'agissait d'un engagement nécessaire et positif. D'autres interrogent par contre explicitement les membres de l'association sur leur identité collective. Lors d'une maraude organisée par le SASI Jeunesse, des personnes précaires, visiblement toxicomanes, demandent au groupe « Vous êtes quelle association ? ». Quand des bénévoles répondent qu'ils travaillent pour le « service social de la mosquée », un des hommes du groupe leur répond sur un ton mélangeant ironie et irritation :

« Ah mais alors, vous êtes pas des intégristes vous ? Vous êtes pas des fanatiques vous, ou bien ? Parce que là, comme on entend parler de l'islam... On n'aimerait quand même pas que nos enfants se convertissent et se fassent exploser ! »

Face à ces propos directs et sans filtre, les bénévoles du groupe paraissent gênés et ne répondent pas. Dans ces différents cas, il semble que l'identité islamique de la structure n'occasionne pas de sympathie particulière chez les bénéficiaires, contrairement à ce qui a pu être observé dans le cas de maraudes d'associations musulmanes en région parisienne. Plus globalement, les observations soutiennent qu'un grand nombre de bénéficiaires des actions du SASI ou de SASI Jeunesse fréquentent régulièrement d'autres associations et services sociaux de la ville. Pour ces personnes précaires, l'apport du SASI en matière d'action sociale semble être une simple contribution parmi l'offre globale de services sociaux à l'échelle locale. Pour beaucoup, les raisons de la fréquentation du SASI semblent donc se confondre avec celles qui les poussent à se diriger vers d'autres structures, la motivation étant avant tout l'accès à une aide d'urgence, qui passe par des dons (repas et vêtements) et des services de conseil et d'orientation. Cependant, il est arrivé dans des cas plus rares que l'identité islamique du SASI suscite des demandes particulières. D'abord, certains voulaient s'assurer que la nourriture distribuée était bien *halâl* et ont fait part de cette demande aux bénévoles, conscients d'une connivence identitaire et d'une compréhension mutuelle de ce mode de consommation. En outre, une femme syrienne requérante d'asile a demandé un exemplaire du Coran à l'issue d'une épicerie sociale du SASI, pourtant organisée hors de toute référence confessionnelle. Des personnes détenues dans une prison du même canton ont également écrit à l'association pour demander des Corans et des tapis de prière, qui leur ont été envoyés. Dans ces situations particulières, l'action sociale généraliste du SASI dans la lutte contre la précarité s'accompagne d'une action plus religieuse en réponse à des demandes précises de personnes de confession musulmane. Dans ces cas, une coopération de fait perdure entre le SASI et la CIGE. Dans un autre contexte, un migrant d'origine maghrébine en situation de crise a indiqué à des bénévoles lors d'une maraude qu'il veut « tout faire sauter », en insinuant qu'il était prêt à commettre un attentat.

Saïd\* a alors engagé une discussion avec cet homme dans le but de le calmer. Plusieurs mois plus tard, il revient sur cette situation en indiquant que la personne était dans un état de détresse et qu'elle tenait de tels propos par désespoir. Selon lui, l'écoute empathique a permis dans ce cas de désamorcer la violence de la personne pacifiquement et naturellement, sans besoin d'appeler la police. Il met en évidence à travers cet exemple l'intérêt de l'approche « humaine et chaleureuse » du SASI, dont l'empathie dégagée par les acteurs contrasterait avec la froideur du travail social institutionnel. À ce sujet, Saïd\* ajoute que l'identité islamique des bénévoles est une plus-value de l'association, car elle permettrait une plus grande proximité et une connivence entre les acteurs et les bénéficiaires (de confession musulmane), mais aussi une plus grande compréhension des enjeux relatifs aux populations migrantes (les Maghrébins et Africains de l'Ouest de confession musulmane) et à l'islam (à l'instar de la problématique de la « radicalisation »). Ainsi, l'identité musulmane du SASI potentiellement perçue par les bénéficiaires et les tiers peut être à double tranchant, tant susceptible de stigmatiser que de permettre des pratiques particulières, proches des approches intra-culturelles citées plus haut.

#### **5.4. Entre association de la société civile et structure communautaire**

L'identité structurelle du SASI reste hybride et échappe à toute définition trop figée. Constituée en association indépendante « areligieuse et apolitique » en 2014, elle se présente comme une organisation de la société civile membre d'un réseau local de lutte contre la précarité, rassemblant des institutions publiques et des associations privées. En même temps, son ancrage d'origine au CIGE continue à la caractériser, ce qui se répercute jusque dans les regards de ses partenaires laïcs, qui l'appellent familièrement « la mosquée » ou « le service social du centre islamique » bien des années après son indépendance. À cette identité associative ambivalente se combine une oscillation entre l'espace sociétal, relatif aux milieux associatifs engagés dans l'action sociale, et l'espace communautaire musulman. Le SASI tend ainsi à se positionner en gardant un équilibre fragile entre la société locale, dont certaines institutions posent l'exigence d'une laïcité particulièrement affirmée, et la « communauté musulmane », qui implique l'adhésion à certaines normes religieuses et culturelles.

##### **5.4.1. Attachement à l'islam et critique des organisations musulmanes**

Saïd\* fréquente indistinctement toutes les mosquées de l'agglomération genevoise en entretenant des rapports cordiaux avec leurs représentants et fidèles. Parfaitement au courant des querelles idéologiques entre certains centres islamiques, Saïd\* critique les logiques d'exclusion et de rivalité et soutient le dialogue entre les différents acteurs des communautés musulmanes locales. S'il témoigne d'une fidélité constante à l'islam dans les dimensions de la

foi et de la pratique, il se permet toutefois des critiques à l'égard des organisations musulmanes locales et des mouvances islamiques qui les ont engendrées idéologiquement, y compris celles avec qui il entretient des contacts. Il tient également des propos critiques à l'encontre de discours communautaires habituellement tenus dans les milieux du CIGE, de l'UOMG et de groupes informels affiliés. En entretien, il s'oppose par exemple fermement aux argumentaires des centres musulmans autour de la question de l'islamophobie, en dénonçant les positions « victimaires » et en prônant la responsabilisation des musulmans vis-à-vis de leur situation. Aux plaintes de musulmans et aux propos revendicateurs utilisant un registre islamique, il répète régulièrement et avec un certain dédain que « l'islam a bon dos ». Par ailleurs, sur les réseaux sociaux, il répond à un commentaire déplorant l'islamophobie par le texte suivant :

« Faut-il vraiment s'attaquer à l'islamophobie comme tu le dis ? Je pense que le mal est interne et découle du comportement de la communauté. Quand tu penses qu'en France où à Genève, nonante pour cent des prisonniers sont musulmans, comment voulez-vous avoir le respect des autres ? Je suis dans le social et je côtoie la communauté *latino* et somalienne dans le bon comportement, donc dire qu'ils sont nés dans des cités ne peut excuser ce mauvais comportement. À moins de penser que la victoire peut venir d'une autre puissance hormis ALLAH qui est juste envers les humains. Donc islamophobie est un vain mot, combattons le mal en nous avant de jeter la pierre sur les autres. »<sup>133</sup>

Ce commentaire, volontairement publié par son auteur aux yeux d'un grand nombre de personnes, résume la position qu'il a tenu durant toute la durée des observations, de 2016 à 2018, pendant laquelle différentes discussions de groupe au sein du CIGE, de l'UOMG et du CCC (Commission Contributive Citoyenne) présentaient l'islamophobie comme l'un des problèmes majeurs des musulmans de la ville.

Par ailleurs, Saïd\* explique que sa vision de la communauté musulmane s'est transformée au fil des années. Il manifeste une critique croissante à l'égard de la plupart des organisations islamiques locales engagées dans l'espace public dans une perspective militante. À ces tendances qu'il qualifie d'identitaires, auxquelles il associe pratiquement tous les mouvements transnationaux représentés dans la région, il préfère une religiosité qui « s'ouvre aux autres », qui incite au partage et qui promeut un esprit de « fraternité humaine ». Ainsi, il émet des réserves et parfois des critiques à l'encontre du salafisme-wahhabisme, mais aussi des Frères musulmans et des Ahabaches, qu'il accuse d'être fermés à la diversité en prônant un islam peu inclusif. Il accuse également certains acteurs musulmans de la région d'avoir un double discours, en cultivant l'entre-soi en interne tout en faisant bonne figure devant les partenaires

---

<sup>133</sup> Commentaire publié sur le site Facebook en mars 2018.

potentiels et les institutions. Les propos de Saïd\* sur les organisations musulmanes locales font écho aux observations d'une autre personnalité musulmane à la tête d'une organisation visant le dialogue interculturel et la médiation. Les deux voient d'ailleurs d'un bon œil les organisations musulmanes bosniaque, albanaise et turque de l'agglomération, qu'ils considèrent plus ouvertes et discrètes. Ils se rejoignent aussi sur une approche universaliste de l'islam qu'ils opposent à l'« islam identitaire » au service d'intérêts militants et politiques profitant à des mouvements religieux particuliers. Cette critique d'organisations musulmanes cible ce qu'ils considèrent être un dévoiement de l'islam. Son désaccord avec ces organisations ne l'empêche toutefois pas de fréquenter leurs mosquées pour la pratique rituelle des cinq prières quotidiennes. Dans son cas, la critique d'organisations musulmanes ne signifie aucunement un doute sur la foi ni un éloignement de l'islam.

Malgré son statut indépendant, le SASI reste très proche du CIGE, nombre de partenaires et de bénéficiaires allant jusqu'à ignorer la différence entre le SASI et le CIGE, et à percevoir l'association comme le service social de la mosquée. De son côté, le CIGE fait partie de l'UOMG. On remarque que plusieurs personnes ont cumulé des fonctions à l'UOMG, au CIGE et au SASI, à l'instar de Saïd\* et d'un autre membre très engagé au SASI. Ainsi, les différentes structures comptent une partie de leur équipe qui évolue conjointement dans d'autres structures, ce qui complique la compréhension des réelles fonctions et prérogatives de ces acteurs, principalement pour les partenaires. Le SASI, au niveau de ses projets et de son organisation interne, entretient donc des liens avec le CIGE mais aussi l'UOMG. Ainsi, les « ateliers citoyenneté » organisés en 2016 et en 2017, concrètement mis en œuvre par le SASI, se présentent officiellement comme un projet de l'UOMG, jusque dans la demande de financement au BIE et de la restitution de son rapport. Pourtant, les responsables du SASI soutiennent qu'il s'agit d'un projet de leur association. À cette époque, les fonctions cumulées d'acteurs responsables tant dans le SASI que dans l'UOMG compliquent encore la compréhension des rôles respectifs des deux structures dans le projet social. Par ailleurs, les liens entre le SASI et le CIGE restent très marqués, malgré la constitution du SASI en association indépendante en 2014. Dans sa forme structurelle et ses stratégies, cette affirmation de l'autonomie associative s'est pourtant accompagnée d'une certaine distanciation face à la mosquée des Eaux-Vives (Grand, 2020). Tout d'abord, des statuts ont été rédigés et un comité a été constitué, donnant une indépendance de fait vis-à-vis du CIGE. Si des collectes lors des prières du vendredi contribuaient auparavant à financer les actions sociales, ce sont dès lors à l'extérieur de la communauté musulmane que sont cherchés des financements et subventions, notamment auprès de services étatiques et d'associations privées. Cependant, le SASI est resté étroitement attaché

au CIGE, dont certains locaux hébergent la majorité des activités du SASI et servent d'espace de stockage à l'association. Nombre de réunions du comité s'organisent également à l'intérieur du bâtiment. Parallèlement, le CIGE continue à présenter le SASI comme son service social, s'accaparant par-là ses activités sans sembler reconnaître l'indépendance de l'association<sup>134</sup>. Ainsi, le SASI est présenté tantôt comme une association autonome, tantôt comme un service social lié au centre islamique. De ce fait, nombre de partenaires et d'acteurs externes continuent à penser que le SASI n'est pas une association, mais le service d'action sociale de la mosquée des Eaux-Vives. Cette ambivalence a aussi été relevée par la municipalité, partenaire du SASI, qui demande à la structure de clarifier son positionnement et son identité. Ces différents points indiquent une certaine tension entre les discours d'indépendance du SASI et son ancrage d'origine au CIGE, qui semble découler tant de raisons pragmatiques que de rapports complexes de loyauté et de fidélité vis-à-vis de la structure d'origine.

Le lancement de SASI Jeunesse vient encore bouleverser cette configuration. Cette dernière structure a fortement gagné en indépendance depuis sa création et s'affirme de fait comme une organisation de plus en plus autonome par rapport au SASI. En effet, SASI Jeunesse est autogéré par un comité indépendant et dispose de son propre système de financement basé sur des dons privés. De plus, son équipe de bénévoles ne s'engage normalement pas dans le SASI, sauf dans le cas de certaines manifestations publiques importantes. Inversement, SASI Jeunesse assume ses liens avec le CIGE et l'UOMG, compte tenu du fait que certains de ses membres sont parallèlement engagés dans ces structures. Dès lors, l'écart entre le SASI et SASI Jeunesse s'accroît, les deux structures fonctionnant désormais quasiment indépendamment l'une de l'autre.

#### **5.4.2. Une intégration sociale locale convoitée face à une assignation identitaire contestée**

L'identité islamique du SASI, ancrée dans son nom, interroge la place de l'islam dans l'organisation. La référence islamique a-t-elle ici une visée identitaire, normative ou éthique ? Si les éléments développés plus haut tendent à mettre l'accent sur la dimension essentiellement éthique de la référence à l'islam, du moins selon le président du SASI, la dénomination ainsi que les liens avec le CIGE soulignés plus haut restent parfois peu compris et soumis à des critiques externes. En plus du nom de l'association, ce sont ses relations avec le CIGE qui font apparaître le SASI comme une organisation musulmane, potentiellement proche d'un

---

<sup>134</sup> Par exemple, en 2018, le CIGE tend encore à présenter les contributions du SASI comme ses propres activités sociales sur son site internet (site du CIGE consulté le 20.03.2018 sur <http://www.cige.org/cige/activites/service-social.html>).

mouvement islamique spécifique, aux yeux des partenaires, bénéficiaires ou simples témoins. Mais cette perception extérieure de l'« islamité » du SASI est paradoxale lorsque l'on observe que l'islam y représente plus une référence symbolique qu'un cadre conceptuel ou normatif qui délimiterait l'investissement de l'association. De plus, les dernières années marquent l'engagement de femmes migrantes d'Amérique latine jusque dans le comité. Dans les faits, l'association se compose essentiellement de bénévoles non-musulmans<sup>135</sup>.

Cependant, dans la vision des partenaires, l'association reste « islamique » et par conséquent prétendument compétente lorsqu'il s'agit de traiter des problématiques liées à l'islam, qui se rapportent dans le contexte de cette étude tant à la gestion des « risques de radicalisation » qu'à la pacification de populations musulmanes en situation de précarité. À l'issue d'une des réunions du STAMM, quelques représentants d'associations abordent la problématique d'un groupe de jeunes migrants maghrébins qui causerait des problèmes dans le quartier des Pâquis par leur incivilité et agressivité à l'égard du voisinage. Selon eux, ces jeunes rejettent toute autorité et sont ingérables par les associations locales. Le groupe de représentants suggère alors au représentant du SASI de remédier à ce problème en instaurant un dialogue avec ce groupe de jeunes. À l'écoute mais visiblement embarrassé, le représentant du SASI expliquera qu'il ne peut pas répondre à cette sollicitation et qu'il n'est pas compétent pour cela. Cette situation souligne que les compétences « culturelles » supposées - souvent exagérées - que le SASI monopoliserait aux yeux d'associations partenaires contrastent avec ses moyens limités en matière d'action sociale. De surcroît, le fait que la problématique des « jeunes maghrébins délinquants » devrait concerner l'association aux yeux de ses partenaires échappe à la compréhension de certains membres du SASI. À une autre occasion, à l'issue d'une de ces mêmes rencontres de réseau, un représentant de la police et des membres de deux autres associations font part à des membres du SASI du besoin de développer une action de « prévention de la radicalisation » auprès de groupes de migrants les plus précaires de la Ville. Ici aussi, certains partenaires ont spontanément estimé que la problématique de la radicalisation se rapportait spécifiquement à la mission et aux compétences du SASI. S'ils ont accueilli la demande, les membres du SASI n'ont toutefois pas mis en œuvre d'action concrète.

Ces deux cas illustrent une certaine perception des compétences voire même des responsabilités que devrait avoir une association musulmane aux yeux de certains partenaires sociaux. Il a ainsi

---

<sup>135</sup> Les observations lors des activités hebdomadaires, notamment l'épicerie solidaire, relèvent en 2017 et 2018 la présence d'une bonne moitié de bénévoles non-musulmans, principalement originaires d'Amérique latine. Par ailleurs, lors de l'Assemblée Générale du SASI en 2017, seuls quatre des onze membres présents sont de confession musulmane.

été dit dans un contexte semblable qu'il incombait aux musulmans de « prendre en charge leurs problèmes » et de « gérer leurs populations ». Cette « assignation identitaire » s'oppose pourtant aux revendications d'un engagement impartial et neutre du SASI. Si, diplomate, Saïd\* ne rejette pas explicitement ces sollicitations, il explique à d'autres que le SASI n'est pas concerné par ces histoires et qu'il ne voit pas en quoi la gestion de la délinquance de « migrants maghrébins » devrait concerner le SASI plus qu'une autre organisation locale.

### **5.4.3. Visions et perspectives de développement**

De 2016 à 2018, au cours des nombreuses rencontres, Saïd\* a toujours été très positif et enthousiaste au sujet du SASI et de son engagement. Tout d'abord, il considère que « son » association est unique en Suisse :

« Nous, on est les seuls musulmans à faire du social en Suisse ! Les autres, c'est pas du social qu'ils font, c'est que pour la politique ! Ils cherchent à faire parler d'eux dans les médias, à faire de la politique. Mais sur le terrain, ils ne font rien. Mais nous, on ne fait pas de politique, on s'en fiche de la politique. On fait pas ça pour être reconnus ou pour aller dans les médias, on fait juste du travail social. »

Il soutient régulièrement que le SASI est le seul « service social islamique » en Suisse, en ignorant curieusement les projets et structures d'autres cantons. Questionné sur d'autres cas explicitement mentionnés, il aime rappeler que le SASI est une association organisée sur une éthique musulmane et réellement présente dans la société suisse, dont la particularité première est de venir en aide à tout public. Il ajoute à ce sujet que le SASI fonde son engagement sur des partenariats avec les autorités et les associations locales. Il oppose l'impartialité du SASI et l'hétérogénéité religieuse et culturelle de ses acteurs et partenaires aux logiques communautaires et partiales assignées aux autres associations musulmanes. Par ailleurs, il considère que les motivations d'autres acteurs musulmans engagés dans l'action sociale sont d'ordre politique et militant, ou tournées vers des intérêts stratégiques sous-jacents. Ces propos sur le caractère unique et pionnier du SASI s'inscrivent apparemment dans des logiques de reconnaissance sociales et institutionnelles. Auprès de divers interlocuteurs, il met systématiquement en évidence l'impartialité de l'action sociale du SASI et son ouverture sur la société. En outre, il présente les partenariats et subventions des institutions et associations comme un gage de l'inclusion de l'association dans la société.

Pourtant, les collaborations et subventions du SASI tendent parfois à être surévaluées. Mise à part l'aide constante de l'association Partage, les contributions des institutions publiques sont restées modestes et sporadiques. Le financement du BCI n'a concerné qu'un projet et n'a pas



dépassé une année. La participation de la Ville a quant à elle consisté en un soutien logistique par le prêt de salles et un accompagnement par le conseil et le coaching, tout en permettant l'inclusion de l'association dans les réunions de réseaux et certaines formations. Cet accompagnement municipal a toutefois eu un coût : le SASI a été sommé d'afficher son indépendance et de revoir son rapport identitaire à l'islam, ainsi que ses relations à la mosquée des Eaux-Vives et aux organisations musulmanes. En bref, le SASI ne dispose d'aucune subvention régulière des institutions étatiques et doit encore compter sur les cotisations de ses membres et sur d'autres dons privés. Différents partenaires du SASI rencontrés s'étonnent par ailleurs de la gestion aléatoire de l'association, qui contraste avec l'ampleur de ses prestations sociales. Ces limites en matière de gestion soulèvent la perspective de la professionnalisation de l'action sociale musulmane, et la question sempiternelle de son financement.

Malgré cette incertitude quant aux financements prochains des activités, l'association ne manque pas de projets pour la suite. Il a ainsi été proposé et prévu d'organiser des petits-déjeuners pour les personnes nécessiteuses, mais aussi des distributions de jouets pour les enfants, des projections de films, des débats et des ateliers en groupes autour de problématiques sociales particulières. Il a également été question de développer des activités dans des établissements médicaux spécialisés (EMS) et des journées de nettoyage d'espaces publics. Faute de moyens ou d'organisations, ces projets n'ont toutefois pas encore été mis en œuvre. En 2019, un site internet de l'association SASI <sup>136</sup> est enfin lancé. Le large éventail d'informations et la clarté de la présentation des activités contrastent avec la longue période d'absence de communication, durant laquelle le SASI était quasiment invisible dans les médias et sur internet. Le site présente en page d'accueil le nom de l'association « Service d'Aide Sociale Islamique de Genève », accompagné de la mention « association humanitaire genevoise, sans but lucratif, apolitique et confessionnellement neutre ». En outre, une galerie présente les photos de nombreuses activités mises en œuvre par l'association, dans lesquelles on aperçoit ses membres principaux et certains bénévoles. Cependant, le site internet ne fait aucunement mention des noms ou des profils des acteurs. Son lancement semble marquer une nouvelle préoccupation pour la communication et la gestion de l'association, et donc un pas supplémentaire vers la « professionnalisation » de l'offre.

---

<sup>136</sup> Site internet du Service d'Aide Sociale Islamique de Genève consulté le 20.09.2019 sur [https://sasigech.wordpress.com\\_](https://sasigech.wordpress.com_)

Si le cas du SASI se démarque et prétend incarner le premier (et l'unique) service social islamique de Suisse, on relève ces dernières années dans le canton de Genève un foisonnement d'activités citoyennes à dimension sociale :

« [...], surtout dans la dernière décennie, la majorité des organisations musulmanes de Genève se sont engagées prioritairement dans des activités sociales d'aide à l'intégration de leurs membres. Parmi ces activités, nous pouvons citer les soutiens scolaires des enfants, les cours de langues (le français et l'allemand), les activités sportives, les soutiens économiques pour les membres en situation de précarité, l'engagement dans les hôpitaux, la médiation culturelle, le soutien psychologique aux réfugiés et aux requérants d'asile. » (Banfi, 2013b, p. 105)

Cependant, à la différence de ces autres engagements, le SASI reste un cas exceptionnel en ce sens qu'il constitue une structure spécifiquement développée pour l'action sociale, alors que les autres initiatives représentent des aspects particuliers et limités d'un investissement communautaire plus large (2.1). En 2019, à l'occasion de la « semaine des religions », événement annuel auquel participent régulièrement plusieurs organisations musulmanes locales, les deux communautés musulmanes qui proposent des activités se consacrent à la thématique de l'action sociale. Alors que le CIGE et l'association SASI ouvrent leurs portes au public en intitulant le thème de l'après-midi « l'action sociale au CENTRE de nos priorités », l'association islamique et culturelle d'Ahl-el-Bayt à Genève organise la même semaine un débat sur le thème « organisations religieuses et travail social ». Dans les deux cas, il s'agit de discuter du lien entre islam, engagement associatif et action sociale. Ce focus témoigne d'une certaine manière de la centralité de cette thématique, visiblement de plus en plus présentée et débattue. Néanmoins, les propos de certains ont mis en évidence les faiblesses et les lacunes d'un tel investissement sur la base de leur propre perception. Lors du débat au centre d'Ahl-el-Bayt, un auditeur musulman se dit surpris de cette thématique, qu'il juge importante mais qu'il considère comme n'étant « pas du tout un thème dont il est question dans les mosquées et centres islamiques de la région », qu'il affirme pourtant fréquenter régulièrement. Insistant sur le fait qu'il n'a jamais entendu parler d'action sociale dans les associations musulmanes, il estime alors qu'il faut « amener le débat de l'action sociale au centre des manifestations religieuses ». Ses propos ne sont alors contredits par personne dans l'audience, ce qui traduit une certaine méconnaissance des projets d'action sociale musulmane locaux, y compris de la part de musulmans. Plus curieusement, un aumônier musulman présent reprend un peu plus tard une idée similaire :

« Je n'ai pas vu à Genève une seule mosquée, un seul centre islamique qui a un service social, un centre social ou un assistant social. [...] Donc quand il y a des musulmans qui me demandent

de l'aide pour régler leurs factures ou une aide d'urgence, on est obligé de leur dire d'aller à l'hospice général, de demander de l'aide à l'Etat... Et donc on fait pas notre responsabilité en tant que musulman. On est obligé de renvoyer ceux qui nous demandent de l'aide ailleurs. »

Ces propos, d'autant plus étonnant que l'intéressé a toujours été au courant des activités du SASI, tendent à insinuer qu'il ne considère pas l'association comme un centre social digne de ce nom. Le responsable du centre Ahl-el-Bayt réagit tout de même en disant sur un ton quelque peu défensif : « Mais nous ici, on fait quand même de l'action sociale ! ». En somme, ces anecdotes relèvent qu'une ambivalence persiste entre d'un côté les discours d'acteurs sociaux musulmans, visiblement fiers de leur engagement auquel ils associent un certain succès, et de l'autre les perceptions des tiers, musulmans ou non, qui semblent encore penser que l'engagement des associations musulmanes dans l'action sociale n'est pas encore très affirmé.

## **6. Engagement social et citoyen dans l'agglomération lausannoise**

Le troisième cas d'action sociale musulmane ciblé dans cette étude est constitué d'un réseau d'acteurs et de structures investis dans l'action sociale dans l'agglomération lausannoise. L'inclusion de ces divers acteurs et associations dans une même étude de cas se justifie tant par les liens qu'ils entretiennent mutuellement que par la centralité d'un centre islamique dans le réseau, autour duquel se sont développés et organisés plusieurs projets à vocation sociale. Ces projets émanent de différents acteurs et sont organisés autour de plusieurs structures ; ils sont donc abordés séparément dans un premier temps. Toutefois, nombre de ramifications rapprochent ces différents projets, notamment à travers les relations de leurs acteurs, la fréquentation d'un même centre islamique, les liens avec l'organisation musulmane faîtière au niveau cantonal et le partage de références religieuses communes.

### **6.1. Structures et activités**

Dans l'agglomération lausannoise, un réseau d'acteurs et de structures engagés dans l'action sociale dans un cadre référentiel islamique s'est développé autour du Complexe Culturel Musulman de Lausanne (CCML). Les acteurs musulmans individuels et collectifs investis dans l'action sociale évoluent à différents niveaux autour de ce centre islamique important à l'échelle régionale. À l'inverse du SASI et de Tasamouh, le CCML n'est pas une association à vocation spécifiquement sociale et caritative, mais constitue un centre islamique dont l'activité dépasse largement le seul cadre culturel en promouvant un engagement éducatif et social considérable. Cette troisième étude de cas dépasse cependant largement le cadre du CCML en intégrant une série d'autres acteurs qui forme en quelque sorte un réseau de structures musulmanes engagées dans l'action sociale et réunies par les liens interpersonnels de ses membres et par la place centrale qu'occupe le CCML pour la plupart de ces acteurs.

#### **6.1.1. Un réseau d'associations et de projets autour d'un centre islamique influent**

Dès les années 2010, un éventail de prestations sociales a été développé par divers acteurs musulmans de la région lausannoise. Ces acteurs se rejoignent par leur fréquentation du CCML et, dans la majorité des cas, par leur affiliation à l'Union Vaudoise des Associations Musulmanes (UVAM), l'organisation faîtière fédérant la grande majorité des associations musulmanes du canton de Vaud<sup>137</sup>. L'UVAM a mis en œuvre ses propres projets sociaux tout en s'intéressant parallèlement aux engagements caritatifs de ses associations affiliées. Le

---

<sup>137</sup> La « Mosquée de Lausanne », liée au mouvement des Ahbaches, est l'une des rares organisations musulmanes à ne pas adhérer à l'UVAM. Les autres exceptions sont des confréries soufies et une association chiite.

Centre Culturel des Musulmans de Morges et Environs (CCMM), un autre centre islamique de la région, s'est également investi dans l'action sociale en s'illustrant particulièrement par la mise en œuvre d'activités caritatives à l'attention des migrants. Outre l'organisation faîtière UVAM et les deux centres islamiques introduits ci-dessus, tous porteurs de projets sociaux affiliés directement à leur organisation, trois structures indépendantes ont été conçues spécifiquement pour l'action sociale. D'abord, le Ring a mis en place un centre de loisirs pour adolescents au sein même du CCML. Ensuite, un projet de « service social islamique » a vu le jour dès 2017 et s'est concrétisé plus modestement en 2019 en un « Bureau social » situé dans les locaux du CCML. Enfin, l'association Vaud Human Solidarity (VHS), lancée en 2018 par une enseignante du CCML, a pour but de venir en aide aux personnes démunies dans la région et d'entreprendre des projets humanitaires à l'étranger.

À première vue, les actions sociales et services caritatifs mis en œuvre par ces différentes structures ressemblent à une nébuleuse d'investissements difficiles à inventorier. L'UVAM, le CCML, le CCMM et les trois structures introduites ci-dessus constituent six entités gérées indépendamment, qui ont créé et mis en œuvre leurs propres projets sociaux de manière plus ou moins autonome. Cependant, les engagements de leurs acteurs, dont certains ont eu des responsabilités cumulées dans plusieurs structures, se croisent fréquemment et compliquent la distinction des projets et des investissements associatifs. Au-delà de leurs différences et malgré leur indépendance souvent revendiquée, ces six structures maintiennent en fait des liens réciproques, notamment en raison des réseaux relationnels liant leurs acteurs les plus engagés, mais également nombre de leurs bénévoles. Plus encore, malgré une certaine autonomie, toutes sont liées d'une certaine façon au CCML ainsi qu'à l'UVAM. Compte tenu non seulement de sa taille et de ses activités, et surtout du fait que l'ensemble des autres associations et projets gravite autour de lui, le CCML occupe une place centrale dans l'étude de ces structures et projets et dans la compréhension de la dynamique d'action sociale développée par ce réseau d'acteurs.

En premier lieu, il convient de présenter les projets et activités caritatives de chaque association séparément. À ce stade, il est utile d'introduire les acteurs afin d'apprécier leur engagement associatif qui se cumule parfois dans plusieurs structures. Plus loin, les six structures et leurs projets respectifs sont abordés conjointement dans la perspective d'un réseau d'acteurs unis autour de visions et de stratégies communes. Pour comprendre l'historique de ces structures et leurs liens respectifs, la section suivante revient d'abord sur leur développement et présente quelques-unes de leurs caractéristiques.

### **6.1.2. L'UVAM et ses projets sociaux**

Au début des années 2000, l'Union Vaudoise des Associations Musulmanes (UVAM) est fondée suite à la rencontre de plusieurs associations musulmanes du canton et à leur union autour d'objectifs communs. Lancée en 2003, une discussion entre différents acteurs musulmans visant le rapprochement des associations musulmanes du canton et la constitution d'une organisation faîtière se concrétise l'année suivante par la création de l'UVAM (Nour, 2020), qui prend la forme d'une association de droit suisse liée à l'article 60 du code civil (Confédération helvétique, 2018). En tant que faîtière, l'UVAM vise à représenter les musulmans du canton et à fédérer les organisations musulmanes. Dans le canton de Vaud, la grande majorité de ces dernières comptent désormais parmi ses membres.

Active dans l'organisation du culte musulman mais aussi dans la communication et la politique, l'UVAM met dès ses débuts l'accent sur l'intégration des musulmans dans la société vaudoise. Dans cet axe prioritaire, elle privilégie la représentation des musulmans, leur visibilité dans l'espace public et la défense de leurs intérêts. Elle s'impose progressivement comme l'interlocuteur privilégié des autorités pour la consultation au niveau des affaires relatives à l'islam et à la « communauté musulmane ». L'UVAM s'est également engagée depuis une dizaine d'années dans l'action sociale en organisant divers projets, tels que le Jobcoaching et les ateliers de formation destinés à des femmes migrantes. Ces projets sociaux directement organisés par l'UVAM constituent un premier pôle d'action sociale du réseau ciblé par cette étude de cas. Cet engagement a été largement mis en valeur et présenté publiquement à diverses occasions, notamment lors des Assises annuelles de la faîtière. Puisqu'elle a pour vocation de fédérer les diverses associations musulmanes du canton, d'organiser la pratique religieuse, sociale et éducative de la communauté musulmane, et surtout de la représenter, l'UVAM, en plus de mettre en œuvre ses propres projets caritatifs, cherche également à encadrer l'action sociale de ses autres associations membres. Au cours des Assises annuelles de 2017 et de 2018, les projets de l'UVAM ont ainsi été abordés conjointement à ceux de plusieurs associations membres de l'organisation faîtière, rendant alors particulièrement difficile pour le public la différenciation des engagements qui dépendent directement de l'UVAM et de ceux proposés par d'autres associations. Ce point sera abordé plus loin. Les paragraphes suivants introduisent les projets sociaux directement mis en œuvre par l'UVAM au cours de ces dernières années.

#### ***Jobcoaching : un projet d'aide à l'insertion professionnelle des jeunes***

Projet principal de l'UVAM en matière d'action sociale, Jobcoaching est présenté comme suit sur le site internet de l'organisation :

« Le projet *Jobcoaching: un tremplin vers l'insertion socio-professionnelle* vise à accompagner un certain nombre de jeunes gens en situation de précarité sociale, ayant du mal à s'insérer sur le marché de l'emploi dans le Canton de Vaud. Par un accompagnement personnalisé grâce à nos coach, les jeunes reprendront confiance en eux et pourront développer leurs compétences personnelles et professionnelles, afin de mieux (ré)intégrer le marché professionnel par l'obtention d'un apprentissage, d'un stage ou d'un emploi. »<sup>138</sup>

Le site internet de l'UVAM ne fournit guère de détails sur les genèses et l'historique du projet, et les différents entretiens menés avec les acteurs et partenaires laissent planer quelques divergences dans les propos, doublées d'incertitudes sur les temporalités de son développement. Toutefois, il ressort qu'en 2014, onze jeunes « issus de l'immigration » ont bénéficié de ce projet. À l'issue du coaching, cinq d'entre eux ont accédé à des stages, à des formations ou directement à l'emploi. Les autres restent en quête de perspectives ou ont quitté le dispositif pour des motifs de « difficultés personnelles les empêchant de s'intégrer à la démarche »<sup>139</sup>. Le responsable du projet, Chaouki, qui a personnellement accompagné ces jeunes, relève le succès du dispositif et la grande utilité pour les jeunes bénéficiaires. Cependant, en tant que bénévole, il exprime d'abord des réserves sur l'avenir du dispositif pour des raisons de surcharge de travail et de manque de personnel à la fois qualifié et volontaire, puis finit par se retirer du projet pour des raisons personnelles. Par la suite, Jobcoaching passe sous la responsabilité successive de différents membres de l'UVAM, ce qui provoque certains problèmes de gestion. Le Bureau cantonal pour l'intégration des étrangers et la prévention du racisme (BCI) finance d'abord partiellement le projet, mais ces subventions ne sont ensuite plus reconduites en raison de limites dans la qualité des rapports restitués et de la gestion. À ce niveau, l'UVAM semble souffrir d'un manque de bénévoles à la fois compétents et suffisamment disponibles. Le passage de la responsabilité du projet entre différentes personnes dans des périodes relativement courtes a en outre compliqué son organisation, en affectant sa crédibilité vis-à-vis des partenaires et bailleurs. L'absence de financement externe ayant dès lors laissé une plus grande flexibilité à ses responsables, le projet est ensuite géré de manière plus informelle et personnalisée, tout en touchant moins de bénéficiaires.

### ***Des ateliers de citoyenneté***

Egalement subventionné en partie par le BCI, le projet « atelier de citoyenneté pour femmes immigrées de toute origine » dirigé par l'UVAM et visant le domaine de l'« intégration

---

<sup>138</sup> Site internet de l'UVAM consulté le 07.01.2020 sur <https://uvam.helloweb.ch/job-coaching>

<sup>139</sup> Daraoui, C. (2014). UVAM. Insertion professionnelle des jeunes adultes. Rapport final 2014.

sociale »<sup>140</sup> a été mené à partir de 2013. Les ateliers ont cherché à sensibiliser les femmes migrantes sur diverses thématiques, à l'instar de la santé et de l'intégration, et à orienter les participantes vers des associations locales en cas de besoin. Le but de ces ateliers est l'information, la communication et l'orientation des bénéficiaires vers la palette de services sociaux et d'associations pouvant répondre à leurs besoins en matière d'intégration, de santé et de formation. Le BCI considère que la plus-value offerte par l'UVAM est le fait de pouvoir établir une communication avec des publics cibles difficilement atteignables par les dispositifs institutionnels. Le projet sert ainsi avant tout de passerelle et de médiation entre un public particulier et l'offre de prestations sociales des institutions publiques et des associations. En 2015, le projet a ainsi pu familiariser des participantes à l'association Français en Jeu, qui offre des cours de français aux femmes migrantes dans des locaux du CCML. Les ateliers de citoyenneté ont accueilli entre dix et vingt femmes migrantes, pour la plupart de confession musulmane et d'origines turque, arabe, kurde, afghane, albanaise et somalienne. Le BCI a exprimé son souhait d'une plus grande présence de femmes migrantes non-musulmanes, comme cela avait été prévu par le projet. Dans le principe, l'UVAM ouvre son activité à toute femme migrante indépendamment de son appartenance religieuse, ethnique ou culturelle, mais accueille concrètement une grande majorité de femmes musulmanes. Cette prévalence d'un public musulman découle vraisemblablement des réseaux d'interconnaissance des organisateurs et de leurs partenaires, qui parviennent à toucher plus facilement leurs coreligionnaires que des personnes d'autres confessions ou sans confession. D'ailleurs, cette surreprésentation d'un public musulman dans les activités concerne la majorité des projets sociaux développés par l'UVAM et par les autres structures musulmanes de l'agglomération lausannoise, qui ne manifestent pourtant pas de volonté délibérée de privilégier un public musulman.

En collaboration avec le Bureau de l'intégration de Renens, des « cours de français et d'intégration » ont également été dispensés en 2013 à une dizaine de femmes et d'hommes migrants, qui étaient principalement d'origine arabe, en bénéficiant également d'un appui du BCI. Ultérieurement, l'UVAM a organisé des ateliers sur différentes thématiques de manière indépendante, sans obtenir de subventions du BCI ni d'autres partenaires. Il s'agit notamment d'ateliers dédiés à l'intégration, à l'apprentissage de la langue française ou à l'écriture thématique. Généralement adressés à des femmes d'origines étrangères, ces ateliers se veulent

---

<sup>140</sup> L'« intégration sociale » est l'un des six domaines d'intervention proposés par le Bureau cantonal pour l'intégration des étrangers et la prévention du racisme (BCI) dans son formulaire de rapport de projet (Bureau cantonal pour l'intégration des étrangers et la prévention du racisme (2015). *Rapport de projet 2015* [Formulaire]).



inclusifs en termes de diversité religieuse et culturelle, tout en accueillant pour les raisons évoquées plus haut une nette majorité de musulmans.

### ***Consultations auprès des autorités***

En plus de ces projets, l'UVAM s'est progressivement imposée comme l'interlocuteur de la « communauté musulmane » privilégié par les autorités. Bénéficiant d'une reconnaissance tacite comme partenaire des institutions publiques, l'organisation faitière participe à des groupes de travail à la fois au niveau cantonal et communal. L'UVAM propose des consultations à divers services institutionnels sur des thématiques relatives à l'islam et aux communautés musulmanes. Ces dernières années, elle a notamment été consultée sur la radicalisation religieuse et la prévention de l'extrémisme violent. Dans cet axe, l'UVAM a lancé un groupe de prévention de la radicalisation, d'abord dirigé par Chaouki. Ce groupe rassemble des professionnels musulmans pour intervenir auprès de « jeunes à risque ». Si Chaouki met en valeur les compétences professionnelles du groupe en matière d'accompagnement, d'éducation sociale et de psychologie, il insiste surtout sur la plus-value d'une approche bâtie sur un registre religieux :

« tous nos intervenants s'inscrivent dans la communauté musulmane. Cette appartenance nous permet par exemple de situer un hadith ou un verset que mobiliserait la personne et de lui proposer une autre interprétation. En tant que musulmans, nous sommes également prêts à échanger sur le Coran et la Sunna (tradition prophétique) avec la personne » (Schmid, Schneuwly Purdie & Lang, 2018, pp. 28-29).

Au-delà de son travail auprès des jeunes à risque, ce groupe a été consulté par les autorités pour des cas d'extrémisme violent concernant des jeunes musulmans. L'UVAM participe ainsi à la plateforme de prévention de la radicalisation de la Ville de Lausanne. Par ailleurs, en s'imposant en 2004 comme la première structure représentative des musulmans du canton de Vaud auprès des autorités, l'UVAM a la prérogative d'organiser l'aumônerie musulmane dans les prisons et dans les hôpitaux du canton (Nour, 2020). À ce niveau, l'UVAM bénéficie d'une certaine légitimité, du moins informelle, auprès des autorités qui permettent à certains de ses imams affiliés d'accéder aux établissements pénitentiaires et aux hôpitaux. Auparavant, c'était la Mosquée de Lausanne liée au mouvement des Ahbaches qui disposait de cet accès, ses représentants étant alors par ailleurs habituellement consultés par les autorités pour les questions relatives à l'islam et aux musulmans<sup>141</sup>. Il a été dit à ce sujet que l'imam de la

---

<sup>141</sup> Samir Amghar considère encore en 2013 que les Ahbaches sont des interlocuteurs musulmans centraux pour les autorités du canton de Vaud : « En Suisse, ils [les Ahbaches de la Mosquée de Lausanne] sont considérés comme les représentants des musulmans de la région. À ce titre, ils ont été jusqu'à une période récente sollicités

Mosquée de Lausanne « assurait la fonction d'aumônier des prisons et des hôpitaux dans le canton de Vaud avant que les pouvoirs publics ne le dessaisissent de cette responsabilité, l'accusant de prosélytisme et de rigorisme religieux » (Amghar, 2013, p. 83). Cela l'aurait finalement écarté du champ de la consultation et de la représentation des musulmans dans le canton au profit de l'UVAM qui s'impose dès lors comme un acteur central auprès des autorités, en bénéficiant d'une légitimité de fait dans la représentation des musulmans du canton.

### ***Projet de soutien scolaire***

Selon ses représentants, l'éducation des enfants et adolescents représente une priorité pour l'organisation faîtière. L'UVAM a alors cherché à mettre en œuvre un projet de soutien scolaire dans les centres islamiques du canton. Un membre du comité constate un besoin pressant en matière d'éducation et d'encadrement, en soutenant qu'« il y a beaucoup d'enfants en échec scolaire car ils n'ont pas de soutien familial ». Il lie cette situation aux parcours migratoires des parents et à l'incapacité de ces derniers d'accompagner leurs enfants dans leurs études et projets de formation. Face à ce constat, il soutient que « les jeunes enfants musulmans doivent avoir les mêmes chances à l'école que les autres » et fait part de la proposition de l'UVAM « pour les parents migrants d'avoir de l'aide dans un cadre musulman ». Pour répondre à ce besoin, l'organisation faîtière a proposé aux centres islamiques d'organiser des séances de soutien scolaire deux fois par semaine en payant elle-même les rétributions des encadrants engagés par les associations. Ces dernières n'auraient donc comme charges que de mettre à disposition un local et de transmettre l'annonce de l'offre du soutien scolaire. Dans ces circonstances, un membre du comité de l'UVAM déplore la passivité et le manque d'intérêt de plusieurs centres islamiques qui n'ont pas donné suite à cette offre. Interrogé sur les causes de ce refus, il répond d'un air dépité que c'est « parce qu'elles n'ont pas cette vision sociale que nous on a ». Face au manque d'intérêt des centres islamiques contactés, le projet est abandonné. Cependant, quelques centres islamiques ont organisé des séances de soutien scolaire de leur propre initiative, à l'instar du CCML.

### **6.1.3. Le Complexe Culturel Musulman de Lausanne (CCML)**

Le Complexe Culturel Musulman de Lausanne (CCML) est l'un des principaux centres islamiques du canton et abrite la plus grande mosquée membre de l'UVAM. Il entretient des

---

comme aumôniers dans les hôpitaux et les prisons de Lausanne. Ils entretiennent en Suisse de bonnes relations avec les autorités. » (Amghar, 2013, p. 86). Toutefois, la reprise des fonctions d'aumôniers par des personnes liées à l'UVAM et au CCML témoigne d'un changement significatif au profit de l'organisation faîtière, qui semble avoir consolidé sa légitimité auprès des autorités au détriment de la Mosquée de Lausanne, désormais beaucoup moins présente dans les débats publics.

liens importants avec cette dernière au-delà de son adhésion en tant que membre. Les locaux du CCML hébergent notamment certaines activités et manifestations organisées par l'organisation faîtière, à l'instar de ses Assises annuelles. Toutefois, l'UVAM et le CCML sont gérés indépendamment l'un de l'autre, bien que certains acteurs occupent des rôles dans les deux structures. Dans l'étude de cas, le CCML représente le point de départ et le centre des observations. Autour de lui gravitent nombre d'acteurs et d'associations, dont les projets sont plus ou moins stables et durables.

Le CCML a été conçu il y a une dizaine d'années, avec pour mission fondamentale l'organisation des pratiques rituelles telles les prières quotidiennes, la prière hebdomadaire du vendredi et diverses activités propres au mois du Ramadan. En ce sens, il offre toutes les prestations habituelles d'une mosquée classique. De plus, il a étendu ses activités à des domaines qui dépassent le culte musulman, tels que l'éducation et le dialogue interreligieux. Sa vision a été dès le départ de regrouper des musulmans d'origine diverse en promouvant une ouverture sur la société. Accessoirement, le centre a aussi développé certains projets à dimension sociale. Les paragraphes suivants se penchent sur cet investissement.

### ***L'engagement social du CCML***

En tant que centre islamique, le CCML dispose d'une certaine indépendance dans le développement de ses projets, qui se distinguent de ceux entrepris par la faîtière. Le CCML s'est illustré dans son attention portée à l'action sociale, notamment par l'intermédiaire de son imam et de certains fidèles, qui ont réfléchi sur les besoins sociaux environnants et qui ont mis en œuvre différents projets et activités caritatives. Ces dernières années, l'imam a porté une attention particulière à l'action sociale et a encouragé les fidèles à contribuer positivement à la société, en développant un discours religieux qui promeut la bienfaisance, la solidarité et la participation sociale à l'échelle locale. S'il ne prend lui-même généralement pas part aux activités sociales, il cherche à développer des initiatives d'action sociale, notamment par le biais de ses interventions dans la mosquée, de ses cours et de ses conférences. Il a ainsi initié des espaces de discussion libre entre les fidèles, portant sur des sujets choisis par l'audience, qui ont généralement lieu après la prière du crépuscule le dimanche soir dans la salle de prière. Les différentes activités et projets à dimension sociale et caritative qui ont émané du CCML durant la période de 2015 à 2018 sont mentionnés ci-dessous. S'ils ne sont pas forcément tous affiliés au CCML officiellement et formellement, ils peuvent être considérés, dans une certaine mesure, comme l'émanation et le produit de ce centre, ce qui justifie leur place dans cette section.

### ***Distribution de repas aux personnes en situation de précarité***

Durant le Ramadan 2015, l'idée de récupérer les repas restants suite aux distributions au sein du CCML afin de les faire parvenir à des personnes précaires de Lausanne a été lancée. Durant le mois de Ramadan, le CCML organisait en effet plusieurs soirs par semaine des repas collectifs de rupture du jeûne (*iftār*). Ces repas sont gratuitement distribués par divers centres islamiques du canton à plusieurs centaines de musulmans, qui prennent place dans les locaux des centres pour couper leur jeûne le soir en commun. Les repas sont préparés par des bénévoles et financés par des donateurs musulmans. À ces occasions, des problèmes de gaspillage ont été relevés par certains fidèles, notamment en raison du nombre aléatoire et imprévisible des convives. Dans le but d'éliminer ce gaspillage, un fidèle du CCML a proposé de distribuer les repas restants à des personnes en situation de précarité à Lausanne, principalement à la place de la Riponne.

En 2018, une initiative similaire est lancée suite à une discussion tenue entre l'imam et un groupe de musulmans à la mosquée quelques jours avant le début du Ramadan. Les distributions se déroulent dans un mode comparable à celles de 2015. D'abord, la nourriture est récoltée, conditionnée et stockée dans des réfrigérateurs. Le lendemain, elle est distribuée par des bénévoles à des personnes précaires à Lausanne. Cependant, à cette occasion, de telles distributions de repas n'ont eu lieu qu'en cas de restes de nourriture aux repas (*iftār*) de la veille, et donc finalement à des occasions plutôt rares puisque ces repas ne seront distribués aux personnes précaires que quelques fois dans le mois. Le caractère aléatoire des distributions se comprend par la finalité première de cette activité, qui vise avant tout l'évitement du gaspillage. En effet, ce ne sont pas des repas supplémentaires qui sont préparés pour les sans-abris, mais les excédents de nourriture qui sont distribués hors de la mosquée aux personnes nécessiteuses, le plus souvent non-musulmanes. Cette pratique, qui s'explique notamment par l'origine des dons de ces repas pensés avant tout pour les jeûneurs, ne contredit pas le fait que les initiateurs de cette action soutiennent parallèlement l'importance de la lutte contre la précarité et l'aide aux pauvres. Plusieurs membres du CCML et de l'UVAM relèvent d'ailleurs que les personnes bénéficiant du repas de la rupture du jeûne pendant le mois de Ramadan comprennent également des non-musulmans, vivant des situations de précarité<sup>142</sup>. Sur le principe, les repas délivrés au sein du CCML et dans d'autres mosquées membres de l'UVAM sont distribués à tous, sans

---

<sup>142</sup> Durant le Ramadan de l'année 2020, la crise sanitaire liée à la covid-19 empêche le CCML et les autres mosquées d'organiser les repas collectifs de rupture du jeûne. Cependant, des distributions quotidiennes sont organisées à l'extérieur au bénéfice des personnes nécessiteuses, sans condition de religion.

distinction de religion. Concrètement, la grande majorité des personnes bénéficiaires sont toutefois musulmanes.

### ***Prévention du suicide***

Lors des Assises de l'UVAM de 2017, l'un des coordinateurs de l'événement présente publiquement les contributions musulmanes à l'action sociale, et relève qu'une association musulmane s'est investie dans la prévention du suicide à Lausanne. Une série de discussions a été nécessaire pour identifier cette action liée à la prévention du suicide, menée en fait par une équipe de fidèles du CCML à une période très circonscrite. Questionné à ce sujet, l'imam du CCML explique que l'initiative de prévention du suicide est née d'une discussion entre fidèles lors d'assises hebdomadaires dans la mosquée après la prière du crépuscule du dimanche soir. Ce jour-là, il a été question de la détresse de personnes isolées en période de fêtes de fin d'année et de la recrudescence de suicides qui y serait consécutive. L'imam et les fidèles présents ont alors discuté de ce qu'ils pourraient faire pour contribuer à la prévention du suicide et au soutien des personnes à risque. Rapidement, il a été décidé qu'une équipe de fidèles incluant l'imam aille rejoindre une association de prévention assurant des permanences sur le pont Bessières à Lausanne, lieu considéré à haut risque, afin de lui offrir un soutien moral et symbolique. Lors de ces heures passées en permanence sur le pont, des fidèles du CCML ont pu échanger avec des passants en montrant leur préoccupation pour le sort des personnes vulnérables. Cependant, comme pour d'autres actions, cet engagement ponctuel n'a pas été reconduit ni donné lieu à des projets pérennes. Pour l'imam et certains fidèles, cela s'explique par la difficulté à constituer des collectifs régulièrement disponibles et organisés, notamment en raison des capacités réduites des bénévoles et de la difficulté à identifier des personnes responsables de l'organisation de telles activités.

### ***Soutien scolaire***

Chaque jeudi soir, le CCML assure dans ses locaux des permanences de soutien scolaire, accueillant entre dix et vingt enfants et adolescents scolarisés à l'école primaire, au cycle d'orientation (équivalent au collège français) et au gymnase (équivalent au lycée français). Des bénévoles assurent l'encadrement des élèves en les aidant dans leurs devoirs et en leur expliquant les matières. Pour une modique somme à payer chaque semestre, la permanence est ouverte à tout élève intéressé, indépendamment de son appartenance religieuse ou culturelle. Généralement, les élèves sont envoyés par des parents qui ont connu ce service de soutien scolaire par la fréquentation du CCML, ce qui contribue à expliquer que la majorité des élèves reçus soit de confession musulmane.

Comme mentionné plus haut, un responsable de l'UVAM explique que des efforts ont été entrepris pour convaincre les associations musulmanes membres de la faïtière de mettre sur pied des permanences de soutien scolaire, mais que ces dernières restent rares et peu répandues. Les raisons invoquées ici par l'interlocuteur sont le manque d'engagement des bénévoles pour cette cause et la « déresponsabilisation » de la part des associations. Dans ce contexte, le CCML, qui se distingue par la régularité de ses permanences de soutien scolaire et surtout leur pérennité, fait figure d'exception.

#### **6.1.4. D'un projet de service social islamique au « Bureau social » du CCML**

Des fidèles du CCML ont conçu un projet d'association indépendante, d'abord imaginé comme un « service social islamique » ouvert tant aux musulmans qu'aux autres personnes. Ce projet se concrétise finalement en septembre 2019 plus modestement en un « Bureau social » situé dans les locaux du CCML. Il consiste en une permanence chargée d'accueillir les demandes des bénéficiaires, de les évaluer, d'y répondre si possible ou, le cas échéant, de les orienter vers d'autres institutions.

Chaouki, dans la continuité de son investissement personnel de plusieurs années dans l'action sociale auprès des populations musulmanes et de son engagement à l'UVAM et au CCML, lance en 2017 un groupe de réflexion visant la création d'un « service social islamique ». Il rassemble alors plusieurs personnes de ses connaissances, des femmes et des hommes musulmans qui fréquentent plus ou moins régulièrement le CCML. Dans un local du centre islamique, des réunions régulières sont organisées environ une fois par mois afin de conceptualiser le futur service social et d'en fixer ses modalités. Ces réunions, tenues une dizaine de fois entre l'automne 2017 et l'été 2018, rassemblent généralement entre cinq et sept personnes, dont une moitié de femmes. L'enjeu principal de ces réunions devient rapidement la détermination du statut de la future structure. Trois options se profilent alors : une association indépendante, un service social directement affilié à l'UVAM, ou un projet rattaché au CCML. La majorité du groupe penche rapidement pour la deuxième option. Des représentants de l'organisation faïtière sont alors contactés et invités à participer à certaines séances, ainsi qu'à d'autres entrevues plus privées. Chaouki fait part de ses exigences d'indépendance dans la pratique de l'intervention sociale et dans la gestion quotidienne du service social, quand bien même ce dernier serait dépendant de l'organisation faïtière en termes de statut, de financement et d'organisation. Les demandes d'autonomie de Chaouki, partagées par quelques autres membres du groupe, occasionnent des difficultés dans les négociations avec l'UVAM. Cette dernière entend plutôt présenter ce service social naissant comme l'un de ses projets, en jouant

un rôle dans sa structuration et en supervisant directement sa gestion. L'UVAM tient par exemple à exercer un regard sur le personnel employé par ce service social mais aussi sur ses activités, en demandant des rapports réguliers<sup>143</sup>. L'opposition de Chaouki face à certaines de ces demandes et son insistance sur l'autonomie du projet le poussent finalement à opter pour une structure indépendante. Cependant, la divergence d'opinion d'une partie du groupe qui préfère une affiliation à l'UVAM rend les échanges de plus en plus difficiles, et Chaouki est parallèlement préoccupé par ses activités professionnelles et familiales. En automne 2018, le projet est donc suspendu. En début 2019, Chaouki annonce cependant le lancement d'un « bureau social » indépendant de l'UVAM, mais intégré au CCML de par l'utilisation de l'un de ses locaux. Ce bureau vise à évaluer les demandes sociales de musulmans et non-musulmans de la région. Il se constitue d'une permanence ouverte à tous à certains moments de la semaine, qui vise à accueillir toute « demande d'ordre social ». Chaouki explique que le bureau offrira un service d'accueil à toute personne demandeuse, dont la situation sera ensuite évaluée puis soit prise en charge directement par le bureau, soit réorientée vers un service externe. Pour ce service, Chaouki est accompagné par deux femmes bénévoles qui étaient déjà membres du groupe de discussion du projet du service social islamique. Ce bureau s'annonce finalement comme une adaptation du projet initial de service social, revu à un niveau plus modeste. En effet, son initiateur soutient l'idée de commencer par de petits projets et de développer l'activité progressivement. Chaouki compte ainsi sur le CCML pour renvoyer les demandes sociales des fidèles vers la nouvelle structure, qui insiste cependant sur son ouverture à toute personne, y compris les non-musulmans. Finalement, c'est en septembre 2019 que le « Bureau social du CCML » est officiellement lancé avec un peu de retard, en proposant une permanence « sur place et par téléphone » pour accueillir les demandes sociales chaque dimanche matin. Le partage de l'annonce sur les réseaux sociaux par le CCML ainsi que le logo de présentation mentionnant conjointement le CCML et l'action sociale témoignent explicitement du lien direct entre le « Bureau social » et le centre islamique.

#### **6.1.5. L'engagement caritatif de la mosquée de Préverenges**

Le Centre Culturel des Musulmans de Morges et Environs (CCMM), appelé communément mosquée de Préverenges, gère un modeste lieu de culte établi dans l'agglomération de la ville de Morges depuis quelques années. L'un de ses responsables a également des fonctions managériales à l'UVAM. Le CCMM s'est distingué au cours de ces dernières années par un

---

<sup>143</sup> Par exemple, il a été demandé que les différents collaborateurs transmettent leur CV à l'UVAM, ce qui a produit certaines contestations dans l'équipe du projet.

engagement dans la commune à deux différents niveaux. Tout d'abord, il a rejoint un collectif local d'aide aux requérants d'asile lancé dans le contexte de la présence voisine d'un centre d'accueil des migrants à Préverenges. Cette association inclut la municipalité et la communauté protestante locale ainsi que d'autres membres. L'association de la mosquée, en tant que membre du comité créateur de ce collectif, y a été particulièrement impliquée jusqu'à la fermeture du centre d'accueil. Concrètement, des membres du CCMM ont visité une fois par semaine le centre d'accueil pour recenser les besoins de ses habitants. Des récoltes de vêtements mais aussi d'ordinateurs ou d'articles de sport ont été organisées en réponse aux besoins manifestés par les migrants démunis. Des distributions d'habits chauds ont ainsi eu lieu durant l'hiver. Le collectif a aussi proposé des repas collectifs pour les habitants du centre d'hébergement au sein même de la mosquée et également dans une salle prêtée par la commune. Finalement, des matchs de football ont été organisés pour développer des liens entre les migrants du centre et la population locale. Durant cette période, le CCMM s'est démarquée dans le collectif associatif local en raison de sa forte implication dans le projet par le biais de certains de ses fidèles. Son engagement a ainsi été salué par la municipalité. Ensuite, outre sa participation autour de l'aide aux migrants, le CCMM a organisé des journées de nettoyage en plein air avec d'autres partenaires au niveau communal. Selon l'un des responsables du centre islamique, ce dernier a fourni une majorité des bénévoles durant cette journée et cela aurait été particulièrement remarqué et salué par les autres citoyens présents lors de ces activités, contribuant ainsi à l'intégration positive de la communauté musulmane locale dans la ville.

#### **6.1.6. Le Ring : un centre d'accueil pour les jeunes**

Fondé en mars 2017, le Ring est un espace de loisirs et un centre d'animation pour les jeunes. Lancé à l'initiative d'hommes musulmans d'origine maghrébine, des pères de famille bien installés dans la région, le Ring a pour vocation d'accueillir des adolescents et jeunes adultes âgés de 13 à 20 ans dans un cadre « sécurisé » durant les soirées de fin de semaine, afin de proposer une offre alternative à l'attrait de la rue, des bars et des discothèques.

Généralement ouverts les vendredis et samedis soir, le Ring accueille les jeunes qui le souhaitent sans inscription préalable dans un local situé au premier étage du CCML. Les jeunes profitent à leur guise des activités proposées autour d'une table de ping-pong, d'une console de jeux ou encore d'une table de billard. Des boissons et collations sont disponibles. La disponibilité de ces divers jeux capte l'attention de la grande majorité des adolescents présents, ce qui ne favorise pas les discussions et échanges entre les jeunes et les animateurs. Pourtant, ces derniers affirment que la raison d'être du Ring est justement de promouvoir des échanges



avec ces jeunes, dans le but de favoriser leur développement et de prévenir les déviations susceptibles de les toucher, à l'instar de la délinquance, la drogue ou l'extrémisme violent. Parallèlement, un autre objectif affiché est d'accueillir les adolescents dans un cadre protégé, contrastant avec les autres options de sortie en soirée. À ce sujet, les animateurs précisent que les jeunes qui viennent au Ring trouvent une alternative de sortie aux milieux où l'alcool, la drogue et la violence sont omniprésents, ce qui est jugé à la fois favorable pour ces jeunes et rassurant pour leurs parents. Un des fondateurs explique à ce sujet que l'idée de base était de mettre en place « un endroit propre et sain, où les musulmans et les non-musulmans peuvent venir sans devoir aller dans des bars et des endroits où il y a de l'alcool et d'autres mauvaises choses ».

D'abord très peu connu à l'extérieur du cercle restreint des intervenants et des bénéficiaires, le Ring est publiquement présenté lors des Assises de l'UVAM en 2017. Farid\*, l'un des fondateurs, y explique les causes de la mise en place de ce centre de loisirs<sup>144</sup>. Père de famille d'origine maghrébine immigré dans la région lausannoise depuis de nombreuses années, il présente avec entrain et assurance la pertinence de ce projet qui vise à répondre à une demande sociale particulièrement importante. D'abord, il explique que les jeunes d'aujourd'hui, qu'ils soient d'origine étrangère ou indigène, se retrouvent confrontés à nombre de difficultés. Il cite alors l'individualisme, la violence, la drogue, les liens sociaux distendus, les discriminations et les limites dans l'accès à l'emploi. En plus de ces problèmes attribués à la jeunesse en général, les jeunes musulmans sont en outre exposés selon lui à une stigmatisation croissante et à diverses formes d'extrémisme, qu'il considère comme des réactions face aux discriminations. C'est dans ce contexte social préoccupant que le Ring vise à répondre aux problématiques susmentionnées, en cherchant notamment à « amener une dimension spirituelle » aux jeunes. L'objectif affiché est la « promotion du vivre-ensemble et de la citoyenneté auprès de jeunes musulmans ». En conclusion, le présentateur lance un message à l'audience : « oui » à l'universalité des valeurs, « non » à l'uniformisation des cultures. Le ton est donné et prône un maintien des référents identitaires, culturels et religieux, ici implicitement liés à l'islam, tout en promouvant des valeurs jugées universelles et favorables à l'ensemble de la société. Dans ce but, le Ring propose un espace de loisirs et projette d'organiser des conférences-débats, des soirées thématiques et culturelles et d'autres activités sportives et récréatives à vocation éducative. Un coaching personnel est également prévu pour les jeunes en demande. Le Ring est ouvert à tous, avec l'âge comme seul critère d'accès. Il est donc accessible aux non-musulmans,

---

<sup>144</sup> Observation au CCML à Prilly le 7 mai 2017.

et aux filles comme aux garçons. Si la majorité des participants sont des adolescents de confession musulmane, le plus souvent originaires du Maghreb, il est fréquent d'y croiser des jeunes non-musulmans d'origines diverses. Ces derniers viennent en général au Ring pour accompagner un ami musulman, qui a le plus souvent connu la structure par l'intermédiaire de sa famille ou de son entourage.

Les animateurs cherchent à entamer des discussions avec les jeunes présents au Ring, le plus souvent individuellement. L'un d'entre eux aborde des thématiques liées à l'islam, en laissant d'abord le jeune exprimer son point de vue avant de lui présenter en retour sa vision des choses. À ce niveau, on peut relever une grande différence dans les approches des animateurs, tant en matière de modes relationnels avec les jeunes que de leurs visions de la religion, de la politique ou des problématiques sociales qui ressortent des discussions. Ainsi, l'absence de consensus ou de stratégie partagée en matière de lecture religieuse tend à entraîner des positionnements et des discours très divers selon les acteurs. Ikram\* tente par exemple d'aborder des sujets relatifs à l'islam, à la politique et au monde contemporain avec un jeune usager âgé d'une vingtaine d'années de confession musulmane et d'origine maghrébine. Mais le jeune n'est pas d'accord avec les positions d'Ikram\*. Ce dernier, qui a du mal à convaincre le jeune, justifie à posture à l'issue de leur discussion :

« Je suis pas un imam ni un savant. Ce que je fais, c'est avec mon ressenti et mes petits moyens. »

Par contre, les autres acteurs les plus impliqués dans l'animation, Farid\* et Samir\*, évitent d'aborder des sujets religieux en leur préférant des thématiques sociales actuelles touchant les jeunes, tout en tentant de promouvoir des valeurs et des normes morales. Le cadre des discussions oscille entre les débats, les confidences et les conseils bienveillants. Cependant, le plus souvent, les usagers se contentent de consommer les loisirs disponibles en s'abstenant d'entretenir toute discussion avec les organisateurs. Ces derniers regrettent cette difficulté à engager des discussions profondes et conséquentes avec les jeunes et réfléchissent à de nouveaux moyens pour faciliter les débats. Farid\* fait ici part de ses idées :

« Nous avons encore un problème de fréquentation. Il faudrait qu'on fasse des soirées à thème pour attirer du monde. Et avoir des intervenants, par exemple quelqu'un qui vient pour faire une présentation sur la drogue ou d'autres problèmes ».

Bien qu'association formellement indépendante du CCML, le Ring occupe depuis sa création des locaux du centre islamique et dispose d'une certaine couverture sur son site internet, notamment pour la publication d'une offre d'emploi. Par ailleurs, les fondateurs du Ring sont

des fidèles réguliers du CCML, qui assument parfois certaines fonctions dans la gestion de la mosquée et diverses activités du centre. Le Ring apparaît ainsi aux yeux de certains comme une émanation du CCML. Lors d'une réunion entre associations musulmanes dans un autre canton, une responsable d'une structure avance par exemple avec conviction que « le Ring, ce n'est pas vraiment une association, c'est le CCML »<sup>145</sup>. Malgré ces perceptions externes, le Ring revendique son indépendance et planifie même à un moment donné de chercher un local à l'extérieur du CCML.

#### **6.1.7. L'association Vaud Human Solidarity (VHS)**

Association indépendante lancée en 2018, Vaud Human Solidarity (VHS) a pour objectif de lutter contre l'exclusion, la précarité et l'isolement en Suisse et contre la pauvreté à l'étranger., Karima\*, une musulmane d'origine maghrébine installée dans la région lausannoise, a créé cette association avec l'intention affichée de venir en aide aux personnes en détresse par le biais d'actions sociales destinées aux personnes démunies de la région et d'aides humanitaires à l'étranger. VHS a initié ses actions durant le Ramadan 2018, lorsque Karima\* a rassemblé une équipe de volontaires musulmans pour assurer des maraudes quotidiennes. En fin de journée, le nouveau groupe se retrouve alors devant le CCML et charge des voitures de repas et d'articles alimentaires préalablement préparés, pour se rendre ensuite à la place de la Riponne à Lausanne, connue pour sa fréquentation de personnes marginales et toxicomanes. L'équipe entre en contact avec les personnes présentes et distribue des repas chauds à qui le désire. Des contacts cordiaux sont alors établis. La distribution aux bénéficiaires et la consommation des repas de ces derniers se déroulent en fin d'après-midi et donc dans la journée, bien avant l'heure de la rupture du jeûne pour les musulmans observant le Ramadan, alors que tous les volontaires du groupe sont encore en train de jeûner. Dans le cas d'autres associations musulmanes, notamment en France et en Grande-Bretagne, les distributions de nourriture sont suspendues durant le Ramadan ou ont lieu uniquement après le coucher du soleil. La fondatrice insiste par ailleurs sur la particularité de son association, qui se distingue selon elle d'autres initiatives, notamment celle de la distribution de repas durant le Ramadan organisée par le CCML. Pour elle, l'idée est d'aller à la rencontre des personnes dans le besoin et donc d'organiser des maraudes à l'extérieur, là où se trouve le public. Elle relève que ce n'est pas le cas du CCML,

---

<sup>145</sup> Dans la salle, aucun représentant du Ring n'est présent et le silence des acteurs indique une méconnaissance de ce cas particulier. La scène est intéressante en ce sens qu'elle montre une fois de plus que les représentations extérieures des organisations musulmanes par d'autres musulmans pourtant engagés dans les mêmes milieux communautaires et associatifs sont souvent fausses ou peu précises.

qui distribue les repas sur place au cœur même de la mosquée, ce qu'elle trouve problématique car peu de gens dans le besoin s'y présentent hormis les musulmans pratiquants.

Après le Ramadan, VHS s'est constitué officiellement en association indépendante. Toutefois, les maraudes n'ont pas été poursuivies régulièrement et l'activité s'est rapidement estompée, faute de bénévoles et de moyens financiers. VHS a alors développé d'autres actions ponctuelles, notamment des collectes d'argent pour financer des opérations médicales de personnes malades au Maghreb et des dons de cadeaux aux enfants défavorisés de certaines régions. VHS combine ainsi l'action sociale de proximité dans le pays où sont domiciliés ses acteurs et l'action dite « humanitaire » dans les pays d'origine de certains, au gré des besoins, des possibilités et des opportunités, sur le modèle de nombre d'autres associations musulmanes en France et ailleurs. Contrastant avec la rareté des réunions et actions collectives concrètes, le groupe de discussion de VHS sur l'application WhatsApp est particulièrement animé. Ce groupe vise la transmission d'informations liées à l'association et surtout les appels aux dons pour des situations sociales et médicales que l'association veut prendre en charge, principalement à l'étranger. Typiquement, le cas à prendre en charge est présenté sur le groupe, en français et en arabe, et les membres ou sympathisants sont invités à participer par virements bancaires et à diffuser l'annonce dans leur entourage. Parfois, il arrive que la publication d'une annonce dans le groupe sans l'autorisation préalable des responsables suscite quelques tensions. Par exemple, l'une des participantes publie un texte soutenant l'urgence d'une situation concernant un enterrement. D'un côté, elle reproche au groupe de ne pas s'impliquer suffisamment dans la situation présente. De l'autre, une partie du groupe lui reproche d'avoir diffusé son annonce dans ce groupe en soulevant que le cas mentionné ne concerne pas directement les situations suivies par l'association. À ce niveau, des incompréhensions réciproques et des difficultés de communication entre les membres tendent à engendrer des tensions. Une question se profile alors : qui peut choisir quelle situation sociale implique un appel aux dons dans le groupe ? Que faire des autres urgences sociales, potentiellement connues par les membres de l'association ? La première année de l'association VHS relève un investissement social restreint et sporadique, qui soulève des doutes sur la pérennité d'une structure semblant encore avoir de la peine à trouver ses marques. Les distributions quotidiennes de repas ont duré une trentaine de jours et les projets à l'étranger ont été uniquement ponctuels et peu nombreux. L'association semble dès lors fonctionner davantage sur un espace virtuel par le biais du groupe WhatsApp et de ses appels à contribution que dans le concret. Cependant, la structure fait part de son intention de lutter contre la pauvreté et l'exclusion en Suisse, en aidant non seulement les sans-abris mais aussi les personnes âgées.

## **6.2. Acteurs, réseaux et partenaires**

L'investissement en matière d'action sociale musulmane s'est organisé dans ce contexte régional durant ces dernières années autour des six structures introduites précédemment qui mettent en œuvre des projets à différents niveaux. Ces six structures constituent un réseau d'acteurs qui partagent certains points communs et qui entretiennent des relations réciproques. Il est alors intéressant de considérer conjointement l'organisation interne de ce réseau et sa gestion des ressources humaines, matérielles et symboliques, puis ses partenariats.

### **6.2.1. Des acteurs présents sur de multiples fronts**

Les acteurs influents des organisations musulmanes, centres islamiques et associations présentés plus haut forment un réseau informel d'entre-connaissance. L'observation de cette nébuleuse de structures musulmanes engagées dans l'action sociale relève de nombreuses connexions entre les responsables et les acteurs des associations et des projets. Il est intéressant de présenter certains liens, afin d'apprécier la dynamique humaine et les rapports entre les acteurs, qui nuancent la pertinence de la différenciation formelle et officielle des structures. Au-delà de la distinction entre les structures et les projets d'action sociale abordée plus haut, les nombreuses interactions entre leurs acteurs et le cumul des tâches dans plusieurs organisations pour certains d'entre eux impliquent en effet de considérer certains parcours associatifs individuels qui transcendent les frontières des associations.

Le positionnement de Chaouki est illustratif de cet engagement social qui reste constant et durable dans la « communauté musulmane », mais qui change régulièrement de forme en s'ancrant successivement dans différentes configurations associatives et organisationnelles. Educateur social dans la vie professionnelle, il est particulièrement connu dans les communautés musulmanes locales tant pour ses projets relatifs à l'action sociale que pour les services informels ou formels qu'il dispense à des membres des communautés musulmanes et des fidèles des mosquées environnantes. D'abord « responsable de l'action sociale » à l'UVAM, comme le mentionne sa carte de visite produite par l'organisation faïtière, il se présente dans un premier temps comme un membre de l'UVAM lors des rencontres avec les partenaires. Il avait alors assuré la gestion de Jobcoaching, le projet d'insertion professionnelle pour les jeunes sans emploi, à la fois dans la conceptualisation et le suivi des cas. Entre 2017 et 2018, il prend de la distance avec l'organisation faïtière et tente de créer un service social indépendant avec d'autres musulmans de la communauté. Pour ce faire, il rassemble un groupe de quelques personnes, dont les compétences en médiation, coaching et accompagnement social sont censées manifester un professionnalisme valorisant. Avant de superviser ce projet qui

deviendra en 2019 le Bureau social du CCML, Chaouki avait également participé à la conceptualisation du projet du Ring et de sa charte avec Farid\* et Samir\*. Il s'en était ensuite retiré en raison de désaccords avec certaines personnes du comité pour se consacrer à ses propres projets de manière plus autonome. Toutefois, tous se retrouvent à l'occasion de manifestations publiques organisées par l'organisation faîtière, dont ils assument régulièrement des tâches de présentation ou des ateliers. Par ailleurs, la fondatrice de VHS donne des cours de langue arabe et de religion musulmane à des enfants au CCML. Au sein de VHS, la grande majorité des membres fréquentent le CCML et ses activités religieuses. Ils connaissent souvent les personnes responsables d'autres projets caritatifs tout en ignorant parfois l'existence de ces derniers. En ce sens, malgré la fréquentation du même centre islamique, VHS n'a pas établi de partenariats ou d'échanges avec les autres structures mentionnées précédemment. En fait, l'association reste peu connue des autres acteurs musulmans, contrairement au Ring. Il est par ailleurs intéressant de relever que l'une des bénévoles de VHS avait auparavant bénéficié de prestations sociales de la part de Chaouki et du CCML. Cet exemple illustre une tendance assez généralisée de musulmans qui bénéficient de l'action sociale d'associations musulmanes de s'engager ultérieurement comme bénévoles dans des structures comparables. Ceci concerne particulièrement des femmes musulmanes professionnellement ou socialement peu intégrées, qui trouvent à la fois dans les services sociaux communautaires de l'écoute et de l'aide, et dans la participation bénévole une occupation gratifiante qui leur permet de développer leurs réseaux. Ainsi, à l'instar de plusieurs autres cas relevés à Tasamouh (chapitre 4) ou au SASI (chapitre 5), il est fréquent que les bénéficiaires de prestations sociales d'associations musulmanes s'engagent ensuite comme bénévoles dans ces mêmes structures.

### ***Un réseau centralisé informel rassemblant des acteurs autour du CCML***

Pour expliquer comment les six structures à la base des initiatives d'action sociale constituent un réseau malgré leur indépendance plus ou moins affirmée, les relations interpersonnelles entre les différents protagonistes constituent une première piste. Comme il l'a été abordé ci-dessus, des acteurs cumulent ou cumulaient des rôles dans plusieurs structures, d'où une certaine proximité dans les visions et logiques d'action de ces dernières. Trois autres facteurs contribuent également à l'édification de ce réseau informel : la présence de personnalités engagées et fédératrices dans la communauté locale, l'occupation de certains lieux centralisés, et l'approche unificatrice de l'organisation faîtière.

Premièrement, quelques personnalités fortes et engagées se sont imposées progressivement comme des acteurs de ce champ et ont acquis une reconnaissance implicite des autres acteurs. C'est d'abord l'imam du CCML qui bénéficie d'une certaine aura, bien que certains ne

reconnaissent pas son « autorité » au niveau religieux et proposent des interprétations concurrentes. Cela dit, cet imam est omniprésent dans la vie du centre et y anime des activités culturelles et éducatives pratiquement quotidiennes. La plupart des acteurs des différentes structures étudiées le connaissent et ont déjà suivi ses enseignements. Ensuite, les personnes ayant des fonctions officielles dans l'UVAM sont également connues de la majorité des acteurs, avec qui elles entretiennent des rapports plus ou moins soutenus. Finalement, certains acteurs musulmans engagés dans l'action sociale se sont distingués dans la pratique et ont acquis une certaine notoriété de par leur engagement régulier et conséquent, à l'instar de Chaouki présenté plus haut. Deuxièmement, nombre d'acteurs des six structures engagées dans l'action sociale se rencontrent de manière inopinée ou convenue dans différents lieux, principalement au sein du bâtiment du CCML. Il est intéressant de constater que les acteurs des différentes structures fréquentent tous plus ou moins assidûment ce lieu pour des raisons variées. Le CCML représente de fait un lieu central, à la fois par la taille de son bâtiment, par sa situation géographique et surtout par le nombre d'activités qu'il abrite. Le Ring occupe des locaux prêtés par le CCML et ses responsables fréquentent régulièrement le centre. La fondatrice de l'association VHS enseigne l'arabe aux enfants au sein du CCML, et les membres de l'association se donnent rendez-vous devant le centre islamique pour débiter leurs maraudes. Le Bureau social est également abrité par le CCML. De plus, durant sa phase de conception, les réunions avaient toujours lieu à l'intérieur des locaux du centre islamique. Si ces trois dernières structures organisent leurs activités dans une autonomie plus ou moins affirmée, elles restent toutefois liées au CCML, ne serait-ce qu'en raison des fréquentations régulières de leurs responsables et membres. Le comité de l'UVAM organise également nombre de ses réunions de travail et manifestations publiques au sein de ce centre islamique. Ce dernier est ainsi le lieu central dans lequel se croisent les différents protagonistes de l'action sociale musulmane dans l'agglomération lausannoise. Troisièmement, l'organisation faîtière cherche à fédérer et organiser ses différentes associations musulmanes dans une certaine cohérence. Idéalement, l'UVAM souhaite superviser les divers engagements sociaux d'organisations musulmanes et coordonner les activités associatives de ses membres. Certains membres du comité de l'UVAM demandent ainsi à être consultés dans le cas de nouveaux projets sociaux pour pouvoir participer à la réflexion stratégique. Au sein de la faîtière, des voix déplorent que l'action sociale soit mal organisée et dispersée entre des structures qui manquent de vision commune. En réaction, les efforts de l'UVAM pour aboutir à une politique cohérente en matière d'investissement social et d'organisation des associations tendent à renforcer les relations entre les différentes structures et leurs acteurs, malgré des limites et contestations de certains de ces derniers.

### **6.2.2. Partenariats et relations externes**

Depuis des années, l'UVAM cherche à développer ses relations avec l'Etat au niveau cantonal dans une optique de reconnaissance. Même si cette organisation regroupe une large majorité des associations musulmanes de la région, elle n'est pas représentative de toutes les structures islamiques. Toutefois, l'UVAM s'est imposé au cours de ces dernières années comme l'interlocuteur central de l'Etat cantonal pour les questions relatives à l'islam et aux communautés musulmanes, et des rapports de confiance se sont établis selon les propos concordants de responsables d'institutions et de l'UVAM. Au BCI, on considère que les autorités cantonales maintiennent de bonnes relations avec l'UVAM et plus globalement, avec les associations musulmanes dans leur ensemble. Cependant, on précise que par principe de neutralité, l'Etat ne privilégie pas l'UVAM par rapport aux autres organisations musulmanes dans ses relations. Le niveau des liens et des partenariats entre le BCI et l'UVAM, bien plus élevés que ceux concernant d'autres centres islamiques, est expliqué par l'organisme étatique comme la conséquence des sollicitations de l'organisation musulmane faîtière, alors plus demandeuse de collaborations que d'autres associations musulmanes. Le BCI précise à ce sujet qu'il reste accessible à toute organisation, indépendamment de ses positions idéologiques ou théologiques, à condition naturellement qu'elle respecte la loi.

En amont de ses projets sociaux, l'UVAM a pris l'initiative de solliciter une séance auprès du BCI afin d'évaluer les besoins en matière d'action sociale et les possibilités de contribuer à ce niveau. Le BCI aurait alors expliqué que parmi les besoins prioritaires figurent l'insertion professionnelle de jeunes sans emploi et l'intégration sociale de femmes migrantes, ce qui a poussé l'UVAM à orienter ses projets vers ces domaines en développant le Jobcoaching et les ateliers mentionnés plus haut (6.1.2). Questionnée sur ces coopérations, la représentante du BCI insiste sur l'impartialité des partenariats et des subventions, ces dernières étant allouées selon des critères stricts de qualité de la gestion. Pour elle, seuls les critères « professionnels » des projets et l'exigence de qualité constituent les facteurs de décision pour poursuivre ou non un partenariat, et non pas l'identité ou l'orientation de l'organisation demandeuse. L'arrêt de financement pour certains projets serait donc uniquement dû à une gestion jugée peu satisfaisante et à des documents de projet et rapports insuffisants. Comme dans d'autres cas (chapitre 5), certaines voix font ressortir des lacunes dans les compétences des associations musulmanes à ce niveau. De son côté, l'UVAM se réjouit de ses bonnes relations avec l'Etat cantonal et des subventions publiques accordées à certains de ses projets. Précisant être l'interlocuteur privilégié de l'Etat au sein des communautés musulmanes, l'UVAM insiste toutefois sur la nécessité d'une reconnaissance institutionnelle. Ses représentants citent



notamment l'exemple de l'aumônerie musulmane dans les hôpitaux pour expliquer l'importance d'une reconnaissance officielle. Si les aumôniers musulmans du canton visitent fréquemment les hôpitaux et les prisons avec l'accord et l'encouragement implicites des autorités, ils ne disposent toutefois pas du même statut ni des mêmes avantages que leurs homologues chrétiens. Un responsable d'une mosquée juge ainsi que le positionnement de l'Etat est « paradoxal » :

« D'un côté, il n'y a pas de reconnaissance de l'islam ici. D'un autre côté, l'Etat doit être content car on lui enlève une épine du pied. ».

Il poursuit en soutenant que l'UVAM et les acteurs musulmans investis dans l'action sociale répondent à un besoin public, qui devrait être selon lui la responsabilité de l'Etat :

« On les aide car quelque part, on fait le travail de l'Etat. Ce qu'on fait comme projets sociaux, c'est à l'Etat de le faire. C'est le rôle de l'Etat de faire ce qu'on fait. »

À l'UVAM, plusieurs voix considèrent que sa contribution rend ainsi service aux institutions publiques, tout en déplorant le manque de reconnaissance politique de cet investissement :

« On n'est pas reconnu, ni financièrement, ni moralement, et c'est embêtant. [...] On fait beaucoup d'efforts, on travaille comme bénévoles, mais sans la reconnaissance financière et morale de l'Etat, c'est difficile ! ».

Dans cette perspective, le retour sur investissement escompté devrait impliquer la reconnaissance de l'Etat, qui passerait notamment par l'aspect financier à travers l'octroi de subventions, et symbolique, par l'obtention d'une reconnaissance politique comme certaines autres communautés religieuses. Au vu de ces discours, il est difficile de ne pas faire de lien entre l'engagement de l'UVAM dans l'action sociale et l'attente de la reconnaissance politique. Dans une certaine mesure, l'optique d'une reconnaissance semble grandement motiver l'investissement dans l'action sociale, au risque que cette dernière soit essentiellement circonscrite à cet objectif fondamental. À ce sujet, Christophe Monnot (2013b, p. 137) note que « l'UVAM a pour objectif d'obtenir une reconnaissance sociale large et si possible légale dans le canton de Vaud ». Dans cette optique, l'UVAM prône la visibilité des musulmans en mettant en avant leur contribution positive à la société, en considérant l'action sociale comme l'un des instruments de cette stratégie<sup>146</sup>. Dans sa visée d'une reconnaissance étatique au niveau cantonal de « communauté religieuse d'intérêt public », l'UVAM entend bien mettre en avant ses contributions sociales et caritatives bénéficiant à un public hétérogène, comme en

---

<sup>146</sup> UVAM (2014). *2014 à 2024 : Vaudois musulmans et l'UVAM – une feuille de route pour la prochaine décennie. Papier de stratégie* [Brochure], pp. 9-10.

témoignent nombre de propos officiels et liminaires tenus lors des Assises des années 2017, 2018 et 2019. Du côté de l'Etat de Vaud, l'investissement social et les projets de l'UVAM sont salués, mais restent considérés comme une contribution modeste dont l'impact est relativisé. Ce constat contraste fortement avec la perception enthousiaste de certains membres du comité de la faïtière musulmane :

« L'Etat reconnaît notre plus-value, ils ont besoin de nous ! On leur rend service. Et l'Etat nous fait confiance comme partenaire. Ils savent qui on est et reconnaissent nos compétences. »

Au BCI, on explique que la contribution de l'UVAM dans l'action sociale est intéressante pour les institutions en ce sens qu'elle permet de cibler des groupes que l'Etat « n'arrive pas à atteindre », en faisant notamment référence à certaines femmes migrantes de confession musulmane. À ce sujet, les propos de l'ancien responsable des ateliers de citoyenneté de l'UVAM pour les femmes migrantes corroborent ces déclarations en utilisant exactement les mêmes termes. Il ajoute qu'il a voulu étendre le cercle des bénéficiaires de ces ateliers en y incluant les familles, mais que le BCI aurait limité le financement qu'aux ateliers destinés aux seules femmes migrantes. Il ajoute que ces derniers ne touchaient finalement qu'un nombre limité de femmes et qu'il s'agissait toujours des mêmes personnes au fil des ans. Il considère alors l'aide du BCI comme un partenariat conditionné par des exigences unilatérales finalement peu attrayantes. Il ajoute à ce constat la difficulté qu'il a eu à réaliser tous les rapports demandés pour le financement, considérant que le travail était « très lourd » pour obtenir « seulement quelques milliers de francs » de subvention. En bref, il considère la coopération comme peu satisfaisante, notamment en raison du caractère fortement conditionnel de l'aide et du manque d'autonomie qui en découle. Un autre exemple de tension donné par un acteur d'une association musulmane mentionne un mandat de suivi informel accordé à une organisation musulmane sur la demande d'un service social dépendant de l'administration cantonale, pour la prise en charge d'un cas concerné par un risque de « radicalisation » en lien avec l'islam. Ce mandat de suivi aurait été annulé par un supérieur hiérarchique, qui se serait opposé à l'initiative de l'employé qui avait préalablement contacté l'acteur musulman dans le but qu'il mette son expertise au profit du service pour traiter le cas efficacement. Cette opposition à une telle collaboration au sein d'institutions en raison de l'identité musulmane du partenaire fait écho à des situations observées dans les deux autres cantons (chapitres 4 et 5).

En somme, le cas de l'UVAM et des associations musulmanes affiliées fait état d'une quête de partenariats principalement orientée vers des institutions publiques. Ces dernières profitent également des compétences et plus-values des acteurs musulmans dans des thématiques précises. Si certains partenariats se heurtent à des limites pour des raisons purement techniques,

liées à des lacunes dans la gestion et au manque de compétences de bénévoles, d'autres organisations semblent encore réticentes à coopérer avec des associations musulmanes en raison de leur identité religieuse. En toile de fond, la quête d'une reconnaissance politique au niveau cantonal accordée à la « communauté musulmane » accroît encore l'importance de ces partenariats. Dans cette optique, l'UVAM et les associations musulmanes affiliées ont cherché à se démarquer en mettant en avant leur vision d'un islam fortement orienté vers la société et la citoyenneté.

### **6.3. Islam et engagement social : discours et visions**

La centralité du CCML par rapport aux associations et projets à vocation sociale favorise la diffusion d'une certaine vision de l'islam, qui passe notamment par les enseignements de son imam. Cette section explore les interactions entre l'engagement dans la société et l'islam en tant que tradition religieuse enseignée et système normatif.

#### **6.3.1. Le message central de l'imam : la foi mène à l'action**

Dans sa réflexion théologique, l'imam du CCML propose une approche centrée sur la spiritualité. Passionné par la pensée islamique classique et par le soufisme, il réactualise de manière autodidacte des avis religieux et positionnements théologiques à la lumière du contexte, qui se démarquent d'approches plus conventionnelles habituellement véhiculées à travers les enseignements d'autres mosquées de la région. Sur une base spirituelle, l'imam a développé une réflexion sur l'engagement du musulman dans la société et sur la bienfaisance, en se référant à des textes religieux classiques relus à l'aune du contexte actuel. Sur une base religieuse, les discours de l'islam incitent le croyant à s'engager au bénéfice de la société et à contribuer au bien-être de tous à différents niveaux, allant de l'écologie à l'action caritative.

#### ***L'enseignement religieux***

Si l'imam ne produit pas d'écrits, il développe ses propres cours au sein de la mosquée dans laquelle il officie. Chaque vendredi, il dispense un prêche en arabe et en français. L'incitation à la bienfaisance, à l'engagement pour un monde meilleur et à l'action sociale au bénéfice de l'entourage se reflète dans un grand nombre de ses discours. Parallèlement, l'imam fait part de ses positions de manière plus improvisée à certains moments de la journée, notamment en marge des cinq prières quotidiennes. Ces dernières sont souvent suivies de la lecture de quelques *ahâdith*, sur lesquels l'imam revient en proposant des applications contextualisées de l'enseignement prophétique. L'auditoire est composé de fidèles venus accomplir la prière à la mosquée, parmi lesquels figurent des responsables et des bénévoles des structures d'action

sociale présentées plus haut. L'imam dispense par ailleurs des cours plusieurs fois par semaine sur des ouvrages traditionnels de l'islam, en se concentrant sur des thématiques liées à la spiritualité et à l'éthique. Dans son approche didactique, il encourage la participation des personnes présentes, en grande majorité des femmes, appelées à développer une réflexion collective. L'approche mêle systématiquement des références religieuses textuelles traditionnelles aux contextes de vie des participants, l'enjeu étant d'utiliser le cours comme guidance pour la vie quotidienne et comme appui au cheminement spirituel. Par ailleurs, l'imam est invité plus sporadiquement à s'exprimer sur différentes thématiques lors de manifestations religieuses et conférences, parfois ouvertes à un large public. Il a notamment participé plusieurs fois à des événements organisés par l'UVAM. Parallèlement, il a été interviewé par des journalistes, notamment à la télévision suisse romande (voir notamment Boschetti & Mach, 2015). Ces différents contextes de prise de parole permettent la diffusion des idées et conceptions religieuses de l'imam à un public large qui dépasse les limites du cercle de ses fidèles. Au sein du CCML, l'imam a également initié des cercles de réflexion avec un groupe de personnes une fois par semaine.

### ***Des cercles de discussion pour faire le lien entre la foi et l'engagement dans la société***

Les dimanches, généralement après la prière du coucher du soleil (*ṣalât al-maghrib*), l'imam et des fidèles se réunissent dans la salle de prière de la mosquée pour discuter de thématiques actuelles, retentissant d'une façon ou d'une autre sur la vie de la « communauté musulmane » et plus globalement de la société. Ces discussions, dont la thématique est généralement déterminée au dernier moment après une concertation entre les intéressés, abordent par exemple le vote de certaines lois en fonction de l'actualité politique, la problématique des migrants et de leurs conditions de vie, le suicide, la délinquance, les relations familiales, ou encore l'éducation des enfants. Le but est selon l'imam de créer un espace de discussion ouvert, dans lequel chacun peut s'exprimer librement pour y aborder des thèmes concrets et actuels. L'imam insiste sur la participation libre de l'audience, en laissant les participants définir eux-mêmes la thématique sur laquelle ils souhaitent débattre. Religieux, le cadre du débat s'ouvre et se clôture par des prières et invocations. Les échanges se font dans une attitude conviviale et respectueuse, chacun laissant l'autre s'exprimer à son aise. L'imam prend le rôle du modérateur et la parole circule avec fluidité entre toutes les personnes qui souhaitent intervenir. Bien que les propos concernent des thématiques diverses, ils s'habillent systématiquement de références religieuses. Plus concrètement, ces cercles de réflexion cherchent à lier les thématiques soulevées à des contributions concrètes qui pourraient être proposées par les fidèles de la mosquée. Parfois, le groupe prend la décision de lancer une action sociale. L'imam insiste en effet sur la nécessité

de matérialiser la discussion en actes, afin que les paroles ne restent pas vaines. Une de ces rencontres a ainsi traité de la thématique du suicide et des personnes à risque à l'approche des fêtes de fin d'année. L'un des participants a mentionné la présence de bénévoles au pont Bessières pour assurer une permanence dans le but de la prévention du suicide. À l'issue de la réunion, l'imam et les participants décident de se joindre au collectif de bénévoles durant la période de Noël et d'y soutenir l'action du collectif. Dans le même esprit, un cercle de réflexion précédant le mois de Ramadan 2018 a donné lieu à une discussion lancée par l'imam sur la nécessité d'aider les pauvres. Il incite la dizaine de musulmans présents à s'organiser pour mettre en pratique les enseignements islamiques en matière de bienfaisance et d'aide aux nécessiteux, en proposant de distribuer des repas aux sans-abris dans les rues lausannoises comme cela avait été fait trois ans plus tôt.

### ***Vers un « islam de l'action sociale » ?***

Au cours de ses discours et appels à l'engagement, l'imam du CCML développe une lecture de l'action sociale et de l'engagement dans la société, qui se veut d'abord ancrée dans une réflexion religieuse et une démarche spirituelle. Sa démarche se distingue à la fois des sentiments altruistes et religieux de nombre de bénévoles, souvent adeptes d'une religiosité personnalisée et indépendante des structures traditionnelles, et des approches pragmatiques de grandes organisations musulmanes qui définissent souvent leurs logiques d'action en portant une attention primordiale à une vision stratégique et à des intérêts particuliers. Pour l'imam, c'est plutôt sa réflexion personnelle qui l'a amené depuis quelques années à s'intéresser au soufisme (*tasawwuf*), la dimension spirituelle et mystique de l'islam. Il ancre dès lors la justification de ses appels à l'action sociale dans une grille de lecture religieuse particulière.

Parfois, les discours de l'imam montent en généralité et critiquent l'état du monde actuel et de la société mondialisée contemporaine. Lors d'un cours dédié à la thématique de la famille, il s'en prend ainsi au capitalisme :

« Le mariage est nécessaire, dans le but de prolonger l'humanité, pour obéir au dessein de Dieu, à ce que Dieu veut. Dieu veut que l'humanité continue, alors il faut des enfants. Pour cela, il faut se marier, faire des enfants. Ne pas avoir peur. Aujourd'hui, les gens sont souvent trop égoïstes pour faire des enfants. C'est à cause de la pensée capitaliste et l'égoïsme, la peur des responsabilités, la peur des problèmes. Mais il faut agir pour Dieu. Le capitalisme est le problème. Le capitalisme n'encourage pas à faire des enfants. Il est même contre l'amour. »

L'imam préconise ici la protection de la famille et encourage au mariage et à la procréation, tout en critiquant le système capitaliste actuel qui constitue selon lui une entrave importante à cet objectif. Il lie alors l'égoïsme au consumérisme qui découlerait du capitalisme, tout en y

opposant les idéaux d'amour et de solidarité familiale. Dans cette optique, la spiritualité et la maîtrise de l'égo (*nafs*), la bienfaisance et l'amour du prochain, la critique du système capitaliste ou néolibéral, sont des thématiques abordées conjointement dans un discours cohérent et constant, qui se résume à l'adoration de Dieu et son corollaire, défini comme la bienfaisance envers la création divine, incluant les êtres humains, les animaux et la nature. Au cours d'entretiens individuels, l'imam approfondit volontiers sa vision du rapport entre l'islam et l'action sociale. Il développe trois grands points. L'imam relève d'abord une grande souffrance dans la société qui concerne tout le monde à plus ou moins grande échelle. Il constate que les musulmans n'en sont pas épargnés et qu'ils sont même parfois particulièrement concernés par la « détresse sociale ». Il souligne qu'un pourcentage important de patients en hôpital psychiatrique et de détenus en prison sont de confession musulmane. Il avance que la foi donne la patience pour supporter la détresse sociale et garder un esprit positif malgré la difficulté, car la foi donne un rapport à la transcendance qui permet de relativiser les difficultés du moment. Dans cette première perspective, la spiritualité et la foi sont des réponses à la souffrance et au mal-être des personnes concernées. Deuxièmement, l'imam soutient qu'il est du devoir du croyant de s'engager pour le bien-être des êtres humains et de la société en général. Il soutient que la mosquée doit rayonner positivement dans le quartier et dans la ville. Le groupe de croyants doit avoir une influence positive sur l'entourage et l'environnement. L'imam ajoute que le croyant doit agir à l'image de Dieu, qui dispense ses faveurs (*rizq*) à toutes ses créatures sans distinction. S'appuyant sur le fait que l'air et la nourriture sont disponibles pour tous, l'imam recommande au croyant d'aider toute personne et de « faire du bien » à la société dans son ensemble. Troisièmement, il soutient que l'approche idéale consiste en « un passage du spirituel à l'action sociale ». En d'autres termes, la spiritualité doit se refléter concrètement dans l'action. Ainsi, on doit selon lui se cultiver spirituellement, par diverses pratiques rituelles et méditatives islamiques, pour ensuite agir positivement dans la société. Les deux dimensions sont ici intimement liées. D'abord, le travail spirituel « charge le croyant de lumière », en le dotant de qualités et de maîtrise de soi. L'acquisition de la patience et d'un bon comportement permet ensuite l'altruisme et le don de soi, qui passe par l'affaiblissement de l'égo (*nafs*). L'éducation spirituelle (*tarbiyya*) permet alors un engagement social de qualité, au service d'autrui (*khidma*). Finalement, l'imam aborde les effets de la bienfaisance et de l'action sociale sur l'acteur. S'il s'engage avec la « bonne intention » (*niyya*), combinant à la fois la dimension altruiste ou compassionnelle et la quête de l'agrément divin, l'acteur récolte déjà dans cette vie une certaine bénédiction. L'imam estime en effet que l'action sociale altruiste et le don de soi pour autrui produisent « un effet spirituel très puissant » et qu'ils « donnent une lumière forte,

une chaleur physiquement ressentie, un apport spirituel tel qu'on peut le sentir quand on pratique le *dhikr* ». Selon sa vision, la conséquence de la bonne action pour le croyant ne concerne donc pas seulement l'au-delà ou la vie après la mort, mais se concrétise déjà dans le présent par des effets spirituels et émotionnels relatifs à une bénédiction (*baraka*). Lors de l'une de ses interventions à la mosquée, l'imam transmet cette approche combinant l'acte caritatif ou social à l'adoration religieuse de la manière suivante :

« Les musulmans doivent comprendre que faire la prière, donner un billet de vingt francs à quelqu'un dans le besoin ou voter, c'est pareil. C'est une *'ibâda* [adoration], sous différentes formes. Mais les mentalités doivent évoluer pour comprendre cela. Car pour l'instant, les musulmans sont bloqués dans le cultuel. »

Dans cette vision, tout acte accompli avec une conscience spirituelle et orienté vers la satisfaction de Dieu s'inscrit dans une adoration, à l'instar de l'action sociale.

### **6.3.2. Pour les associations, « un bon musulman est un bon citoyen »**

Si les interventions de l'imam sont généralement suivies par quelques dizaines de fidèles, ses prêches du vendredi touchent un public bien plus large. Son discours est susceptible d'influencer un nombre conséquent de musulmans, incluant les personnes responsables et actrices des projets sociaux et des associations à vocation caritative. Cependant, son influence ne saurait toucher ceux qui ne sont guère sensibles à ses idées. Les communautés musulmanes locales, y compris celles qui fréquentent le CCML et les réseaux de l'UVAM, disposent d'autres « autorités » religieuses qui émettent des positions très différentes sur certains points. La légitimité de l'imam est ainsi contestée par nombre d'acteurs qui penchent vers d'autres interprétations. Malgré cette hétérogénéité des tendances, il existe toutefois une certaine convergence des avis religieux des personnes fréquentant tant l'UVAM que le CCML. Tous conçoivent en effet un islam actif dans la société et contextualisé en fonction des particularités politiques, sociales et culturelles locales. Un homme musulman engagé dans l'aumônerie, fidèle régulier de certaines mosquées du réseau de l'UVAM, insiste par exemple sur le fait qu'il est temps de développer une lecture contextualisée de l'islam et adaptée au contexte suisse tout en s'émancipant des influences étrangères. Il estime que l'UVAM développe un engagement dans ce sens en contribuant à l'établissement d'un « islam suisse », à la fois en accord avec les textes religieux et le cadre socioculturel local.

Dans les associations et pour leurs acteurs, l'islam cumule des fonctions de système normatif, de légitimation des engagements et de cadre de référence. Tous les entretiens avec les initiateurs, responsables et bénévoles des projets caritatifs permettent d'abord d'identifier un

rôle central de l'islam dans la motivation à l'engagement social, généralement considéré comme un axe de la pratique religieuse. Les responsables et bénévoles affirment en effet agir au nom de l'islam, en expliquant que leurs convictions religieuses les poussent à aider les personnes dans le besoin et à s'engager dans l'action sociale. Ces justifications à l'engagement bâties sur un référentiel religieux se cumulent à des discours qui mettent en évidence le caractère altruiste des motivations à l'engagement. Ainsi, nombre d'acteurs expliquent ressentir de la compassion pour les personnes « qui souffrent », ce qui les pousse à agir. Parallèlement, les responsables des projets d'action sociale témoignent tous d'un engagement associatif préalable dans les milieux communautaires musulmans locaux, notamment au niveau de l'éducation religieuse, du culte, de la gestion ou de l'animation. Pour tous, l'engagement social suit un engagement communautaire initial dans des centres islamiques à différents niveaux. Pour autant, dans la majorité des cas étudiés, l'approche de l'action sociale sur le terrain ne comporte généralement pas d'éléments prosélytes ou religieux. Les acteurs de l'association VHS se contentent ainsi de distribuer des repas aux personnes précaires sans aborder la question religieuse dans leurs échanges. Au cours des diverses observations, aucun comportement prosélyte n'a été remarqué. Cependant, il est arrivé une fois qu'un bénéficiaire de ces maraudes, un jeune homme d'origine suisse souffrant de toxicomanie, a demandé spontanément aux bénévoles si quelqu'un pouvait l'accompagner à la mosquée un jour car, intéressé à l'islam, il se sentait incapable de faire le premier pas vers la mosquée. Cependant, la tendance générale reste à une différenciation des sphères d'investissement observée dans la majorité des manifestations de l'action sociale mise en œuvre par les centres islamiques et associations musulmanes du réseau, qui distinguent leurs prestations sociales de toute logique prosélyte.

Si les bénévoles et responsables des différents projets et structures d'action sociale manifestent communément un lien explicite entre leur engagement social et leur religiosité, les responsables de l'organisation faîtière tiennent des propos plus nuancés. Ils insistent sur le caractère citoyen de l'engagement qui vise une contribution positive à la société locale. Dans les entretiens formels et enregistrés, quand la question de la motivation à l'engagement leur est adressée, ils répondent qu'il s'agit avant tout d'une démarche citoyenne pour l'intérêt général. En général, ces discours éludent la question religieuse pour mettre en évidence la motivation citoyenne. Ainsi, l'engagement dans l'action sociale n'est plus présenté comme une mise en pratique de normes religieuses, mais plutôt comme une responsabilité vis-à-vis de la société. Cependant, en creusant un peu, d'autres interlocuteurs de la faîtière reconnaissent un lien étroit entre leur foi et leur engagement dans la société. Pour l'un d'entre eux, la foi tend à orienter inconsciemment toutes les dimensions de la vie du croyant, notamment son investissement dans



la société. Dans sa vision, l'engagement social peut prendre diverses formes, individuelles ou collectives, et s'inscrire éventuellement dans une structure chrétienne ou laïque. Le terme d'action sociale musulmane est ici interrogé avec scepticisme. Est-ce qu'on parle d'action sociale musulmane juste parce que c'est un musulman qui est à l'œuvre ? Ou est-elle calquée dans ses méthodes sur une réflexion théologique musulmane ? À ses propres questions, il répond que le terme d'action sociale musulmane n'aurait vraiment de sens que si c'est une organisation représentative des communautés musulmanes et reconnue comme telle qui la définit et la met en œuvre. Il rappelle alors que l'UVAM a pour ambition de développer l'action sociale comme un axe d'engagement particulièrement important. Ainsi, dans la perspective de certains membres de l'organisation faîtière, le concept d'action sociale musulmane ne fait sens que si cette dernière est gérée par une organisation musulmane dotée d'une reconnaissance institutionnelle.

Dans cette vision, l'organisation de l'« islam » dans la société passe donc d'abord par la reconnaissance des communautés musulmanes par l'Etat et, simultanément, par une gestion centralisée des affaires musulmanes de la part d'une organisation reconnue à la fois par la « communauté musulmane », l'Etat et la société. C'est la mission que veut se donner l'UVAM, en considérant dès lors l'action sociale comme un investissement stratégique qui doit contribuer à l'objectif central et prioritaire de la reconnaissance de la « communauté musulmane » au niveau cantonal. Ici, c'est seulement dans le cas d'une reconnaissance étatique de la représentation de l'UVAM que le concept d'action sociale musulmane ferait vraiment sens. Dans cette vision, c'est donc la reconnaissance politique et l'institutionnalisation de l'islam qui représentent la priorité et la base sur laquelle d'autres engagements pourraient se développer, à l'instar de l'action sociale. Questionnée sur la gestion de la *zakât*, la même personne ajoute qu'il n'existe actuellement dans la région aucune gestion organisée de cette aumône. Des centres islamiques la collectent et la redistribuent sans qu'il n'y ait de politique commune en la matière. De plus, nombre de croyants s'acquittent de la *zakât* personnellement en l'envoyant directement à des connaissances à l'étranger. Ce responsable de l'UVAM soutient que la gestion centralisée de la *zakât* pourrait devenir l'une des prérogatives de l'organisation faîtière, et qu'il aimerait lancer un groupe de réflexion à ce sujet.

#### **6.4. Limites et enjeux dans l'organisation de l'action sociale**

Les sections précédentes ont illustré l'orientation à la fois religieuse et sociale de l'UVAM, du CCML et des autres associations qui gravitent autour de ces organisations. Elles se distinguent par une religiosité qui se veut ancrée dans les réalités locales et contextualisée, et par un

engagement social non seulement soucieux des intérêts communautaires musulmans mais aussi du bien commun dans une perspective citoyenne. Au-delà des divergences entre acteurs et structures, leurs positionnements sur les scènes sociale, politique et religieuse traduisent une cohérence qui permet d'aborder ensemble ces différents engagements.

Promouvant un discours fort sur l'engagement citoyen et l'importance de l'action sociale depuis plusieurs années, l'UVAM a organisé divers événements publics qui ont donné une visibilité à ces thématiques. Parallèlement, le CCML, par la voix de son imam, a promu ce même engagement citoyen et a abordé régulièrement la thématique de l'action sociale. De plus, des ateliers sur des thématiques variées, souvent supervisés par la faïtière, ont réuni divers acteurs musulmans pour discuter de l'engagement dans la société. En toile de fond, une communication importante a permis de diffuser les positions de l'UVAM sur les affaires de la société. Toutefois, cette communication peut à première vue sembler disproportionnée face à l'ampleur plus modeste des actions sociales entreprises sur le terrain, qui restent encore sporadiques et irrégulières. Outre les cadres relatifs à l'UVAM et au CCML, dans lesquels une approche *top-down* s'impose malgré les efforts de l'imam pour un échange plus participatif et inclusif, les différents acteurs et bénévoles disposent d'occasions diverses pour discuter et réfléchir collectivement sur l'action sociale.<sup>147</sup> Ceci donne l'opportunité à de nombreux échanges entre acteurs, et finalement à une réflexion collective sur des thématiques croisant la foi musulmane à l'engagement dans la société. À ce niveau, une constance dans la vision sociale contraste avec des parcours associatifs souvent irréguliers, qui induisent une certaine fragilité dans les structures. Pour pallier à ce risque de dispersion, l'organisation faïtière tente de coordonner les différents investissements dans la quête d'une cohérence communautaire globale, dont la stratégie vise la contribution à l'intérêt commun et la reconnaissance qui est censée en découler.

#### **6.4.1. Une communication conséquente face à un travail de terrain limité**

À première vue, l'organisation faïtière de l'UVAM, le CCML et les associations et projets affiliés semblent témoigner d'un engagement important dans l'action sociale. En effet, six différentes structures ont développé des projets caritatifs dans une même agglomération au cours des cinq dernières années. Les prises de parole publiques des responsables de ces projets ont mis en évidence cet engagement social de collectifs musulmans, ce qui a pu donner l'impression que la « communauté musulmane » est particulièrement active dans le domaine de

---

<sup>147</sup> Ces occasions comprennent des ateliers de travail (*workshops*), parfois organisés par le CSIS, mais aussi des discussions informelles entre les acteurs et les responsables des diverses associations engagées dans l'action sociale, ce qui donne lieu à nombre d'échanges d'expériences.

l'action sociale. Divers événements publics, conférences et communications officielles ont en effet cherché à rendre visible cet investissement. Par exemple, les présentations effectuées lors des Assises annuelles de l'UVAM ont pu donner l'impression d'une action sociale considérable, influente et régulière mise en œuvre par les communautés musulmanes dans la région. Si l'investissement social des acteurs musulmans de la région paraît important à travers ces discours, les observations ont relevé que les actions sociales concrètes des diverses associations sont souvent restées limitées et modestes, régulièrement interrompues et instables dans la durée. En bref, les discours prometteurs et optimistes de certaines présentations ont pu véhiculer l'image d'une action sociale musulmane organisée et performante, quelque peu en décalage avec un constat empirique plus mitigé. Alors, la communication sur l'action sociale a-t-elle ici excédé le travail réellement effectué sur le terrain ? Pour ouvrir cette question et apprécier l'écart entre ce qui ressort de la communication et de la planification d'un côté, et de l'action concrète sur le terrain de l'autre, il convient de revenir brièvement sur les différentes structures et leurs prestations.

Active depuis le mois de mai 2018 en période de Ramadan, l'association VHS assure des maraudes quotidiennes en distribuant des repas aux personnes précaires à l'extérieur. À la fin du Ramadan, les responsables de l'association ont décidé que les maraudes allaient continuer tout au long de l'année, une à deux fois par semaine. L'été, un événement festif a été organisé pour célébrer les débuts officiels de l'association. Pourtant, aucune suite n'a été donnée aux maraudes, l'action ne s'étant pas prolongée après le Ramadan. L'association a alors lancé ponctuellement quelques appels aux dons pour des opérations d'enfants malades ou de l'aide au désendettement, mais aucune action sociale régulière ou continue n'a été mise en œuvre. Le Ring, centre d'accueil pour les jeunes, a été en activité durant les soirées de fin de semaine durant plusieurs mois d'affilée entre 2017 et 2018, en comptant cependant des périodes de fermeture allant de quelques semaines à quelques mois. De plus, la fréquentation du centre est restée souvent faible, en deçà des espérances des responsables. Cet écart entre la conception du projet et sa mise en œuvre, fragilisée par des interruptions longues et répétées et par une fréquentation restreinte, découle selon les responsables de la difficulté à recruter un animateur social qualifié et à motiver les jeunes. Les limites en termes de ressources et de bénévoles constituent selon eux la raison principale des interruptions de l'activité et de la fragilité de la pérennité du projet. De son côté, le Bureau social hébergé par le CCML a été lancé suite à près de deux ans de réunions. Si le projet était à ses débuts particulièrement ambitieux, il a finalement été grandement modifié et ses activités revues à la baisse. Finalement, le projet est passé d'un effectif de six personnes lors de sa conceptualisation à un groupe de trois personnes

à son lancement, en assurant plus modestement une simple permanence d'accueil et d'orientation durant quelques heures par semaine. De sa conception à sa mise en œuvre, ce qui devait être un « service social islamique » a donc perdu une grande partie de ses membres et partenaires et a réduit drastiquement ses activités et ses prérogatives. Pour ses responsables, les écarts entre les projections de départ et la mise en œuvre concrète proviennent également d'un manque de financement et de personnel disponible. Au CCML, l'activité continue de l'imam et ses discours récurrents sur l'action sociale contrastent avec un investissement concret relativement modeste dans ce champ, puisque les actions restent temporaires, sporadiques et irrégulières. Par exemple, l'activité de prévention du suicide a consisté en des permanences en soutien à une association durant quelques heures réparties sur plusieurs journées, mais n'a pas été reconduite malgré les échos positifs des participants et de l'imam. Les maraudes et l'aide aux personnes précaires se sont déroulées quant à elles plusieurs journées durant les mois de Ramadan de manière aléatoire et irrégulière. Quant aux actions sociales organisées par le CCMM dès sa création au bénéfice des migrants hébergés dans le centre voisin, elles ont cessé à la fermeture de ce dernier. Cependant, ces actions restent citées des années plus tard comme des exemples témoignant de l'engagement social des structures musulmanes, notamment lors de certaines manifestations organisées par l'organisation faîtière. Finalement, cette dernière communique amplement sur ses propres projets en omettant généralement de préciser les dates des actions, ce qui tend à donner l'impression que les actions sociales sont pérennes. Le projet du Jobcoaching n'a pourtant été subventionné que durant deux ans par le BCI, même s'il a été ultérieurement reconduit sous d'autres formes. Parallèlement, d'autres activités restent instables dans la durée en raison de subventionnements irréguliers et de la fluctuation des personnes disposées à s'investir dans leur organisation et gestion.

En bref, les projets de ces six structures révèlent une certaine fragilité dans la durée et soulèvent l'incertitude de la poursuite de leurs activités. Dans les faits, les différentes actions sociales observées restent toutes temporaires, s'étendant de quelques jours à quelques mois. Pourtant, la réflexion et la considération pour l'action sociale sont constantes et s'étendent sur une durée de plusieurs années. En résumé, l'action sociale se présente ici comme un engagement certes pensé et conceptualisé au sein de ces diverses structures, mais qui peine encore à se matérialiser concrètement et à se pérenniser.

#### **6.4.2. Fragilité des projets et volatilité des engagements**

La multiplicité des investissements musulmans dans l'action sociale, illustrée par la création de divers projets et associations, traduit un certain échec dans l'organisation consensuelle d'un

engagement social qui aurait pu transcender les frontières associatives et les rivalités personnelles pour représenter une action collective émanant de ladite « communauté musulmane ». La relative fragilité des projets, souvent instables dans la durée et peu développés, découle à la fois d'un éclatement des initiatives sociales entre un nombre trop important d'acteurs et de structures, des difficultés d'une concertation autour de projets communs et d'une organisation insuffisante. À cela s'ajoutent des tensions récurrentes entre les aspirations fédératrices de l'organisation faîtière et les logiques d'indépendance des associations.

### ***Un engagement solide dans la « communauté » mais aléatoire dans les associations***

Parmi les différents acteurs musulmans, l'engagement dans l'action sociale s'inscrit très souvent dans deux logiques parallèles. Premièrement, l'action sociale, que certains acteurs locaux nomment « action humanitaire » ou « action caritative », n'est qu'une facette parmi d'autres d'un engagement associatif dans la communauté musulmane, souvent appréhendé comme un militantisme au nom de la foi ou de l'identité (2.1). Dans la perception de nombre d'acteurs musulmans rencontrés, l'action sociale est perçue comme l'un des nombreux axes d'investissement associatif au nom de l'islam, incluant le culte, l'éducation religieuse, la gestion des organisations, la participation à la vie politique ou encore l'écologie.

En parallèle, l'engagement des acteurs musulmans dans les associations s'inscrit beaucoup plus dans une logique communautaire fondée sur l'appartenance religieuse que dans l'affiliation à des structures particulières. Si ces dernières restent effectivement des espaces concrets dans lesquels prennent forme les projets des acteurs, l'engagement reste beaucoup plus ancré sur un espace communautaire élargi construit sur une vision plus ou moins consensuelle<sup>148</sup> de l'islam, et par extension dans un réseau informel réunissant les « musulmans ». Cela explique que les rôles et les passages des acteurs dans les associations se chevauchent et se cumulent, et qu'ils sont donc particulièrement instables. Inversement, l'engagement à l'intérieur de la communauté et du réseau large d'acteurs est généralement constant et régulier. Ainsi, on retrouve Souheila\* en 2019 à l'UVAM, alors qu'elle était en 2018 active au CCML et engagée dans un projet caritatif dépendant de la mosquée. En même temps, elle s'intéresse au Young Swiss Muslim Network<sup>149</sup> au niveau national, son engagement dépassant ici les limites

---

<sup>148</sup> Malgré les divergences d'opinions et d'affinités idéologiques et théologiques, l'ensemble des acteurs rencontrés dans cette étude de cas partage une religiosité qui leur permet de se côtoyer dans une certaine harmonie. Cela n'est pas toujours le cas vis-à-vis d'autres milieux musulmans du canton, à l'instar des Ahabach souvent critiqués par certains acteurs du réseau pour leurs positions jugées sectaires ou hétérodoxes.

<sup>149</sup> Le Young Swiss Muslim Network se décrit ainsi : « *an open platform dedicated to connect young Muslim associations in Switzerland and their ambitious young leaders (students, academics & young adults)* ». Le réseau

cantionales. Un autre exemple est Jawad\*, un animateur du Ring qui est aussi très engagé au CCML, notamment au niveau du culte. Si les acteurs cumulent des engagements et changent facilement de structure, leur parcours reste toutefois circonscrit dans un réseau communautaire délimité.

### ***Organisation et professionnalisation : le financement et les compétences comme limites***

En raison de difficultés à fidéliser leurs acteurs sur la durée, l'UVAM, le Ring et le Bureau social hébergé par le CCML considèrent sérieusement l'option d'une professionnalisation des postes de leurs « travailleurs sociaux ». D'abord, l'association du Ring, dont la gestion et l'animation des activités reposent entièrement sur l'engagement bénévole de ses fondateurs, doit faire face à la fatigue et à l'indisponibilité de ces derniers. Leur présence au centre durant les soirées de fin de semaine est pensée comme une solution d'urgence, le temps qu'un animateur qualifié soit engagé. Leur vie professionnelle et familiale est contraignante, et le temps manque de plus en plus pour se consacrer à l'association, comme le relève Ikram\* :

« L'engagement social, c'est un sacrifice. Mais je le fais pour l'intérêt de la communauté (musulmane<sup>150</sup>). Il faut se sacrifier pour un projet qui est plus grand que nous ! Même si ça va contre nos intérêts directs, pour moi et ma famille. La plupart des musulmans veulent juste s'occuper de leur famille et se reposer, c'est tout. Mais on a besoin de gens qui se sacrifient pour faire avancer la communauté, pour un projet plus grand que nos petits intérêts à nous ! »

Dans ce discours, l'engagement renvoie à l'idée de responsabilité et d'abnégation en opposition à l'individualisme. Cependant, cette abnégation n'est souvent pas supportable sur le long terme pour les acteurs impliqués, ce qui les pousse rapidement à publier une offre d'emploi sur le site internet du CCML <sup>151</sup>. Le critère de recrutement ne se base pas sur l'appartenance communautaire, mais avant tout sur la compétence professionnelle. Cet aspect contraste avec la volonté affichée par certains responsables du Ring de vouloir aborder des aspects religieux et identitaires avec les jeunes, voire de transmettre un certain enseignement moral sur une base référentielle islamique. De son côté, Chaouki, l'initiateur du Bureau social, met sans cesse l'accent sur l'importance des compétences professionnelles des acteurs. Il soutient que les projets d'action sociale mis en œuvre par les associations musulmanes doivent impérativement employer des personnes compétentes et professionnelles dans le domaine du travail social. Educateur social dans un foyer, il valorise souvent son expérience et ses compétences concrètes

---

a pour vision de relever les défis de la société et de contribuer à la prospérité des musulmans suisses en particulier et à la société suisse en général (consulté le 03.12.2019 sur <http://ysmn.ch/index.html>).

<sup>150</sup> Je souligne.

<sup>151</sup> L'annonce est publiée sur le site du CCML consulté le 06.01.2020 sur <https://ccmgl.ch/fr/content/offre-d%E2%80%99emploi-animateur-animatrice-daccueil-de-loisirs-mars-2018>

liées à sa profession. Dans sa perspective, la légitimité par la pratique sur le terrain s'oppose aux profils plus managériaux de l'organisation faîtière et remet en question la capacité des responsables de cette dernière à prendre des décisions sur les stratégies d'action sociale. Par sa posture et ses discours, il réclame une certaine reconnaissance de sa capacité à diriger des projets sociaux et revendique par là une autonomie dans ses projets, ce qui ne lui est selon lui pas toujours accordé. Exigent sur le plan professionnel et les compétences nécessaires à la pratique du travail social, Chaouki réunit pour ses projets une équipe dotée d'expériences et de connaissances qui peuvent être valorisées, bien qu'il reste l'un des seuls collaborateurs à avoir une légitimité reconnue à ce niveau. À l'inverse, aucune logique de professionnalisation n'a été observée dans les projets sociaux liés à l'association VHS, au CCML et au CCMM. Dans ces deux derniers cas, l'action sociale reste un axe secondaire d'un engagement d'abord centré sur la dimension culturelle et éducative. Dans ces contextes de lieux de culte, les appels de l'imam du CCML à l'action sociale se rattachent à une préoccupation beaucoup plus idéale et spirituelle que stratégique ou professionnelle, en soutenant un altruisme désintéressé qui se concrétise avant tout par le bénévolat.

### ***Des ambitions fédératrices face à des logiques d'autonomie et d'indépendance***

Si l'UVAM entretient de bonnes relations avec le CCML et le CCMM, les trois structures à vocation sociale (le Ring, VHS et le Bureau social) se sont constituées suite aux initiatives personnelles de leurs fondateurs sans rapport direct avec l'organisation faîtière. Le cas du projet du Service Social Islamique illustre une tension entre les logiques fédératrices de l'UVAM et les aspirations à l'indépendance des acteurs à l'origine de nouveaux projets.

À l'initiative du Service Social Islamique, Chaouki a insisté dès le début sur l'autonomie de l'équipe et son indépendance face aux influences extérieures. Le projet a alors été conceptualisé dans le cadre d'une dizaine de séances de travail rassemblant uniquement l'équipe constituée par Chaouki. Cependant, au fil du temps, les questions du financement et de l'ancrage de l'association naissante dans un réseau ont été discutées. Trois propositions ont alors été émises : soit l'association est strictement indépendante, soit elle se rattache au CCML en constituant un de ses services, soit elle se rattache à l'UVAM en tant que membre. Malgré les réticences de Chaouki, une majorité du groupe penche pour la troisième option, ce qui va impliquer l'organisation de séances de travail avec des représentants de l'organisation faîtière. Une partie du groupe insiste sur le besoin d'autonomie et d'indépendance de l'équipe, tandis qu'une autre soutient que l'appartenance à l'UVAM conférerait à l'association la reconnaissance et la légitimité, ce qui permettrait des financements publics éventuels. Au fil du temps, la position de Chaouki et de la première partie du groupe se renforce et soutient une autonomie plus

revendiquée vis-à-vis de l'UVAM. Estimant cette position peu favorable, une voix de l'UVAM soutient la nécessité d'organiser l'investissement social de manière consensuelle en cherchant la « cohérence » des engagements au sein de la communauté musulmane. Elle s'oppose à la multiplication des structures indépendantes et pense que cela nuit aux intérêts communautaires des musulmans, qui gagneraient à organiser leur engagement de manière plus efficace et rationnelle. Un autre responsable explique que l'idée directrice est de créer des investissements « au nom de l'UVAM », en soulignant que le projet ou l'association doit s'inscrire dans la structure de l'organisation faîtière. Il s'oppose ainsi à l'indépendance de l'association, soutenant qu'un « service d'action sociale islamique » doit s'inscrire dans l'UVAM, et que le cadre du projet doit être défini par l'UVAM. Cependant, il concède à ce que les modalités pratiques soient discutées ensemble, avançant même que l'UVAM préfère que ses structures gardent une autonomie car les responsables de la faîtière n'ont ni le temps, ni les moyens de superviser chaque projet. En bref, la position de l'UVAM prône la coordination des activités des différentes structures de la communauté musulmane en vue d'une harmonisation, d'une cohérence et d'une efficacité de l'investissement global. Elle déplore la multiplication de projets « éparpillés » qui ne coordonnent pas leurs actions, en promouvant au contraire une approche stratégique commune sous sa supervision. De leur côté, Chaouki et d'autres demandent de l'autonomie et de la liberté d'action en argumentant qu'ils « connaissent le terrain » et sont des « professionnels ». Ils s'estiment compétents pour définir eux-mêmes les stratégies d'action et les modalités de l'action sociale, en percevant dans une certaine mesure la position de l'UVAM comme une tentative d'ingérence dans leurs propres initiatives.

Au sein des communautés musulmanes vaudoises, certaines voix remettent en question le rôle de l'organisation faîtière en interrogeant son utilité et en relevant leur autonomie. Un représentant d'un centre islamique membre insinue par exemple que l'UVAM ne représente pas sa communauté, en s'interrogeant finalement sur le rôle de la faîtière (Monnot, 2015). Par ailleurs, l'organisation faîtière doit faire face à l'essor d'autres associations de jeunes musulmans qui revendiquent leur indépendance et qui refusent de plus en plus de se plier aux injonctions des organisations musulmanes plus anciennes (Banfi, E. & Sanchez-Mazas, 2020). En avril 2019, l'UVAM consacre la table-ronde de ses Assises à la problématique de l'engagement associatif et sa présidente soulève la question du manque d'engagement des jeunes dans les organisations musulmanes, et notamment à l'UVAM, qu'elle explique entre autres par le « besoin des jeunes de créer leurs propres associations » plutôt que de s'engager dans les structures musulmanes déjà existantes. Elisa Banfi et Victor Sanchez-Mazas (2020) relèvent pourtant que les acteurs engagés dans ces nouvelles associations de jeunes musulmans



participent conjointement à des activités de l'UVAM, en tant qu'acteurs et bénévoles. Ainsi, malgré un certain clivage apparent entre les nouvelles associations de jeunes musulmans et les organisations musulmanes plus anciennes, des partenariats et coopérations lient les différentes structures et leurs membres partagent souvent, comme illustré plus haut, des engagements combinés à des niveaux distincts. Au sein de l'UVAM, on déplore toutefois ce qui est considéré comme un éclatement des engagements associatifs, en prônant à l'inverse une coordination qui rassemblerait les divers investissements sous l'égide unifiée de la faîtière. À ce jour, ce projet se heurte encore à l'autonomie de certains acteurs de terrain qui préfèrent des formes associatives plus souples et indépendantes.

#### **6.4.3. L'action sociale au service d'intérêts stratégiques : miser sur l'utilité publique**

Les positionnements de l'UVAM sur les scènes sociale et politique procèdent grandement de la priorité donnée à sa quête de reconnaissance dans le canton de Vaud. Même quand elles disposent de leurs logiques d'action propres et autonomes, les structures directement ou indirectement rattachées à l'UVAM adhèrent toutes à ce projet de reconnaissance.

Comme on l'a vu, un aperçu sur les expressions concrètes de l'action sociale puis sur les prises de position relatives à ce champ permet de constater dans bien des cas une prévalence des discours sur les pratiques. En d'autres termes, on parle davantage d'action sociale qu'on agit concrètement sur le terrain. Le rapport instable entre ce qui se présente comme un fort investissement de l'action sociale dans les préoccupations stratégiques des structures d'un côté et la fragilité des prestations effectivement mises en œuvre de l'autre soulève la question suivante : pourquoi la communication autour de l'action sociale semble excéder son application concrète ? Les précédentes sections présentent déjà quelques éléments de réponse. Des limites en termes d'engagement des acteurs, de financements et de capacités managériales peuvent expliquer les difficultés à assurer des projets durables et solides. Mais ceci ne suffit pas à expliquer le surinvestissement de la communication constaté autour de ces projets. À ce niveau, une autre explication se profile : outre ses missions affichées, l'action sociale musulmane relève également de considérations stratégiques, visant une visibilité positive des musulmans et édifiant une preuve de leur contribution positive à la société, témoin de leur intégration réussie. Un axe de la stratégie de l'UVAM soutient en effet cette visibilité des musulmans dans la société, dans le but que la population les connaisse mieux. Parallèlement, l'image de l'islam et des musulmans doit être améliorée (UVAM, 2014). Mais plus encore, l'UVAM insiste sur la participation citoyenne des musulmans dans leur entourage géographique et la valorisation de cette participation. Dans cette perspective, l'action sociale n'apparaît plus uniquement comme

un aspect de la pratique religieuse, mais devient également un outil stratégique censé favoriser l'acceptation de la présence musulmane dans la société, puis la reconnaissance de la communauté musulmane au niveau public et politique.

Pour l'UVAM, la thématique de l'action sociale a pris une place croissante durant ces dernières années. Chaque événement public récent comporte des références à ce champ d'action, abordé sous l'angle du discours religieux et illustré par les engagements concrets des associations musulmanes dans ce domaine. L'action sociale est devenue en quelque sorte un aspect central de l'identité de l'UVAM, qui encourage ses membres et ses partenaires à investir ce champ en développant des activités d'intérêt général à l'échelle locale. L'importance accordée au critère de la proximité dans les discours et les pratiques des acteurs est un autre indicateur de la portée en partie stratégique de cet investissement, relative à la reconnaissance publique et politique. Pour cette raison, les projets locaux et régionaux sont particulièrement valorisés. L'UVAM n'aborde en effet pas spécifiquement l'engagement humanitaire déployé à l'extérieur de la Suisse, voire même dans d'autres parties du pays, mais se concentre sur ce qui se fait au niveau régional. L'organisation faîtière se veut avant tout circonscrite aux limites cantonales, sans prétention d'agir au-delà de celles-ci. Cette approche contraste avec les discours argumentés sur un fond religieux, qui font généralement abstraction des limites géographiques ou culturelles. L'imam du CCML insiste quant à lui sur la bienfaisance dans une optique universaliste, sans s'intéresser au critère cantonal ou régional. Dans cette optique, un écart se profile entre les discours religieux à dimension globale, dans lesquels la bienfaisance est un principe dénué de considérations stratégiques, et ceux d'organisations musulmanes qui associent cet engagement à des préoccupations pragmatiques. Parallèlement, l'engagement de certains collectifs musulmans dans l'action sociale tend à inciter d'autres à investir ce champ. L'émergence de projets associatifs, mêlée à des facteurs incitatifs de nature plus discursive, contribue à appuyer une dynamique de développement de l'action sociale musulmane dans cette région dans un effet « boule de neige ». Ce point contribue à expliquer l'effervescence observée autour de cette thématique durant ces dernières années, caractérisée par une hausse des projets et des initiatives d'action sociale de la part de musulmans qui fréquentent le CCML.

## **7. Synthèse transversale des études de cas suisses**

Au-delà de leurs singularités, les trois études de cas font ressortir certains éléments transversaux qui indiquent des tendances communes dans l'action sociale musulmane dans le contexte suisse. Cette dernière renvoie avant tout à un engagement communautaire émergent et fragile, dépendant fortement de financements externes. Ce chapitre vise à produire une synthèse des études de cas développées plus haut en faisant ressortir leurs points communs et en explorant des aspects problématiques transversaux au-delà des cas particuliers. Il vise ainsi à identifier des enjeux majeurs liés à l'action sociale musulmane dans le contexte suisse, qui seront abordés dans trois sous-chapitres.

### **7.1. Genèse et développement de l'action sociale musulmane en Suisse**

Les données empiriques issues des études de cas abordées conjointement permettent de dresser une genèse globale du développement du phénomène de l'action sociale musulmane en Suisse. Ce regard sur la naissance, la construction et le développement d'un tel investissement dans le contexte suisse vise à répondre aux questions de recherche sur les causes et raisons d'être de l'action sociale musulmane. Chacune des sections suivantes aborde un aspect clé et essentiel à prendre en compte dans la compréhension du développement de l'action sociale musulmane en Suisse.

#### **7.1.1. Des initiatives individuelles locales à l'origine des projets**

Dans tous les cas étudiés, les initiatives de services sociaux développés au nom de l'islam ou de structures musulmanes dédiées à l'action sociale découlent de l'engagement de personnalités fortes dans une certaine autonomie vis-à-vis de l'entourage communautaire et organisationnel. Ces acteurs se sont en effet lancés d'eux-mêmes dans leurs projets, sans avoir reçu de consignes ou d'ordres préalables de la part d'organisations musulmanes, de mosquées ou d'autres institutions. Même si ces dernières ont une certaine influence dans le développement de l'action sociale musulmane (2.1), leur rôle s'est généralement manifesté après l'engagement spontané des personnalités influentes à l'origine des projets caritatifs et des associations.

Naïma, Saïd\*, Chaouki et d'autres se rejoignent en effet non seulement par leur centralité dans l'émergence des projets d'action sociale, mais aussi par leur omniprésence tant dans la gestion des structures que dans la mise en œuvre des activités concrètes, si bien que leur présence est généralement indispensable au fonctionnement des structures. Ensuite, ces acteurs parviennent à influencer et rassembler, malgré certaines résistances, la plupart des personnes intéressées à s'investir dans l'action sociale au sein des organisations musulmanes de leur région. En

regardant chaque cas indépendamment, on peut se rendre compte de la récurrence de ce schéma non seulement en Suisse, mais aussi dans d'autres pays d'Europe de l'Ouest. À Genève, le service social de la mosquée des Eaux-Vives a été lancé par Saïd\* en 2009, qui affirme s'être engagé de sa propre initiative au profit des personnes exclues avant même d'avoir reçu le soutien du CIGE. À l'origine du projet, il dirige encore le SASI dix ans plus tard et sa présence reste essentielle au bon fonctionnement de la structure, si bien que nombre de partenaires connaissent mieux son nom que celui de l'association. Dans le cas de Tasamouh à Bienne, c'est Naïma qui s'est d'abord engagée seule dans ce projet avant d'être rejointe par divers acteurs et partenaires. Dès le début, elle en est restée la figure centrale et a été présente à quasiment toutes les occasions. En 2019, une anecdote souligne la prévalence de la fondatrice dans l'association Tasamouh avec le choix du titre du film « Naïma ». Cela démontre la forte impression laissée par cette femme dans l'association, malgré sa volonté de déléguer ses responsabilités et une partie importante de son travail à d'autres acteurs. Quant aux projets et structures à vocation sociale développés autour du CCML, on constate la centralité de certaines personnalités particulièrement actives, à l'instar de Chaouki qui a cumulé des fonctions importantes dans plusieurs projets et associations. Tous ces cas témoignent de l'influence particulière de personnalités dans les engagements de collectifs musulmans dans l'action sociale, en étant à la fois leurs initiateurs et des ressources indispensables au bon fonctionnement des activités. D'ailleurs, la centralité de ces acteurs est particulièrement problématique en ce qui concerne la pérennité des structures et de leurs prestations. En cas d'absence ou de retrait de ces personnes indispensables, la majorité des associations musulmanes d'action sociale observées risquent de s'éteindre ou de sérieusement diminuer leurs offres.

Cette primauté des figures charismatiques dans la création et le développement des projets caritatifs et associations musulmanes d'action sociale s'est retrouvée dans d'autres contextes nationaux. Dans la ville de Bradford en Grande-Bretagne, le fondateur de l'association musulmane InTouch Foundation, dont l'activité principale est la distribution de repas aux sans-abris, explique avoir lancé son activité seul, sans l'appui d'aucune mosquée ni association musulmane malgré ses recherches de soutien<sup>152</sup>. Tout comme Saïd\* de Genève, il explique avoir été interpellé par la détresse sociale de personnes précaires dans les rues de sa ville et s'être senti obligé de réagir en contribuant comme il le peut pour alléger leur souffrance. Dans la ville proche de Dewsbury, Kumon Y'All est un autre exemple d'association musulmane initiée par un homme charismatique, l'imam Farook Yunus, dont la position dans la structure reste

---

<sup>152</sup> Entretien réalisé en décembre 2016.

toujours centrale et incontournable des années plus tard. Il témoigne d'un devoir personnel qui le pousse à contribuer au développement de sa ville et de son quartier, et de l'impératif d'agir pour éviter l'escalade de conflits entre communautés<sup>153</sup>. Dans ces deux derniers cas, les fondateurs de ces associations se sont impliqués personnellement de manière très conséquente dès le début tout en poursuivant un engagement conséquent durant plusieurs années. En France, dans la ville de Stains en banlieue parisienne, l'association La Table Servie est née en 2009 de l'engagement de trois amis décidés à mettre en pratique les injonctions de leur religion et à s'engager localement dans la lutte contre l'exclusion (Brodard, 2011). L'un d'eux s'y est investi continuellement pendant dix ans, en restant l'unique acteur constamment présent sur toute la durée de la structure. Malgré ses réticences à apparaître en public et à endosser un rôle de responsable, il représente sans conteste, aux yeux des bénévoles et des partenaires, la figure charismatique par excellence de la structure<sup>154</sup>.

Tous ces cas, auxquels peuvent s'ajouter d'autres, convergent vers un schéma semblable dans le développement des « nouvelles » associations d'action sociale musulmane, qui met en évidence le rôle déterminant et prépondérant de personnalités centrales. Leur engagement dans le développement de projets ou structures a été autonome, sans ordre ou consigne d'organisations extérieures. Dès lors, nombre de structures associatives dépendent d'une ou de deux personnes, dont l'absence ou le retrait tendent à compromettre le fonctionnement global des prestations. Au moins dans le contexte suisse, ces observations transversales tendent à confirmer l'hypothèse préalablement résumée comme suit : *« la majorité de l'investissement dans l'action sociale au nom de l'islam ne relève pas d'une stratégie mise en œuvre par de grandes organisations transnationales, mais plutôt d'initiatives d'acteurs individuels, qui créent des associations et des projets d'action sociale de manière autonome »* (3.2.1).

### **7.1.2. Des engagements religieux qui précèdent l'action sociale**

Les acteurs charismatiques à la base du développement des associations abordées dans les études de cas justifient systématiquement d'un engagement religieux dans des communautés musulmanes qui précèdent leur investissement dans la création de projets sociaux. Ainsi, l'action sociale s'inscrit dans le prolongement d'un engagement initial dans les espaces communautaires musulmans, notamment dans la gestion du culte ou l'éducation religieuse, voire l'organisation d'événements et la communication.

---

<sup>153</sup> Entretien réalisé en novembre 2016.

<sup>154</sup> Observations participantes menées entre 2009 et 2011 et reconduites épisodiquement jusqu'en 2019.

Cette évolution d'un engagement militant dans les communautés musulmanes vers une spécialisation dans l'action sociale se retrouve, au-delà des parcours individuels, à une échelle plus macro et globale dans l'évolution des sphères d'activités des mosquées et d'associations musulmanes en Europe occidentale au cours des dernières décennies (chapitre 2). En effet, les centres islamiques se sont d'abord concentrés sur l'organisation du culte en gérant des lieux de prière, puis sur l'éducation religieuse. D'autres domaines d'activité, notamment l'organisation de conférences sur des thématiques sociopolitiques et l'engagement social, ont été développés ultérieurement dans des structures souvent idéologiquement proches du mouvement des Frères musulmans. Ce n'est que plus tardivement que l'action sociale est devenue une activité régulièrement entreprise par les associations musulmanes, comme en témoigne par exemple une étude quantitative portant sur le contexte suédois (Borell & Gerdner, 2011), qui illustre le fait qu'une grande partie des mosquées et organisations musulmanes (*Muslim congregations*) dispense des services sociaux.

Tant au niveau individuel qu'au niveau organisationnel, l'investissement dans l'action sociale succède généralement à un investissement communautaire préalable dans des organisations musulmanes. Saïd\* du SASI était ainsi engagé bénévolement au CIGE et à l'UOMG en amont puis en parallèle à ses activités caritatives, à l'instar d'autres initiateurs de projets caritatifs qui étaient déjà impliqués auparavant dans différentes organisations musulmanes dans les cantons de Vaud et de Berne. Cet engagement communautaire préalable a permis de familiariser les responsables et fondateurs des initiatives sociales aux structures communautaires musulmanes, notamment les centres islamiques. Toutefois, le rôle de ces dernières est resté limité dans les initiatives des acteurs, qui ont essentiellement agi sur la base de leurs efforts personnels et leur propre volonté.

### **7.1.3. Le rôle limité et ambivalent des organisations musulmanes**

Formellement, la plupart des associations musulmanes proposant des services sociaux traitées par l'étude de cas sont indépendantes. Seuls certains projets sociaux abordés dans le chapitre 6 sont mis en œuvre par l'organisation faîtière de l'UVAM et le CCML. À Genève, après que le service social du CIGE est devenu le SASI, il n'y a officiellement plus de lien organisationnel entre les deux structures. L'association est en effet gérée par un comité indépendant, qui prend ses décisions de manière autonome. De plus, sur la base des propos de son fondateur, la création du service social du CIGE serait due à son initiative personnelle, et non pas à une décision stratégique provenant du CIGE, bien que ce dernier ait vraisemblablement trouvé un sens et une utilité à un tel projet. Durant les premières années de ce service social, le CIGE a organisé

des collectes d'argent durant les prières du vendredi au profit des activités caritatives (Grand, 2020). Dès le début et jusqu'à ce jour, le CIGE a également prêté ses locaux pour le stockage et la tenue des activités principales du SASI, qui en bénéficie toujours près de cinq ans après son indépendance formelle. Malgré l'ambivalence des liens entre le SASI et le CIGE, il n'y a pas de mainmise de ce dernier sur l'association dans la mesure où le SASI prend ses décisions de manière autonome, qui vont parfois contre les orientations du CIGE. À Bienne, le projet Tasamouh a été lancé par la responsable de l'association Pont de Communication. Naïma a toujours manifesté en privé et en public sa vision d'une structure neutre et autonome, complètement indépendante vis-à-vis des mosquées et des organisations musulmanes. Bien qu'elle ait fréquenté diverses associations musulmanes, elle ne s'identifie à aucune mouvance particulière et prononce des critiques assez vives contre plusieurs organisations musulmanes du pays. Au niveau interne, elle a toujours cherché à ce que Tasamouh rassemble des personnes de confessions et de tendances doctrinales plurielles de manière à promouvoir une approche inclusive. Tasamouh a en outre été constamment à la recherche de partenariats pour ses activités et projets. Bien qu'ils aient émané le plus souvent d'institutions étatiques, d'Eglises et de fondations privées, certaines associations musulmanes sont considérées comme des partenaires pour des activités précises. À ce niveau, Tasamouh insiste sur l'absence de liens religieux et idéologiques avec ces organisations, qui n'influencent guère les prises de décision internes et l'orientation stratégique de l'association.

De la nette indépendance religieuse de Tasamouh se distingue un schéma bien plus complexe des réseaux associatifs musulmans dans l'agglomération lausannoise. Des activités dépendent de l'organisation faîtière (UVAM) et d'autres du CCML. D'autres projets sont le fruit d'associations formellement indépendantes, bien que ces dernières entretiennent des liens réguliers avec le CCML et l'UVAM. Ainsi, il n'est guère aisé de généraliser et d'identifier une logique systématique valable pour toutes les structures étudiées. Cependant, on peut présenter trois grands cas de figure. Premièrement, certaines structures, telles le Ring et l'association VHS, ont été indépendantes dès le départ, ce qui ne les empêche pas de tisser des liens occasionnels avec le CCML ou l'UVAM. Au niveau idéologique et organisationnel, elles restent autonomes et leurs orientations dépendent essentiellement des visions de leurs responsables et acteurs clés. Deuxièmement, le cas du projet d'un « service social islamique » est particulièrement illustratif d'enjeux et de tensions liés à l'indépendance, compromise par des logiques de cooptation provenant d'organisations religieuses. Si le responsable du projet a toujours exprimé son désir d'autonomie et d'indépendance vis-à-vis de l'organisation faîtière, cette dernière compte au contraire intégrer la structure naissante à son réseau en l'identifiant

comme l'un de ses membres. Ces désaccords n'ont pas permis à l'équipe de la nouvelle structure et à l'organisation faîtière de développer un projet commun, d'où la naissance du projet plus modeste du Bureau social sis au CCML. Cette situation rappelle quelque peu le cas du SASI à Genève qui, malgré une indépendance formelle, est encore présenté par le CIGE comme son service social. Parallèlement, c'est l'organisation faîtière (UOMG) qui s'est présentée comme le prestataire d'actions concrètement mises en œuvre par le SASI, notamment en 2016 et en 2017. Dans une perspective similaire, l'UVAM a eu tendance à présenter publiquement les services sociaux de ces structures affiliées comme une part de son engagement, parfois malgré les réticences de responsables qui manifestent leur autonomie.

En France et en Grande-Bretagne, les cas observés ont démontré beaucoup plus de netteté et de rigueur dans l'organisation des structures et la différenciation des engagements. À Stains, l'association La Table Servie a pendant longtemps utilisé les locaux de la mosquée locale sans pour autant entretenir de liens directs avec l'association qui la régit. Malgré les affinités personnelles et le cumul de fonctions pour certains acteurs influents dans des associations sociales et culturelles, la séparation entre les structures apparaissait clairement autant pour les acteurs que pour les observateurs. Ainsi, l'association La Table Service n'est jamais apparue comme le service social de la mosquée du quartier, malgré le partage de locaux pour certaines activités (Brodard, 2011). En Grande-Bretagne, les cas rencontrés relèvent également la même séparation nette entre les organisations religieuses et les associations musulmanes d'action sociale, sauf dans les cas où les structures cumulent des activités culturelles et sociales<sup>155</sup>.

En définitive, les organisations musulmanes en Suisse, qu'elles soient faîtières et cantonales ou locales, n'exercent généralement qu'une influence limitée sur les structures d'action sociale, qui se sont généralement développées dans une perspective indépendante et d'autonome. Dans certains cas, ces logiques d'indépendance engagent des ruptures plus ou moins nettes vis-à-vis des organisations religieuses. Ce point conteste les hypothèses soutenant une instrumentalisation de l'action sociale comme stratégie de domination et d'expansion de structures musulmanes relevées par des auteurs travaillant sur d'autres contextes (voir notamment Davis & Robinson, 2012 ; Kepel, 1987). En tant que structures indépendantes, ces associations engagées dans l'action sociale en Suisse ne peuvent en effet pas suivre d'agendas ou de stratégies qui seraient ordonnés par des organisations étrangères ou transnationales, pour

---

<sup>155</sup> Des centres islamiques sont en effet particulièrement engagés dans l'action sociale : la mosquée Al Manar à Londres ou la Leeds Grand Mosque dans le Yorkshire constituent des exemples parmi d'autres (observations menées en 2016 et en 2017 en Grande-Bretagne). Dans ces cas, les projets sociaux relèvent directement de ces centres islamiques, ce qui diffère des cas observés en Suisse dans lesquels l'action sociale est la plupart du temps le fruit de structures relativement des lieux de culte, à l'exception du cas du CCML.



la simple raison que leurs dirigeants et acteurs prennent leurs décisions de manière autonome sans s'identifier aux organisations religieuses environnantes, malgré certaines relations<sup>156</sup>. Cela dit, dans l'autre sens, des tentatives d'instrumentalisation de ces investissements associatifs dans l'action sociale peuvent concerner quelques organisations musulmanes, qui sont tentées de démontrer leur contribution positive à la société en s'octroyant le mérite des actions sociales de structures musulmanes pourtant indépendantes. De tels exemples ont été relevés dans des propos de certains représentants d'organisations musulmanes lors d'événements communautaires, qui donnent l'impression que leurs propres structures seraient à l'origine de l'action sociale, quand le travail a dans les faits été réalisé par des associations de moindre importance mais qui revendiquent leur autonomie<sup>157</sup>. Bien que les diverses études de cas de Suisse relèvent des interactions avec des organisations musulmanes, le rôle de ces dernières reste généralement de plus en plus indirect et limité. Cette perte d'influence ne semble pas toujours assumée et induit des tentatives de récupération ou de cooptation, doublée d'une communication peu précise qui entretient le flou sur les contributions de chacun.

## **7.2. Partenariats et relations externes**

Le cadre théorique et conceptuel de cette thèse a soulevé l'hypothèse que les partenariats et relations externes avec l'Etat, la société civile et les communautés religieuses, exercent une influence potentiellement forte sur le développement des projets des associations et sur l'orientation de leurs actions sociales (3.1). Ce sous-chapitre relève que la quête de financement extra-communautaire et de reconnaissance publique occupe une place importante dans les différentes structures observées. Ce positionnement induit une certaine dépendance vis-à-vis des partenariats extra-communautaires, ce qui nécessite une communication conséquente. Dans cette logique, la quête de la reconnaissance pourrait parfois prendre une place plus importante que l'action sociale en elle-même, ce qui tendrait à expliquer cette communication surinvestie.

### **7.2.1. Recherche et dépendance des financements extra-communautaires**

Les associations musulmanes de Suisse sont généralement enclines à tisser des partenariats avec diverses organisations étatiques et privées au niveau local et régional. Ces partenariats donnent

---

<sup>156</sup> Des théories stipulent une islamisation de l'Europe par une stratégie globale et cachée et présupposent l'instrumentalisation de l'action sociale musulmane à ces fins. L'essai « Le Projet : la stratégie de conquête et d'infiltration des Frères musulmans en France et dans le monde » d'Alexandre del Valle et d'Emmanuel Razavi (2019) est une illustration de ces théories. Chaque étude de cas de cette thèse conteste ces hypothèses, ne serait-ce que pour la simple raison de l'absence de coordination stratégique et organisationnelle entre les associations d'action sociale et les organisations musulmanes censées participer à ce projet global d'islamisation.

<sup>157</sup> La protection de l'anonymat des intéressés empêche la divulgation de plus de détails, mais de tels cas ont été observés en Suisse à plusieurs reprises.

régulièrement lieu à des échanges de services comme le prêt de locaux, l'offre de tribunes et l'échange de contacts et d'informations. Mais surtout, ce sont les donations et subventions qui sont escomptées. Dans les trois études de cas, les associations musulmanes ont cherché à établir des partenariats au niveau local et cantonal, en particulier avec des institutions étatiques (municipalités, bureaux de l'intégration, police), des organisations religieuses (églises catholiques et réformées, associations musulmanes et mosquées), des fondations privées et des associations engagées dans l'action sociale.

Un premier élément intéressant est l'origine extra-communautaire de la plupart des dons et financements de ces structures. Concrètement, les associations étudiées recourent souvent aux subventions publiques et aux dons d'organisations privées non-musulmanes pour le financement de leurs projets. À Genève, le responsable du SASI répète à maintes reprises que l'association dépend essentiellement de donations « publiques ». En y regardant de plus près, un financement cantonal a concerné des projets circonscrits dans le temps, et un dispositif d'accompagnement de la Ville a bénéficié à la structure sans toutefois aboutir à des financements. Pour autant, ce dernier partenariat a impliqué la mise à disposition de locaux et de dispositifs d'accompagnement, tels que l'offre de formations pour les acteurs associatifs et le conseil en matière de gestion et de stratégie. Mais la ressource première de l'association provient des dons en nature de Partage, association d'intérêt général elle-même financée essentiellement par des fonds publics. Finalement, hormis l'occupation de locaux du centre islamique, les cotisations de ses membres et quelques dons sporadiques, le SASI dépend essentiellement de donations extra-communautaires. Au-delà des considérations pragmatiques évidentes, le responsable de l'association met en avant le financement externe comme un gage de légitimité, sous-entendant à maintes reprises que le fait que les institutions publiques et privées financent le SASI prouve le bienfondé de l'association, son sérieux et surtout, son utilité publique. De son côté, la fondatrice de l'association Tasamouh fait part de ses réticences à accepter des fonds communautaires provenant d'organisations ou de personnalités musulmanes, en soulevant deux raisons.<sup>158</sup> Premièrement, tout comme le responsable du SASI, elle craint une perte d'indépendance en cas de financements d'ambassades de pays musulmans ou simplement d'organisations musulmanes liées à des mouvements idéologiques particuliers. Deuxièmement, elle évoque le risque de critiques et d'accusations publiques et politiques dans le cas hypothétique où le donateur serait mêlé à des affaires douteuses ou accusé d'extrémisme. L'enjeu est ici d'éviter la stigmatisation et les accusations susceptibles de ternir la réputation

---

<sup>158</sup> Il est intéressant de relever ici que les ONG islamiques ont inversement compté essentiellement sur ces fonds communautaires, à l'instar de la *zakât*, pour financer leurs projets (Bellion-Jourdan, 2001a, p. 183).

de l'association en cas de financement suspect. Inversement, dans la même lignée que le SASI, Tasamouh estime que les financements externes, et notamment publics, confèrent une haute légitimité sociale à la structure, et qu'ils exprimeraient une reconnaissance implicite de la fiabilité de l'investissement et de son intérêt public. Il est donc souvent plus question de reconnaissance et d'intégration parmi les prestataires d'offres sociales reconnus que de ressources financières qui, si elles restent essentielles, auraient pu être éventuellement cherchées ailleurs. Du côté de l'UVAM également, les responsables de projet cherchent des financements publics, bien que la plupart des structures affiliées développent leurs activités indépendamment en comptant sur des ressources internes. Ici aussi, ce qui ressort de la gestion financière des activités, au-delà de l'état concret des finances, est l'intention et l'aspiration des acteurs à bénéficier de financements publics à terme, notamment pour des logiques de professionnalisation et de reconnaissance.

En résumé, les trois études de cas de Suisse relèvent une préférence générale donnée à la quête de financements externes et notamment publics, qui contrastent fortement avec l'action sociale musulmane majoritairement observée en France qui recourt essentiellement à des dons communautaires (Brodard, 2011 ; Barylo, 2016). Si les subventions externes ont l'intérêt de pouvoir potentiellement donner lieu à des financements conséquents, la dépendance qu'elles entraînent place les associations dans une posture précaire et incertaine, et les exhorte régulièrement à concéder aux exigences des partenaires au risque de compromettre leur autonomie.

### **7.2.2. Prédominance de la communication sur l'action**

Un autre aspect distinctif de l'action sociale musulmane en Suisse par rapport à celle d'autres pays européens est la prédominance de la communication des activités associatives, qui contraste régulièrement avec la modestie de l'engagement sur le terrain. De fait, les cas étudiés semblent régulièrement faire l'objet d'une couverture médiatique particulièrement importante comparativement au volume des actions sociales effectives.

Dans ses communications, l'UVAM a accordé ces dernières années une place prioritaire à l'action sociale. Lors de ses assises annuelles tenues chaque printemps au CCML, ainsi qu'à d'autres occasions, l'UVAM fait ainsi mention de ses contributions dans l'action sociale en énonçant ses activités passées, ses contributions et ses projets futurs. De fait, elle introduit plutôt les contributions de ses associations musulmanes membres dans une présentation synthétique qui regroupe toutes les activités à vocation sociale. Celles-ci sont citées et rapidement décrites sans mention de la temporalité, ce qui peut donner chez l'auditeur une impression de pérennité

et de constance. Pourtant, il s'agit la plupart du temps de projets circonscrits dans le temps qui n'ont pas été reconduits, voire même d'activités ponctuelles n'ayant eu lieu qu'une ou deux journées. Mais les discours relevés évitent les détails et tendent à mettre l'accent sur la contribution positive de la communauté musulmane au bien commun. Cette stratégie de communication est reprise par certains responsables et acteurs, qui mentionnent lors d'entretiens les « importantes contributions » et les « nombreux projets » d'action sociale en citant rapidement certains exemples, sans pouvoir pour autant donner des informations précises et factuelles. La comparaison entre ces propos et les activités concrètes a relevé plusieurs fois des écarts importants. En outre, de tels écarts entre les perceptions de l'état de l'action sociale musulmane en Suisse et les activités concrètes développées dans ce domaine s'observent aussi chez des chercheurs et autres tierces personnes, qui surestiment l'ampleur et la régularité des activités d'action sociale entreprises par les associations musulmanes. Ces écarts entre perception et réalité qui concernent tant des responsables associatifs des communautés musulmanes que des observateurs externes semblent être une conséquence du surinvestissement dans la communication observée lors de certaines manifestations. Ce dernier contribue à alimenter l'imaginaire d'une « action sociale musulmane » bien établie en Suisse, porteuse de projets nombreux et pérennes. À Genève, un chercheur observe un décalage similaire entre les informations qu'il a récoltées lors de ses nombreux entretiens avec les acteurs de l'association SASI, donnant l'impression d'une action bien organisée et appuyée par des financements conséquents, et ses propres observations, relevant une fragilité dans la gestion et les finances de la structure (Grand, 2020). À Bienne, le projet Tasamouh lancé en 2016 a immédiatement bénéficié d'une couverture médiatique conséquente, d'abord au niveau local puis national. Un des premiers articles commence par un message fort : « Les musulmans se mobilisent face à la radicalisation islamique à Bienne »<sup>159</sup>. Depuis, l'association fait parler d'elle dans les médias, notamment la presse et la télévision, mais est aussi citée dans un rapport de recherche portant sur l'engagement des communautés musulmanes contre l'extrémisme violent (Merz & Farman, 2017). Les responsables de l'association Tasamouh témoignent également avoir reçu plusieurs demandes d'entretiens de la part de chercheurs et d'étudiants, ce qui est un autre indicateur d'une certaine notoriété. En 2019, la sortie du film « Naïma » qui porte directement sur l'association témoigne aussi de la visibilité de Tasamouh seulement trois ans après ses débuts.

---

<sup>159</sup> « *Tasamouh* » : un projet de lutte contre la radicalisation. RJB. Consulté le 02.07.2019 sur <https://www.rjb.ch/rjb/Actualite/Region/20161124-Tasamouh-un-projet-de-lutte-contre-la-radicalisation.html>

À l’opposé, les associations musulmanes d’action sociale en France se distinguent par une couverture médiatique bien plus restreinte, qui contraste avec leur ancienneté et l’ampleur de leur engagement.<sup>160</sup> Dans leurs cas, une action de terrain conséquente et régulière a précédé la communication publique sur les activités. Inversement, dans le contexte suisse, la communication sur les activités revêt parfois une importance démesurée en proportion à l’investissement concret et à l’impact social des projets, pourtant vite mis en exergue sur les scènes médiatiques, politiques et même académiques.

### **7.2.3. Quête de la reconnaissance publique**

L’attention particulière portée à la communication publique, qui met en exergue l’utilité des contributions des musulmans à l’action sociale et donc au bien commun dans la société suisse, s’inscrit souvent dans une stratégie plus globale de quête de la reconnaissance<sup>161</sup> publique et sociale, voire politique dans certains cas<sup>162</sup>. Cette reconnaissance convoitée concerne non seulement l’intégration des musulmans dans la société, mais ressortirait également de leur valeur ajoutée en raison de leur contribution sociale. Dans le contexte suisse, les enjeux et opportunités d’une reconnaissance de l’islam ou des communautés musulmanes dépendent des cantons, qui organisent leurs rapports à la religion de manière autonome et disparate, impliquant dès lors de grandes différences d’une région à l’autre (Schneuwly Purdie, 2011, p. 107). Ainsi, à l’opposé du canton de Genève laïc, la constitution du canton de Vaud peut dispenser une reconnaissance « d’intérêt public » à toute communauté religieuse qui remplit certaines conditions<sup>163</sup>. Candidate, l’UVAM, dans ses axes stratégiques, présente explicitement l’action sociale comme un pôle à investir dans sa quête d’intégration et surtout de reconnaissance d’intérêt public<sup>164</sup>. Cette orientation stratégique permet de mieux comprendre l’attention spéciale portée à la communication des projets sociaux et des actions de bienfaisance réalisées par les structures proches de l’UVAM et du CCML, notamment lors des Assises annuelles de 2017 et 2018.

---

<sup>160</sup> Certaines associations font tout de même l’objet de brèves attentions médiatiques, mais généralement des années après leur création. L’association Au Cœur de la Précarité apparaît par exemple dans le journal régional de la chaîne France 3 en 2018 à l’occasion de ses maraudes durant le mois de Ramadan (vidéo consultée le 02.03.2019 sur [https://www.youtube.com/watch?v=V\\_ucAXgeaAO](https://www.youtube.com/watch?v=V_ucAXgeaAO)).

<sup>161</sup> Le concept de reconnaissance sera développé dans la troisième partie de cette thèse. Pour l’instant, le terme est employé selon l’acceptation courante des acteurs sur le terrain qui l’utilisent sans préciser sa définition.

<sup>162</sup> C’est notamment l’un des projets importants de l’UVAM qui vise une reconnaissance par l’Etat de Vaud de la communauté en tant qu’institution d’intérêt public.

<sup>163</sup> Site consulté le 29.11.2019 sur <https://www.vd.ch/themes/population/religions/obtention-dune-reconnaissance-dutilite-publique-par-une-communaute-religieuse>

<sup>164</sup> UVAM (2014). *2014 à 2024 : Vaudois musulmans et l’UVAM – une feuille de route pour la prochaine décennie. Papier de stratégie* [Brochure], pp. 9-10.

Du côté de Genève, le principe de laïcité limite les organisations musulmanes à agir au niveau de l'opinion publique et de l'acceptation populaire de l'islam. Ainsi, le SASI Jeunesse précise que l'un des objectifs des maraudes est de « véhiculer une meilleure image de l'islam ». Ici aussi, l'accent est mis sur une certaine forme de communication qui cherche à rendre visible la contribution positive des musulmans. Ces préoccupations de donner une bonne image de l'islam et des musulmans s'inscrivent dans un contexte d'une islamophobie ressentie par nombre d'acteurs associatifs (Behloul, 2009). Tout en précisant qu'il n'agit pas pour cette raison mais uniquement pour soutenir les nécessiteux, le responsable du SASI avance aussi que ce genre d'engagement social au nom de l'islam contribue à donner une image plus positive des musulmans et de l'islam dans la société. Dans le même ordre d'idée, il soutient que l'islamophobie est « compréhensible » en ce sens qu'elle découle des mauvais comportements souvent observés selon lui chez de nombreux musulmans en Suisse et à l'étranger.

À Bienne, les responsables de Tasamouh regrettent régulièrement le manque de reconnaissance de la Ville vis-à-vis de la contribution de l'association à la prévention de l'extrémisme violent et à l'action sociale. Ce ressenti d'un manque de reconnaissance morale et symbolique se rapporte à l'attente des acteurs d'être considérés par les autorités, les institutions et la société civile comme des interlocuteurs fiables, ce qui passerait autant par l'octroi de biens symboliques que de financements. En quête de valorisation, ces acteurs aimeraient se sentir reconnus comme des spécialistes des problématiques liées à la « radicalisation » religieuse et des prestataires d'une action sociale efficace. Ainsi, l'équipe de Tasamouh s'est réjouie de ce qu'elle appelle une « reconnaissance fédérale » à la suite de partenariats avec certains services étatiques et de subventions perçues en 2018 et 2019. Parallèlement, la couverture médiatique de l'association est également perçue comme une reconnaissance publique de son travail.

### **7.3. Vers une professionnalisation de l'action sociale musulmane ?**

La quête de financements externes et de reconnaissance publique incite fortement les acteurs musulmans à organiser leurs structures et services dans une optique de professionnalisation. Si cette dernière reste pour beaucoup un projet à ses prémices, elle est discutée à différents niveaux dans toutes les structures observées. Lorsqu'elles se développent, les associations musulmanes investies dans l'action sociale aspirent souvent à une gestion plus efficiente, à la salarisation des postes et à la quête de financements externes conséquents provenant d'organisations publiques ou privées, le tout dans une logique de professionnalisation. Ces différents points contrastent avec le développement de l'action sociale musulmane dans d'autres pays.

### **7.3.1. Organisation et professionnalisation des prestations**

Tous les projets sociaux explorés dans les études de cas sont le fruit d'un engagement collectif avant tout construit sur le volontariat et le bénévolat. D'abord dépourvue de logiques de professionnalisation, l'organisation est dans un premier temps improvisée et peu formelle, pensée dans l'unique but de mener à bien les activités prévues sur le terrain. Cependant, la diversité d'organisations présentes dans l'offre d'action sociale et les besoins en termes de financements et de moyens poussent les structures musulmanes à des logiques de professionnalisation. À ce sujet, Yolande Francois (2015) a relevé des mutations dans le paysage associatif qui s'appliquent particulièrement aux secteurs de l'action sociale et humanitaire, en relevant une concurrence accrue entre les structures dans la quête d'obtention de fonds. La recherche de fonds implique notamment la justification de l'activité, présupposant des logiques managériales et une professionnalisation des compétences. Cela concerne à plus ou moins forte intensité la plupart des cas des associations musulmanes étudiées ici.

Avant de devenir une association, l'ancêtre du SASI improvisait ses actions pour répondre aux besoins urgents des personnes fréquentant le centre islamique et d'autres populations en situation d'exclusion. Il n'utilisait alors ni comptabilité, ni documents administratifs. C'est à la suite d'un afflux croissant de demandeurs et de l'augmentation conséquente de ses distributions que le collectif s'est vu contraint d'améliorer son organisation et de « professionnaliser » ses prestations. Pour cela, il a bénéficié d'un appui institutionnel de la Ville qui lui a offert un suivi personnalisé dans la gestion associative ainsi que des formations destinées aux acteurs. Cependant, en 2018, certains partenaires de l'association SASI déplorent encore des failles en matière de gestion, susceptibles d'entraîner la suspension de financements. Tasamouh est également consciente de l'importance d'organiser et de professionnaliser ses prestations. L'association s'engage en ce sens en proposant des séances de supervision assurées par un expert externe en vue d'une réflexion sur ses activités. Par ailleurs, l'association a commencé à tarifier certaines de ses prestations, à l'instar des consultations pour les institutions externes. Tasamouh a également envisagé une tarification de ses suivis sociaux, mais cette dernière entre en conflit avec sa mission sociale en particulier lorsque les bénéficiaires souffrent d'une précarité économique. Outre la quête de ressources financières, c'est la valorisation des prestations qui est mise en avant par Tasamouh pour justifier la rémunération de ses services sociaux, dans une imitation des pratiques d'autres prestataires et consultants. Certains propos témoignent alors de certaines prétentions de professionnalisation de la structure, comme l'illustrent les dires d'un des membres influents qui imagine Tasamouh devenir le premier service social musulman de Suisse. Cette prétention à la professionnalisation et à l'ouverture

d'un service social musulman qui emploierait des salariés, qui serait reconnu comme un acteur du champ de l'action sociale et qui rayonnerait à l'échelle nationale s'est également retrouvée dans les propos d'autres responsables d'associations musulmanes en Suisse. En espérant que leur structure atteindra ce niveau de développement, ils pensent que le succès et la reconnaissance passent par une gestion professionnelle en suivant l'exemple d'autres organisations sociales d'inspiration religieuse, à l'instar de Caritas ou du Centre Social Protestant fréquemment cités comme des exemples.

En sus de la difficulté à s'appuyer sur un réseau organisationnel solide et à tisser des partenariats intra-communautaires de qualité, c'est surtout le manque de ressources qui continue à fragiliser les structures et ralentir leur développement. D'abord, toutes les associations étudiées dépendent de donations externes, constituées de subventions en argent ou en nature. D'origine étatique ou privée, ces donations sont liées à des projets particuliers et donc à des durées limitées. Ainsi, les associations peinent à établir des prévisions budgétaires à moyen terme. Mais au-delà de l'aspect financier, c'est le manque de personnel et de compétences humaines qui semble le plus entraver le développement de ces associations musulmanes d'action sociale. Des difficultés dans la fidélisation des acteurs vont parfois jusqu'à compromettre la poursuite des activités et l'existence même des organisations.

### **7.3.2. Fragilité du bénévolat et rémunération des postes**

Dans tous les cas observés, les structures restent généralement subordonnées à la présence d'un acteur omniprésent et très engagé, dont le rôle est essentiel au bon fonctionnement des activités et à la gestion du groupe. En cas d'absence, les prestations ont tendance à s'arrêter ou diminuer. L'instabilité des équipes et la dépendance à des acteurs clés aggravent la fragilité des structures. Les associations peinent en effet à constituer un « noyau dur » d'acteurs compétents et réguliers. Elles ont parallèlement recours à de larges réseaux de bénévoles peu fiables, car peu fidélisés. Cette crise de l'engagement bénévole incite certaines associations à rémunérer des postes dans le but de motiver les candidats aux fonctions les plus importantes à s'engager de manière plus conséquente, voire à recruter des stagiaires envoyés par d'autres institutions. Pourtant, le bénévolat reste un concept central dans les différentes associations étudiées, toutes conçues sans ressources financières initiales. Le volontariat reste à la base du travail de toutes ces structures, du moins durant les premières années de leur existence. Pour Liliane Voyé, la forte diversification du bénévolat durant ces dernières décennies peut s'expliquer par le passage d'un modèle ancien, dans un monde social unifié, à une société de plus en plus complexe et hétérogène (Voyé, 2004, pp. 116-117). L'auteure propose une différenciation entre les types de



bénévolat, distinguant le « bénévolat palliatif » qui vise notamment à « restaurer une situation détériorée » (Voyé, 2004, p. 106) et le bénévolat « de croissance » politico-social, ou « bénévolat citoyen », qui vise à la construction d'une meilleure société (Voyé, 2004, p. 109). Or les associations musulmanes étudiées ici engagent tant un bénévolat palliatif pour répondre à des problématiques sociales concrètes qu'un bénévolat « de croissance » à visée politico-sociale dans l'optique de développer une société plus équilibrée et positive. Au-delà de ces différentes formes de bénévolat, on relève un fossé entre l'engagement consistant d'une minorité d'acteurs (souvent les fondateurs et responsables des structures) qui assument des responsabilités et une charge de travail importantes, et l'engagement sporadique et imprévisible d'un grand nombre de bénévoles.

Bernard Roudet relève quant à lui que « le bénévolat s'organise autour d'un engagement pour autrui, avec un aspect relativement individualisant, tandis que le militantisme privilégie la valorisation d'une cause, dans sa dimension sociale et politique » (Roudet, 2004, p. 25). Il observe une individualisation des engagements associatifs qui va de pair avec un déclin du militantisme. Exprimées en d'autres termes, ces observations sont partagées par les responsables des associations enquêtées. La fondatrice de Tasamouh regrette ainsi la difficulté à trouver des bénévoles et des membres actifs réguliers et disponibles, malgré l'obtention de subventions financières conséquentes. Selon elle, les bénévoles sont avant tout animés par des intérêts personnels, entre autres par d'éventuelles opportunités en matière de formation et d'accès à l'emploi. Dans ce contexte, c'est le manque de bénévoles engagés qui menace l'arrêt définitif de l'association et des projets. Pour pallier à la difficulté de trouver des bénévoles assidus, l'association a commencé à rémunérer certains postes, principalement sur la base de mandats temporaires dans les domaines de la recherche de fonds ou encore de l'édition de brochures. Cependant, le budget limité ne permet pas de rémunérer suffisamment de postes, même à temps partiel. Au sein de l'UVAM, certaines voix déplorent de la même manière le manque d'engagement des jeunes musulmans en soulignant la fragilité du bénévolat et la difficulté à fidéliser des acteurs compétents et impliqués. Le comité a en effet relevé qu'il était difficile de pouvoir rassembler des acteurs durablement et que les engagements restaient sporadiques et fragiles. Devant l'urgence de la situation, qui compromet la poursuite et le développement d'activités religieuses, éducatives et socioculturelles, une réflexion a visé à identifier des pistes pour fidéliser les « jeunes » musulmans. Cette problématique s'est d'ailleurs imposée dans les Assises annuelles de 2019. À cette occasion, des acteurs de l'UVAM ont aussi évoqué la problématique du développement et de la multiplication de nouvelles associations de jeunes musulmans, en soutenant qu'il aurait mieux valu que ces personnes

s'engagent dans des structures et des projets déjà existants. Au SASI, aucun poste n'est rémunéré. Si tous les acteurs sont complètement bénévoles, son président entretient le flou sur sa situation, laissant parfois entendre que son engagement dans l'association est son activité « professionnelle » principale. Mais en somme, les ressources financières de l'association restent très limitées et ne permettent aucun salaire régulier. Toutefois, dans ses projections stratégiques, l'association imagine formaliser certaines fonctions et salarier certains postes. Dans l'agglomération lausannoise, le projet d'un Service social islamique envisageait également la salarisation de postes à l'avenir. Il en va de même pour l'UVAM qui a déjà rémunéré certaines fonctions, et pour le Ring qui, après avoir connu des difficultés à fidéliser des animateurs bénévoles, a envisagé le recrutement de professionnels rémunérés. Ainsi, la rémunération des fonctions au sein des associations s'impose régulièrement comme une solution pragmatique, malgré les réticences de certains responsables et les contradictions qu'une telle organisation associative implique vis-à-vis des idéaux caritatifs ou militants, voire religieux et spirituels. L'exemple du CCML donne une illustration de cette ambivalence. Son imam prononce des prêches qui invitent à l'action sociale dans une perspective altruiste et volontaire. Parallèlement, des projets caritatifs sont parfois mis en œuvre. Une tension apparaît ici entre deux logiques distinctes : d'un côté, le croyant est exhorté à une action altruiste et désintéressée, notamment encouragé par les discours de l'imam qui insistent sur la pureté de l'intention (*niyya*) ; de l'autre, le développement d'actions sociales pérennes et pertinentes nécessite une gestion organisée, qui passe généralement par la professionnalisation et des logiques stratégiques. Souvent, l'approche altruiste et désintéressée préconisée par les voix religieuses se soucie plus de l'intention des acteurs et de l'engagement en tant que tel que des résultats, ces derniers relevant éventuellement de la « grâce divine » (*baraka*). L'accent est donc mis sur la responsabilité de l'action « pieuse » (*al-'amal-as-sâlih*) et de la pureté de l'intention. Très concrètement, ces discours se concrétisent dans la réalisation de projets souvent improvisés, sans réelle structure. Cela est particulièrement perceptible dans les activités caritatives mises en place par le CCML, à l'exemple de ses distributions de repas, envois de cartes de vœux pour les fêtes de fin d'année au voisinage, assistance à d'autres associations de la société civile ou maraudes improvisées. Bien qu'elles découlent d'une intention manifestée de bienfaisance et d'altruiste, toutes ces actions sont dénuées de réelles réflexions sur leur impact et sur leur pérennisation.

À ce niveau, deux remarques doivent être adressées. Premièrement, les discours d'ordre idéal et spirituel semblent s'opposer aux logiques de professionnalisation, car ils préconisent une approche volontaire, voire sacrificielle, qui soutient une intention pure et désintéressée en vue

de l'agrément divin. Caractérisé par le don de soi et l'amour du prochain, l'esprit de ce discours tend à favoriser avant tout le bénévolat et l'engagement individuel dans la société, indépendamment de la forme. Deuxièmement, il faut relever que l'intention « pure » préconisée par ce discours religieux s'accorde souvent mal aux considérations pragmatiques et stratégiques des associations ou aux intérêts communautaires particuliers. À l'inverse, la professionnalisation et surtout la rémunération des postes de travail dans les associations plus développées tendent à reléguer la foi, la religion et la spiritualité au domaine privé. En effet, le salarié est rémunéré sur la base d'un travail concret, et non pas sur celle de ses intentions et de ses motivations personnelles qui échappent au contrôle organisationnel<sup>165</sup>. Finalement, la tension entre ces deux approches se retrouve dans les différents types de manifestations concrètes de l'action sociale. Dès que l'argent entre en jeu, la motivation et la sincérité des acteurs peuvent être remises en question. À Tasamouh, la difficulté de trouver des jeunes musulmans qui s'engagent par conviction motive alors la décision de rémunérer certaines fonctions. Là où la foi et les valeurs ne suffisent plus, l'engagement est encouragé par des intérêts directs de nature matérielle ou professionnelle.

Ces situations impliquent des questionnements quant aux valeurs, aux motivations et aux idéaux des structures qui, lorsqu'elles se professionnalisent, tendent parallèlement à perdre leur impulsion morale et religieuse originelle<sup>166</sup>. Si les deux logiques continuent à coexister dans plusieurs cas, nombre d'associations musulmanes tendent à prendre de la distance vis-à-vis des discours religieux propres aux mosquées pour développer leurs activités dans une vision plus pragmatique, fortement ancrée sur des objectifs concrets en matière d'action sociale. De fait, les considérations spirituelles sont souvent reléguées aux motivations individuelles et ne sont plus évoquées publiquement, si ce n'est lors de rappels divers dans le cadre de réunions et de rencontres entre acteurs. Cet éloignement de la sphère proprement spirituelle se conjugue bien souvent avec une aspiration à la professionnalisation : les structures musulmanes souhaitent dès lors obtenir une reconnaissance publique de leur travail, tant par les institutions étatiques que par les organisations de la société civile. Outre le salariat des postes, la recherche de compétences et le suivi de formations concernent les différents cas observés en Suisse.

---

<sup>165</sup> C'est notamment la politique des ONG humanitaires d'origine confessionnelle qui, à quelques exceptions près, recrutent leurs collaborateurs indépendamment de leur religiosité, à l'instar du Secours Islamique France (SIF) dont les employés sont de confessions diverses ou sans confession.

<sup>166</sup> Pour la fondatrice, il était d'abord question de s'engager « *fī sabīli llāh* », littéralement dans le chemin de Dieu. Parallèlement, elle reconnaissait la valeur de l'engagement « altruiste » porté par d'autres collaborateurs non croyants motivés par la promotion des droits humains. Dans les deux cas, l'intérêt personnel direct et notamment économique des acteurs tendait à céder la place - du moins publiquement - aux motivations « morales » de l'engagement, qu'elles soient ancrées dans un contexte religieux ou non.

### 7.3.3. Compétences et formations

Que ce soit dans la gestion associative ou dans l'intervention, les associations requièrent des compétences de plus en plus pointues (Bernardeau, 2018). Les bénévoles ne sont pas exempts des exigences de professionnalisation et sont de plus en plus encouragés à se former pour acquérir les compétences nécessaires à l'accomplissement de leurs tâches. Mais si un objectif évident du suivi de formations est l'acquisition de compétences, il apparaît qu'il vise également à justifier la qualité des équipes de travail et à témoigner de leur professionnalisme. Dans les trois cas étudiés, des responsables et bénévoles bénéficient de formations diverses, allant des thématiques de la « radicalisation » à celles de la gestion de projet ou de la communication. Aucune de ces formations ne touche directement la religion musulmane ou la théologie. En outre, elles sont dispensées par des intervenants extérieurs, dont un grand nombre n'est pas de confession musulmane.

Le projet Tasamouh a débuté par la formation continue de treize médiateurs interreligieux, comprenant seize modules portant notamment sur la « radicalisation », l'interculturalité et l'islam en Suisse. Point de départ de Tasamouh, cette formation a donné une certaine légitimité ancrée sur la formation et par extension sur les compétences de ses médiateurs. Du côté du SASI, l'intégration dans les réseaux de l'action sociale genevoise lui permet de bénéficier de formations gratuites destinées au milieu associatif. Cette offre de formations vise à armer les nouvelles structures de compétences afin d'en améliorer la gestion. Toutefois, il ressort que le suivi de ces formations est perçu par certains membres comme une contrainte institutionnelle, sans y voir forcément d'intérêt pratique et concret. Dans l'agglomération lausannoise, Chaouki, l'initiateur du projet de Service social islamique puis du Bureau social, met en avance ses compétences professionnelles et ses expériences dans l'éducation sociale pour faire valoir la légitimité de ses avis et prises de position. Dans ce cas, la compétence devient un enjeu central, notamment mise en exergue dans les rapports et les négociations avec les partenaires potentiels et l'organisation faitière. Les compétences et l'expertise peuvent alors être mobilisées pour s'opposer à certaines injonctions des organisations partenaires et contester les connaissances lacunaires du milieu du travail social de la part de leurs cadres. Par ailleurs, le Ring a recherché en 2017 et en 2018 des animateurs socioculturels diplômés et dotés d'une expérience professionnelle dans le domaine au-delà des cercles communautaires musulmans, en soutenant que la compétence professionnelle est d'une importance primordiale qui dépasse le critère de l'affiliation de l'animateur à la foi musulmane.

Dans tous ces cas, il importe de préciser que cette aspiration des associations musulmanes engagées dans l'action sociale à suivre des formations ne peut pas être réduite à une décision

interne et indépendante. À la même époque (2016-2018), une stratégie nationale promue par l'Etat vise la formation des cadres associatifs musulmans et des imams. Notamment mise en œuvre par le Centre Suisse Islam et Société, ces ateliers, qui s'adressent entre autres aux associations musulmanes ciblées plus haut par l'étude de cas, visent à faciliter l'intégration des structures musulmanes dans la société et à répondre aux défis sociaux actuels. Dans une ligne proche, l'Université de Genève a mis en œuvre une formation continue destinée aux imams et autres cadres musulmans en 2017 et 2018 (Amberger, 2017). Nombre de participants ont suivi à la fois des modules de formation proposés par le Centre Suisse Islam et Société et la formation de l'Université de Genève. L'offre de ces formations financées par des institutions publiques a contribué à véhiculer un message fort aux organisations musulmanes, alors appelées à s'organiser, à suivre des formations, à développer des compétences, voire à se professionnaliser. Et cette « exhortation » publique envers les organisations musulmanes doit se comprendre à la lumière du contexte et des débats politiques et médiatiques, qui ont d'une certaine façon problématisé la question de l'islam sous le spectre de la radicalisation et de l'extrémisme religieux (Schneuwly Purdie & Tunger-Zanetti, 2016), tout en considérant les organisations musulmanes comme des partenaires potentiels dans la prévention de l'extrémisme (Merz & Farman, 2017).

Finalement, les logiques de professionnalisation impliquent non seulement des intérêts stratégiques au niveau organisationnel, mais aussi des intérêts personnels des acteurs potentiellement liés à l'accès à une fonction sociale, à la reconnaissance, à des perspectives de carrière, au prestige ou à un apport économique. Les exigences de professionnalisation sont ainsi susceptibles d'entrer en conflit avec les valeurs de désintéressement et de pureté de l'intention prônées dans les discours religieux soutenant l'action sociale, des valeurs paradoxalement menacées par le développement même des structures. À un autre niveau, l'affirmation des associations musulmanes dans l'action sociale et leur professionnalisation découlent largement d'approches communautaires et intra-culturelles susceptibles de leur conférer une plus-value convoitée par les partenaires. Cet aspect important fera l'objet d'une analyse (8.2.3).

### **TROISIÈME PARTIE - L'action sociale musulmane en Europe occidentale : implications sociales, politiques et théologiques**

Les études de cas d'action sociale musulmane en Suisse ont mis en évidence des tendances qui se retrouvent au-delà des contextes locaux particuliers. Ces transversalités contribuent à l'appréhension du phénomène de l'action sociale dans une perspective plus large, en identifiant des caractéristiques communes qui transcendent les influences sociopolitiques des pays et régions spécifiques pour mettre en lumière une certaine régularité dans le contexte plus global de l'Europe occidentale. Une approche transnationale est alors intéressante pour approfondir la réflexion sur l'action sociale musulmane dans les sociétés d'Europe occidentale, à la fois caractérisées par des cadres socio-politiques sécularisés et peuplées par des communautés musulmanes souvent influencées par des idéologies transnationales et globalisées.<sup>167</sup> Cette partie analytique, en s'appuyant sur l'étude empirique centrale de cette thèse, revient sur les enjeux théoriques dominants soulevés par l'étude de la littérature dans la première partie. Ces derniers, illustrés par des cas concrets dans le contexte suisse, font écho à des espaces sociaux, communautaires et idéologiques plus larges. Les études de cas développées dans la partie précédente font alors place à des questionnements plus généraux qui visent l'appréhension de la signification et de l'impact de l'action sociale musulmane à trois niveaux distincts, bien qu'interconnectés.

Premièrement, l'exploration théorique avait relevé la tendance récente du travail social institutionnel à prendre en compte des particularismes identitaires, qu'ils soient culturels ou religieux (chapitre 1), et l'essor des investissements collectifs au nom de l'islam dans la continuité d'un militantisme communautaire plus général en Europe occidentale (chapitre 2). La rencontre de ces deux processus interroge d'abord l'influence des cadres étatiques et socioculturels locaux sur les logiques d'action des associations musulmanes engagées dans l'action sociale. Mais elle soulève aussi et réciproquement l'influence de l'action sociale musulmane sur la société et des institutions étatiques, de plus en plus enclines à considérer les problématiques communément associées à l'islam et aux musulmans. Dans ce contexte, le chapitre 8 s'intéressera au rapport entre l'action sociale musulmane et l'espace social dans le

---

<sup>167</sup> Dans l'optique de cette approche transnationale, les chapitres suivants mobilisent des données empiriques issues d'autres cas d'action sociale musulmane, principalement en France et en Grande-Bretagne. Ces derniers visent à enrichir la réflexion sur des enjeux développés dans les études de cas suisses dans une approche transnationale afin d'illustrer certaines similitudes et différences, cependant toujours inscrites dans le contexte particulier de l'Europe occidentale. Les entretiens et observations de ces autres cas ont pour la plupart été menés dans le cadre de cette thèse, en complément aux études de cas de Suisse. Il faut souligner à ce sujet que les cas de France et de Grande-Bretagne n'ont certes pas pu être abordés avec la même profondeur et méthodologie : ils constituent ainsi une source secondaire et impliquent inévitablement une certaine asymétrie dans l'analyse. Ils apportent une perspective complémentaire tout en illustrant des tendances et enjeux transnationaux.

contexte de pays européens occidentaux, en développant la question suivante : comment l'action sociale musulmane affecte-t-elle les sociétés, et plus particulièrement le champ du travail social ?

Deuxièmement, l'action sociale musulmane, en tant qu'investissement qui se réclame d'une tradition religieuse et d'une appartenance confessionnelle, soulève la problématique de ses rapports avec les espaces communautaires musulmans, les organisations religieuses et les mouvements idéologiques globalisés (chapitre 9). Comment l'action sociale musulmane s'ancre-t-elle dans les communautés musulmanes ? En quoi et à quels niveaux est-elle liée à des organisations religieuses et à des mouvements idéologiques ? Comment influence-t-elle l'organisation communautaire de l'islam en Europe occidentale ? Ici aussi, l'influence n'est pas unilatérale et la pratique de terrain est porteuse d'implications et de répercussions dans les espaces de la pensée religieuse et de leurs autorités.

Dans ce prolongement, le troisième niveau de l'analyse portera sur des dimensions plus discursives et théologiques, en s'interrogeant sur les effets du développement de l'action sociale musulmane dans les processus d'institutionnalisation de l'islam en Europe et d'affirmation d'un islam autochtone (chapitre 10). Le dernier chapitre propose donc une réflexion sur le rapport à l'islam en tant qu'entité institutionnelle et tradition discursive : quels enjeux politiques et idéologiques soulève l'action sociale musulmane en Europe ? Quelles sont ses implications sur la pensée islamique et la théologie, et plus largement sur le rôle et la place de la religion musulmane en Europe de l'Ouest ?

## **8. Un engagement communautaire ouvert sur la société**

Ce chapitre aborde le phénomène de l'action sociale musulmane dans ses liens avec les sociétés nationales dans lesquelles elle se développe, en tenant compte des contextes socioculturels et politiques environnants. Il propose d'abord un regard critique sur les pratiques d'action sociale musulmane, en les confrontant au champ professionnel de l'action sociale et en développant une réflexion sur ses spécificités. Ensuite, il aborde la relation entre les associations musulmanes, la société et ses institutions. En toile de fond, une grande interrogation, notamment alimentée par certains débats sociopolitiques qui se réfèrent volontiers à la théorie du « choc des civilisations » (Huntington, 1997), porte sur les buts d'un tel engagement social porté par des organisations musulmanes. Est-ce que l'action sociale musulmane vise l'intégration des musulmans dans la société, ou cherche-t-elle au contraire à organiser les communautés musulmanes dans des espaces sociaux concurrents, dans une optique de subversion ou de « sécession » ? Cette question, qui a été formulée en des termes comparables

à plusieurs reprises, reste pourtant trop dichotomique. Il conviendrait de la nuancer en y ajoutant au moins une troisième proposition : l'action sociale musulmane vise-t-elle plutôt à transformer la société en proposant un autre modèle ? Trois hypothèses courantes se profilent donc ici pour expliquer les vocations de cet engagement social : celle de la complémentarité et de la contribution positive à la société, celle de l'isolation communautaire et de la mise en place d'un système parallèle ou concurrent, et enfin celle de la transformation sociale par la proposition d'un système alternatif. Plus largement, il sera avant tout question de l'apparente dichotomie qui opposerait une approche communautaire, qui serait fondée sur une identité et des intérêts particuliers en rupture avec la société dominante, à une approche sociale et impartiale pensée dans une perspective citoyenne. Dans ce contexte, les interactions entre les prestataires de l'action sociale musulmane, l'Etat et la société civile feront l'objet d'une réflexion.

En préambule, il convient de préciser la notion de communauté utilisée ici, fréquemment utilisée en opposition à celle de société. Si cette dernière englobe l'ensemble de la population d'un territoire donné, celle de communauté désigne un groupe plus limité compris à l'intérieur de ladite société. La communauté se définit avant tout par un sentiment d'appartenance, et donc par des dynamiques internes qui marquent ses « frontières » symboliques. Dans les études de cas, ce terme a été couramment utilisé par les acteurs qui parlent de « communauté musulmane » pour désigner l'ensemble des personnes qui se reconnaissent comme membres de cette communauté<sup>168</sup> sur la base de leur foi. Dans le contexte français, Nicolas de Lavergne explique qu'« on se rapproche, avec le vocable de communauté, certes ambigu, mais valorisé dans la symbolique musulmane, de l'association volontaire de croyants autorisée par la loi de 1905 » (De Lavergne, 2003, p. 38). En Suisse aussi, la « communauté musulmane » peut se définir comme un regroupement de personnes dont le trait commun est l'appartenance (revendiquée) à l'islam. Toutefois, cette auto-identification ne semble prendre vraiment son sens que dans l'altérité vis-à-vis d'une société globale qui ne partage pas la caractéristique distinctive de la communauté en question. À ce niveau, ce sont des dynamiques extracommunautaires qui contribuent à l'affirmation de l'existence de la communauté. L'expression « faire communauté » semble alors plus pertinente, car elle rend compte d'un processus, donc d'une vision dynamique et évolutive qui s'oppose à toute essentialisation. Ivan Sainsaulieu, Monika Salzbrunn et Laurent Amiotte-Suchet développent ici cet aspect :

---

<sup>168</sup> Barbara Dellwo (2019, p. 111) parle de « "communauté musulmane" imaginaire » en stipulant, sur la base de plusieurs recherches suisses, que la grande diversité des musulmans dans le pays ne permet pas de parler de « communauté » sur la base de l'appartenance à l'islam. Toutefois, si on considère la notion de communauté dans sa dimension subjective propre à un sentiment d'appartenance et à une perception partagée par les acteurs internes et externes à ladite communauté, cet argument ne semble pas recevable.



« La "communauté", issue de la description empirique d'une variété de processus sociaux, est en permanence bousculée par la "communauté" comme idéal et prescription normative. Dans cette dualité, le travail de compréhension et d'analyse est difficile. Lien social et artefact tout à la fois, le "fait communautaire" est investi par des stratégies individuelles, défendant des intérêts particuliers, des collectifs, cherchant à délimiter et protéger leurs frontières, comme par des politiques productrices de taxinomies sélectives et de normes de cohésion nationale. » (Sainsaulieu, Salzbrunn & Amiotte-Suchet, 2010, p. 16)

Parler de communauté implique ainsi de considérer la manière dont les groupes se perçoivent et se définissent. L'usage du terme de « communauté musulmane » se justifie ici dans la mesure où il constitue une catégorie pour nombre d'acteurs qui s'identifient comme membres de cette dite communauté, mais aussi de sa reconnaissance implicite par des entités extra-communautaires. En bref, les notions de « société » et de « communauté » sont utilisées ici respectivement pour se référer à l'ensemble social organisé sur un territoire donné, et à un groupe particulier qui découle tant d'un sentiment d'appartenance partagé <sup>169</sup> que d'une assignation externe. Dans cette optique, l'appartenance à la communauté n'est pas exclusive de l'appartenance à la société nationale, mais renvoie simplement à un registre différent. En phase avec cette définition, l'action sociale musulmane se présente donc d'abord comme un engagement « communautaire » qui s'exerce dans une société nationale.

### **8.1. L'approche « musulmane » de l'action sociale : quelles spécificités ?**

L'investissement de collectifs de musulmans au nom de l'islam dans l'espace public, notamment dans la sphère de l'action sociale, interroge les positionnements et finalités de l'engagement social tant en lien avec la société en général qu'avec la communauté musulmane en particulier. La question sur la vocation, les buts et les objectifs de cette action sociale musulmane est d'autant plus controversée dans une société où l'islam et les musulmans restent minoritaires, fréquemment sujets à de la méfiance ou de l'animosité.

Dans ce cadre, il convient d'abord d'appréhender les spécificités de l'action sociale musulmane dans ses modes d'interventions, en décrivant ses méthodes et ses stratégies et en expliquant les motifs de son orientation (8.1.1). En bref, quelles sont les approches et modalités de l'action sociale musulmane ? Tend-t-elle à s'identifier aux autres formes d'action sociale dans un processus d'imitation, ou au contraire à apporter une plus-value ? Est-elle alors porteuse d'innovations et d'approches alternatives ? Est-ce que les associations musulmanes proposent une contribution qui se veut complémentaire, par le biais de prestations plus ou moins

---

<sup>169</sup> On est très proche ici du *Gemeinsamkeitsgefühl* de Weber (Patez, 1997, p. 59).

identiques de celles de l'action publique, ou plutôt alternative, critique, voire subversive dans l'optique d'une remise en question de l'ordre dominant ? Vise-t-elle simplement à combler certains besoins non couverts, ou promeut-elle plutôt des approches moins conventionnelles du travail social ? Dans ce cas, chercherait-elle à promouvoir d'autres visions et valeurs, et à changer la société en proposant des systèmes alternatifs ? Le traitement de ces questions implique une réflexion sur la dimension potentiellement politique, critique et subversive de l'action sociale musulmane en Europe occidentale (8.1.2). En outre, l'action sociale musulmane dans une société plurielle doit être analysée dans sa dimension d'engagement à travers la participation de collectifs musulmans à la société dans une perspective citoyenne (8.1.3).

### **8.1.1. Une action sociale contributive, complémentaire et spécialisée**

« L'engagement associatif, c'est un moyen pour défendre un idéal ». Ces propos, tenus par une jeune bénévole d'une association musulmane lors d'un atelier sur l'engagement social à la Rencontre Annuelle de la Jeunesse Romande (RAJR) lie implicitement ce dernier à la défense de valeurs consensuelles, souvent présentées comme « universelles »<sup>170</sup>. Des références de type humaniste, qui se légitiment sur le registre de l'évidence, sont mobilisées par nombre d'acteurs musulmans en parallèle de références religieuses.

L'étude de la littérature a mis en exergue les rapports de coopération ou d'opposition entre des institutions publiques et des associations musulmanes actives dans l'espace public (2.3). L'étude empirique ainsi que les analyses transversales de différents cas en Suisse et dans d'autres pays permettent d'approfondir la question de la complémentarité ou de la concurrence entre les services sociaux historiquement établis et les associations musulmanes engagées dans l'action sociale. Les études de cas (chapitres 4, 5 et 6) montrent que même dans la sphère relativement spécifique de l'exclusion, les associations musulmanes mettent en œuvre des projets qui couvrent des domaines variés, allant d'une action sociale matérielle à des services de médiation et de conseil. Une question centrale peut être formulée de la manière suivante : est-ce que les associations musulmanes produisent des innovations et des contributions particulières en termes d'action sociale, ou est-ce que leur engagement social reproduit à l'identique les prestations déjà existantes et proposées par les autres acteurs du travail social ? Cette question peut être explorée à deux niveaux. D'abord, elle fait l'objet d'une réflexion stratégique chez les acteurs musulmans, mais aussi chez certains de leurs partenaires publics et privés qui s'interrogent sur les plus-values éventuelles des approches des prestataires

---

<sup>170</sup> Observation à Genève le 12 novembre 2017.

musulmans. Ensuite, elle concerne un axe de réflexion théorique central dans cette thèse au sujet de la contribution de l'action sociale musulmane face aux défis contemporains.

D'emblée, il ressort des études de cas que les associations musulmanes tendent à proposer soit des services sociaux « ordinaires » identiques à ceux d'autres acteurs, soit des prestations sur la base d'approches communautaires et intra-culturelles. Dans les deux cas, les associations musulmanes ne développent pas de pratiques qui entreraient clairement en opposition avec celles d'autres acteurs. Elles insistent plutôt sur la nécessité de contribuer positivement à la société en prenant en charge des besoins non comblés dans une optique de complémentarité. Dans le domaine de la lutte contre l'exclusion, qui concentre la plupart des investissements collectifs musulmans dans une action sociale exercée au-delà des cercles communautaires restreints, il ressort que les axes d'action sociale investis en Suisse convergent avec ceux observés dans d'autres pays d'Europe occidentale. La grande majorité de leur investissement se restreint à trois domaines : l'aide matérielle et morale aux sans-abris et aux personnes en situation de précarité, l'aide aux migrants et aux réfugiés, et l'action sociale de prévention et d'accompagnement destinée à la jeunesse des milieux populaires. À ces domaines s'ajoutent plus récemment les actions de lutte contre la « radicalisation » et les projets d'intégration en faveur du « vivre-ensemble », qui seront traités plus loin. Ces grands axes d'investissement sont également investis par un grand nombre d'acteurs étatiques et privés engagés dans la lutte contre l'exclusion au sens large. En fonction des pays, des villes et des contextes, les bénéficiaires peuvent compter un fort pourcentage de musulmans. Ce dernier point explique en partie la focalisation des associations musulmanes sur ces axes d'action sociale, alors souvent justifiée par le critère du besoin. Parallèlement, c'est également la proximité identitaire, culturelle ou religieuse entre les acteurs et les bénéficiaires qui peut inciter certaines structures musulmanes à porter une attention particulière à ces groupes et ces problématiques.

### ***L'aide matérielle et morale aux sans-abris et aux personnes en grande précarité***

Particulièrement actives dans la lutte contre l'exclusion, nombre d'associations musulmanes organisent des maraudes en faveur des sans-abris et des personnes précaires dans différentes villes européennes. Ces actions représentent certainement les investissements les plus visibles et les plus médiatisés des associations musulmanes dans l'espace public. En Grande-Bretagne, les maraudes d'associations musulmanes s'organisent en complémentarité à d'autres prestations communautaires en faveur des pauvres et des sans-abris, incluant des hébergements d'urgence dans certaines mosquées. En France, dans les arrondissements du nord de la capitale et dans diverses villes de Seine-Saint-Denis, les associations musulmanes semblent désormais

compter parmi les prestataires les plus visibles de repas aux sans-abris. En Suisse, deux groupes parmi les études de cas ont mis en œuvre des maraudes à Genève et à Lausanne.

Malgré l'importance croissante de cet axe d'investissement de la part d'associations musulmanes dans différents pays européens, il convient de préciser que d'autres acteurs sociaux assuraient déjà les mêmes services avant elles. Ainsi, l'engagement de collectifs musulmans dans les maraudes semble s'inscrire dans la continuité et l'imitation de services caritatifs préexistants, sans qu'il n'y ait de grandes différences ni d'innovations perceptibles dans les modalités d'action. Ces associations musulmanes contribuent alors au champ de la lutte contre l'exclusion en dispensant des offres équivalentes à celles d'autres structures publiques et privées. L'approche de la lutte contre l'exclusion se réduit généralement à des dons matériels de première nécessité, censés répondre à une urgence sociale, sans stratégie durable susceptible de conduire à un changement structurel. Dans bien des cas, c'est la récurrence de besoins non couverts qui justifie l'implication de ces structures dans un effort concerté avec d'autres prestataires de services sociaux. En rejoignant les réseaux locaux d'action sociale contre la précarité, les associations musulmanes concernées deviennent alors les partenaires d'autres organisations privées et étatiques. C'est ainsi que le SASI à Genève a été intégré au STAMM, un réseau de structures réunies autour de la problématique de l'exclusion à l'échelle locale. Dans la même logique, en Grande-Bretagne, des partenariats rassemblent des Eglises, des centres islamiques et des organisations israéliennes pour proposer un hébergement d'urgence aux sans-abris. Dans ces cas, les associations musulmanes impliquées deviennent des acteurs sociaux reconnus à l'instar de leurs homologues chrétiens, juifs et laïcs.

Dans d'autres cas, il arrive que des associations musulmanes s'engagent de manière autonome dans des actions similaires. Pourtant, ici aussi, ces investissements autonomes découlent de l'imitation de ce qui s'est fait ailleurs. L'investissement d'associations musulmanes françaises dans les maraudes en région parisienne, relayé par les médias sociaux et autres vidéos diffusées sur internet, ont ainsi inspiré le lancement d'initiatives semblables en Suisse. Cependant, la transposition de pratiques d'autres contextes sans réflexion sur les besoins peut impliquer certaines contradictions. Les réalités sociales et les besoins humains différant fortement d'un endroit à l'autre, il arrive que la transposition d'un concept d'action sociale sans contextualisation entraîne des situations paradoxales et particulières <sup>171</sup>. Dans ces cas,

---

<sup>171</sup> À Genève, lors de certaines maraudes organisées par SASI Jeunesse, les bénévoles ont eu des difficultés à trouver assez de bénéficiaires pour pouvoir écouler l'entièreté des sandwiches préparés à cet effet. Il en a été de même à Lausanne pour d'autres structures à plusieurs occasions. Certains bénévoles disent s'être inspirés des associations musulmanes engagées dans les maraudes en région parisienne, expliquant avoir voulu répliquer cette action en Suisse, malgré la grande variation dans les besoins et le nombre incomparable de personnes en

l'investissement de ces structures est d'autant plus sujet à des critiques que les besoins sociaux ne suffisent plus à légitimer à eux seuls l'« évidence » des interventions.

### *Critiques et limites de l'approche caritative*

Ces pratiques caritatives d'acteurs musulmans tendent à rester superficielles et manquent d'impact à long terme. Bien souvent, des repas sont distribués à des sans-abris durant des années sans intérêt pour les causes de la pauvreté et sans innovation en matière d'action sociale. Outre les limites de ressources, cette situation peut s'expliquer par la vision de certains acteurs, influencée par une lecture religieuse qui considère la « bienfaisance » comme une fin en soi et non pas comme un moyen de changement social. Pour certains, il s'agit en effet de « faire le bien » non pas pour répondre à des besoins sociaux et humains concrets, mais plutôt pour s'acquitter d'une obligation religieuse (Mittermaier, 2019). Cela explique pourquoi certaines actions caritatives sont entreprises sans accorder une attention réelle aux demandes ou aux besoins des personnes bénéficiaires. Dès lors, cette orientation s'accorde mal avec le développement d'une action sociale pérenne et efficace, en phase avec les exigences de professionnalisation (7.3). Parallèlement, la professionnalisation de l'action sociale musulmane compromet parfois les élans religieux « désintéressés » des acteurs pour qui l'engagement était censé répondre à un appel divin déconnecté de considérations pragmatiques. Dans cette optique, l'action sociale tend à profiter plus aux prestataires qu'aux bénéficiaires, qui tendent alors à être réduits à des sujets passifs, voire insignifiants. Cette ambiguïté, liée non seulement à des considérations d'ordre religieux mais aussi parfois moral, a été critiquée par certains auteurs. Questionnant la pertinence sociale et l'intérêt d'actions caritatives directes en faveur des sans-abris, Cameron Parsell et Beth Watts se demandent en effet si les « donateurs » bénéficient plus des interventions caritatives que les receveurs (Parsell & Watts, 2017, p. 71). Lors d'une maraude observée en Suisse, les personnes nécessiteuses étaient relativement absentes et l'offre de repas surpassait nettement les besoins, ce qui a provoqué la surprise de plusieurs acteurs associatifs et leur perplexité sur la légitimité de l'intervention. Si les injonctions d'« éviter le gaspillage » et de « faire une bonne œuvre » étaient présentées comme les leitmotivs centraux de tels investissements, le manque d'impacts positifs pour les personnes bénéficiaires, qui n'étaient souvent pas demandeuses de telles prestations, n'a fait l'objet d'aucune discussion. Dans ce cas, l'offre de services semble plus découler des « intérêts » personnels des prestataires que de ceux des bénéficiaires. L'étude empirique de différents cas relève parallèlement l'importance donnée à l'intention et aux motivations des acteurs musulmans. Plus que sur le

---

situation de grande précarité. Toutefois, au-delà de ces observations empiriques, on relève paradoxalement la nécessité de davantage de maraudes et un besoin de repas non couvert (voir Dubuis, 2020).

bien-être du public et l'efficacité des services offerts, l'accent est mis sur les intentions de l'engagement, orientées vers des considérations religieuses :

« Nous, on agit pour Dieu. On fait pas ça pour les gens, mais pour Dieu. On n'attend rien de personne et on espère juste avoir l'agrément de Dieu » (Entretien avec un bénévole du SASI, Genève, septembre 2017).

Outre ces exemples illustrant un certain dévoiement de l'action sociale à des fins particulières circonscrites à la quête d'un salut religieux ou d'un avantage « spirituel », des études critiquent plus généralement l'approche caritative des associations prestataires de repas et d'autres services aux sans-abris, en ciblant le peu d'utilité voire les conséquences négatives de tels dispositifs (Shelter, 2005 ; Watts, Fitzpatrick & Johnsen, 2018). À ce sujet, Parsell et Watts (2017) plaident pour une action sociale orientée vers un impact tangible pour les bénéficiaires, tout en soulignant le fait que les bonnes intentions et motivations liées à une morale caritative ne sont pas suffisantes et qu'elles ne vont pas toujours dans le sens des intérêts des bénéficiaires. Les acteurs sociaux ne devraient dès lors pas être évalués ou gratifiés à l'aune de leurs bonnes intentions, mais plutôt pour l'efficacité de leur intervention en matière d'atténuation de l'exclusion et de changements structurels profitant aux sans-abris (Parsell & Watts, 2017, p. 67). À travers le concept de « *effective altruism* », les auteurs soutiennent que l'impact positif concret sur la vie des bénéficiaires des services sociaux doit être considéré en priorité, le seul examen des intentions altruistes des prestataires n'étant pas suffisant ni pertinent (Parsell & Watts, 2017, p. 73). En d'autres termes, il s'agit de développer une action sociale orientée vers des résultats concrets et un impact social réel, dans l'intérêt des bénéficiaires et non pas des prestataires (Parsell & Watts, 2017, p. 73). En retournant aux études de cas, il apparaît qu'à l'opposé de ces avis, ce sont les acteurs qui représentent le centre des préoccupations et que les avis des bénéficiaires semblent peu pris en compte, souvent inexprimés et imperceptibles. De même, l'impact n'est ni mesuré, ni anticipé. À ce sujet, Parsell et Watts déplorent le fait que l'attention et le crédit donnés par l'opinion politique et publique aux prestataires de services sociaux contrastent avec son indifférence au sujet des avis des sans-abris, en notant que l'usage et l'utilité des services proposés ne sont souvent même pas questionnés.

« *The short and longer term impacts on the homeless individuals using these facilities do not receive attention, despite being a crucial arbiter of whether these programs are a helpful addition to the landscape of homelessness services or not. Relentless attention to understanding the experiences of people who are homeless, and crucially the trajectories that allow some individuals to escape homelessness, forces a focus that extends far beyond mitigating the symptoms of this particular injustice.* » (Parsell & Watts, 2017, p. 73)

Cependant, cette tendance n'est pas limitée aux actions sociales de type bénévole et associatif, ou même confessionnel et communautaire, mais concerne également le travail social institutionnel. Dans le milieu carcéral par exemple, les détenus ne sont pas amenés à évaluer la qualité des prestations socio-éducatives. Bien souvent, l'assistant social se contente de faire son travail en suivant ses procédures, sans grand souci de l'impact effectif de ses actions sur les personnes bénéficiaires. Ainsi, le risque mentionné par Parsell et Watts ci-dessus concerne potentiellement tant les institutions publiques que les associations privées. La bonne conscience et le mérite attribués aux prestataires s'opposent ici à l'ignorance des sentiments des receveurs, ce qui soulève une problématique éthique (Watts, Fitzpatrick & Johnsen, 2018, p. 243). Cette tension est accentuée dans certaines situations observées, dans lesquelles des acteurs d'associations « brusquent » les demandeurs d'aide par des propos impatients, agacés ou agressifs. Ces scènes mettent en lumière une certaine violence symbolique inhérente aux rôles et aux pouvoirs nettement différenciés entre les prestataires et les usagers de services. Cependant, certaines pratiques d'associations musulmanes permettent de réduire cet écart entre prestataires et usagers en permettant à certains de ces derniers de s'engager comme volontaires. Au SASI, nombre de bénéficiaires de services caritatifs sont ainsi devenus bénévoles dans les distributions. Les frontières entre prestataires et bénéficiaires se dissipent alors en induisant un certain idéal de solidarité et d'indifférenciation entre les deux groupes. Par ailleurs, l'une des critiques adressées aux pratiques caritatives destinées aux sans-abris vise la perpétuation insidieuse d'un mode de vie précaire, puisque les services caritatifs tels que les maraudes faciliteraient la vie des sans-abris au risque de participer au maintien du statu quo (Watts, Fitzpatrick & Johnsen, 2018). Ces remises en question sur la pertinence des actions caritatives telles que les maraudes sont balayées d'un revers de main par nombreux responsables et volontaires associatifs, qui insistent sur l'obligation morale de répondre aux besoins immédiats de ceux qui ont faim dans l'urgence avant d'imaginer des solutions à plus long terme.

En revenant aux cas d'action sociale d'associations musulmanes en Suisse, on peut distinguer deux approches distinctes d'intervention dans les domaines de l'exclusion, de la lutte contre la précarité et de la prévention des conflits d'ordre identitaire. La première soutient une action bâtie sur les besoins locaux et les demandes de la population dans une approche neutre et impartiale, dans laquelle les appartenances identitaires, culturelles ou religieuses des populations n'importent guère. Elle se concrétise alors par des projets comparables à ceux d'autres prestataires publics ou privés. La deuxième approche utilise par contre l'identité musulmane et les connivences confessionnelles, culturelles, linguistiques ou encore ethniques pour aborder des problématiques plus ciblées et spécifiques, qui touchent soit des populations

« musulmanes » (par exemple, des jeunes issus de l'immigration sans emploi), soit des thématiques liées à l'islam (par exemple, la problématique de la « radicalisation »). Dans cette optique, l'investissement des associations musulmanes se spécialise dans des domaines en misant sur une plus-value en matière de modes d'intervention et d'accessibilité au public.

***Des domaines de spécialisation : l'intégration et la prévention de la « radicalisation »***

Les associations musulmanes ont tendance en Suisse et dans d'autres pays européens à se spécialiser dans des domaines d'intervention particuliers, à l'instar de l'intégration et de la prévention de la « radicalisation » en lien avec l'islam. Dans cette continuité, elles ciblent des groupes particuliers, à l'instar des migrants et de la jeunesse de quartiers défavorisés. Ces focus renvoient au domaine de l'intégration et par extension de l'exclusion, même si les acteurs ne le perçoivent pas nécessairement en ces termes.

Les préoccupations de lutte contre l'exclusion dans les pays d'Europe occidentale se croisent souvent avec les problématiques concernant les réfugiés et les migrants en situation irrégulière qui, en fonction du contexte, composent une part plus ou moins grande des populations exclues, marginalisées et en situation de grande précarité. Les associations musulmanes engagées dans les maraudes en région parisienne viennent principalement en aide à ces migrants, souvent originaires de pays musulmans. De même, le SASI accueille une nette majorité de réfugiés et de migrants dans ses différents services. Globalement, dans tous les cas observés en Suisse et en France, une grande part de l'activité sociale des associations musulmanes bénéficie à ces populations. Cependant, cet investissement communautaire musulman au profit des migrants et des réfugiés qui partagent leur confession reste négligeable et insuffisante selon certains observateurs. Au sujet du parrainage des migrants mineurs non accompagnés (MNA) en Suisse, une femme observe ainsi que les communautés musulmanes sont absentes des discussions, activités et projets destinés à la prise en charge de ces jeunes, souvent d'origine afghane. Cette attente externe d'une plus grande implication des musulmans pour les questions sociales censées les concerner se répète dans une série d'anecdotes recueillies lors d'observations. Par exemple, des membres du réseau du STAMM à Genève soutiennent qu'il incombe au « service social islamique » de réagir face aux problèmes d'insécurité et d'incivilité posés par les mineurs « sans-papier » d'origine maghrébine. Ces propos assignent au SASI une identité communautaire, qui ne fait pas forcément écho aux profils socioculturels de ses membres, et par extension une responsabilité supposée pour la prise en charge de publics hasardeusement étiquetés comme musulmans. Dans cette optique, la déviance de jeunes migrants non accompagnés (MNA) d'origine maghrébine peut être vite associée à un problème lié à l'« islam » et aux « musulmans ».



Un autre axe très investi par les associations musulmanes d'action sociale vise la prévention et l'accompagnement socio-éducatif de jeunes issus de milieux urbains populaires, souvent défavorisés. Il concerne une population ethniquement et culturellement très mixte, comprenant un taux plus ou moins important de musulmans en fonction des villes et des pays. Pour des associations comme la Table Servie située à Stains (France) ou Kumon Y'All à Dewsbury (Royaume-Uni), la forte prédominance démographique de musulmans dans les quartiers voisins justifie en soi la présence musulmane dominante dans les publics ciblés. Toutefois, dans des villes comme Lausanne, Genève ou même Bienne, cet argument ne permet pas d'expliquer la présence majoritaire des musulmans dans le public touché par les associations. À titre d'exemple, le centre de loisirs du Ring, malgré son ouverture revendiquée à tout jeune indépendamment de l'origine et de la religion, reste fréquenté de fait par une nette majorité de jeunes suisses d'origine maghrébine et de confession musulmane. Les autres jeunes présents, généralement issus de milieux populaires et notamment d'une immigration latine, paraissent à l'aise dans la structure tout en ne manifestant aucun intérêt particulier pour l'islam ou la culture arabo-musulmane. Dans ce centre comme ailleurs, c'est surtout les liens d'interconnaissance entre les acteurs sociaux et les parents des bénéficiaires qui expliquent la prédominance des musulmans dans ces espaces destinés à la jeunesse locale. Une telle logique se retrouve dans des dispositifs tels que le Jobcoaching, ouverts à tous mais accueillant dans les faits une majorité de jeunes de confession musulmane et d'origine maghrébine<sup>172</sup>. Il est important ici de relever que l'origine ethnique joue visiblement un rôle plus important que la seule appartenance religieuse. La proximité identitaire entre les acteurs associatifs et les bénéficiaires relève généralement davantage du partage d'origines, de langues et de cultures communes que de l'appartenance à l'islam. Bien souvent, cette dernière s'inscrit socialement dans une identité maghrébine ou arabe plus dominante. Cet aspect ressort des suivis sociaux de l'association Tasamouh, dont la nette majorité des bénéficiaires est d'origine maghrébine. La même logique s'observe au sein de l'antenne suisse de l'ONG Islamic Relief, qui envisage un projet de médiation spécifiquement en faveur des familles maghrébines et non pas d'autres musulmans aux codes culturels et linguistiques plus éloignés (8.2.3). En fin de compte, la connivence entre les acteurs et les bénéficiaires qui justifie la focalisation sur des populations types découle ici

---

<sup>172</sup> Un reportage radio de la RTS présente d'ailleurs clairement le projet Jobcoaching comme une contribution communautaire qui a pour objectif de lutter contre les discriminations subies par les musulmans dans le marché du travail : RTS (2016, 27 avril). *InterCités. Un projet de "job coaching" pour les musulmans dans le canton de Vaud*. Consulté le 07.11.2019 sur <https://www.rts.ch/play/radio/intercites/audio/un-projet-de-job-coaching-pour-les-musulmans-dans-le-canton-de-vaud?id=7661514>.

non seulement d'origines et de cultures communes, mais aussi de liens d'interconnaissance nécessaires à la mise en contact des acteurs et des personnes suivies.

Finalement, la lutte contre la radicalisation en lien avec l'islam ressort plus ou moins fortement dans les trois études de cas en Suisse. L'association Tasamouh a été spécifiquement fondée autour de cet objectif, alors que le SASI traite cette problématique de manière périphérique et complémentaire à sa mission première de lutte contre l'exclusion. Dans plusieurs villes de Suisse, des associations musulmanes se sont saisies de cette problématique en proposant des projets et actions de prévention au cours des dernières années (Banfi & Eser, 2020). Par contre, il faut relever que les associations musulmanes observées en région parisienne n'ont pas investi cette thématique, leurs responsables expliquant ne pas se sentir directement concernés par cette problématique. Au Royaume-Uni, plusieurs organisations musulmanes se sont penchées sur la problématique de l'extrémisme violent en lien avec l'islam, en promouvant une approche de prévention qui insiste sur la lutte contre l'exclusion tout en critiquant le programme étatique Prevent en raison de ses risques de discrimination et de stigmatisation à l'encontre des musulmans (Khan, 2009). À Dewsbury, l'association Kumon Y'All a particulièrement investi cette question en raison de son contexte particulier<sup>173</sup>. Dans d'autres villes britanniques, nombre de structures musulmanes restent cependant silencieuses sur cette problématique. La prévalence des approches de développement communautaire (*community empowerment* ou *Selbsthilfe*) et le modèle multiculturaliste expliquent éventuellement cette retenue, dans la mesure où des acteurs musulmans refusent d'assumer toute responsabilité pour ces problématiques, d'autant plus dans le contexte d'une recrudescence de discours hostiles aux musulmans.

Ce rapide regard transnational permet de relever la spécificité suisse, qui place la lutte contre la « radicalisation » comme un axe central de l'action sociale musulmane. Cela peut s'expliquer par le fait que les organisations musulmanes sont considérées comme des partenaires contre l'extrémisme religieux par certaines institutions, et notamment incitées à s'engager dans la prévention de l'extrémisme violent par le biais de partenariats et financements. Néanmoins, en interne, nombre de propos déplorent cette insistance donnée à la question de la « radicalisation » en arguant que les réels problèmes sociaux relèvent de l'exclusion, de la pauvreté, de la drogue et du racisme. L'axe de la lutte contre l'extrémisme violent ne s'avance alors non pas comme une priorité sociale des structures, mais plutôt comme un compromis stratégique en vue de la reconnaissance et de financements.

---

<sup>173</sup> Kumon Y'All a été fondé à Dewsbury, ville britannique dans laquelle plusieurs jeunes ont adhéré à des groupes « jihadistes » et ont été impliqués dans des actes terroristes.

### 8.1.2. De l'action sociale à la critique politique : un passage incertain

L'engagement des associations musulmanes dans l'action sociale se caractérise d'abord par une intervention sociale pratique pour répondre à des besoins sociaux souvent immédiats. Ce focus sur des réponses urgentes à des besoins primaires et cette logique de réaction immédiate face à des scènes de détresse sociale ne semblent laisser que peu de place à des réflexions sur les causes structurelles de la précarité observée, au détriment de solutions qui seraient orientées vers un développement durable et un changement plus profond. Au sein de diverses structures, certaines discussions critiques témoignent pourtant d'une orientation plus politique sur la question sociale. Des propos critiques à l'égard des inégalités et de certaines politiques transcrivent en effet une préoccupation pour la transformation de la société, voire l'imagination d'un système alternatif. Ces discours aussi bien entendus dans les associations que dans les conférences et manifestations peuvent-ils être vus comme des prémices d'un passage d'une action sociale à une action politique ? Dans le contexte suisse, les associations de la société civile pourraient se distinguer des institutions publiques par leur approche plus alternative et politique au champ social :

« Si l'apport matériel des organisations sans but lucratif au bien-être de la population reste modeste, l'étude de l'OFS leur reconnaît une contribution importante au débat politique, estimant que leur regard critique, leur rôle revendicateur, leur fonction de donneur d'alerte est loin d'être négligeable » (Keller, 2016, p. 42).

Dans cette vision, la plus-value des acteurs privés ressortirait davantage de leurs positionnements politiques que de leur contribution caritative directe. Pourtant, dans les cas observés, si quelques critiques d'acteurs musulmans ciblent les « négligences » de l'Etat face à la pauvreté observée, elles peinent à prendre la forme de discours articulés. Les revendications de ces acteurs restent ainsi généralement déconnectées d'analyses de fond. Aucune réflexion conséquente sur les causes et les solutions durables à la précarité ou à l'exclusion n'a en effet été relevée durant les nombreuses immersions sur les terrains. Cette situation contraste avec d'autres cadres associatifs intervenant dans les mêmes domaines, à l'exemple d'associations catholiques parisiennes qui combinent les maraudes avec des cercles de discussion en présence d'un prêtre (Flaureau, 2021a). Ces derniers visent la réflexion sur la pratique sociale et l'apport des paroissiens, comme le relève ici le doctorant Erwin Flaureau<sup>174</sup>:

---

<sup>174</sup> Erwin Flaureau est doctorant à l'EHESS (Paris), où il prépare une thèse intitulée "Éprouver l'attachement. La carrière morale des maraudeurs bénévoles parisiens" (Flaureau, 2021a). Des entretiens ont eu lieu à plusieurs reprises avec l'intéressé durant l'année 2019.

« Mes observations récentes tendent à montrer qu'au-delà d'une distinction entre catholiques et musulmans, il y a un effet de classe et un effet spatial qui jouent dans la manière de penser la relation d'assistance. Les maraudes intra-muros sont en lien avec la régulation des maraudes, établie par la mairie de Paris et organisée par le Samu Social de Paris. Dès lors, les bénévoles maraudeurs parisiens ont déjà plus de chance d'intégrer des réseaux professionnalisés qui organisent des réflexions autour de la manière d'apporter assistance. Il en va de même pour les maraudeurs bénévoles catholiques parisiens qui profitent d'une grande offre de formations organisée par le vicariat à la solidarité de Paris. »<sup>175</sup>

En plus de bénéficier d'un cadre institutionnel plus propice à l'organisation, ces groupes catholiques se déploient autour de paroisses, dans lesquelles les enseignements du prêtre visent à calquer la pratique d'action sociale sur une réflexion théologique. L'injonction générale est d'« aller vers » les pauvres « les mains nues » pour favoriser la rencontre humaine au-delà de la dimension du don matériel. Ce dernier est en fait relégué au mieux comme un moyen d'accéder aux personnes, mais jamais comme un objectif en soi (Flaureau, 2021b). Inversement, dans le cas des associations musulmanes observées, l'engagement se limite à une réponse surtout matérielle à des besoins immédiats, sans réflexion concertée sur la nature de la relation humaine à promouvoir ni aux modalités symboliques de la rencontre. Dans ces collectifs musulmans, aucune réflexion profonde sur les causes de la précarité et sur les solutions plus structurelles n'est généralement développée. Les quelques discussions sur les dimensions structurelles et politiques des problèmes reflètent alors parfois un certain fatalisme doublé d'un sentiment d'impuissance. Interrogé sur les éventuels dispositifs d'action sociale qui pourraient être mis en place face au trafic de drogue de migrants en situation illégale dans les rues de Genève, le responsable d'une association musulmane explique que c'est un problème politique pour lequel « il n'y a rien à faire ». Il ajoute que comme ces gens n'ont pas le droit de travailler légalement en raison de leur situation administrative, ils n'ont d'autres solutions que de vendre de la drogue. Reléguant la responsabilité de cette question aux sphères politiques, l'acteur concerné esquivait toute réflexion sur les dispositifs sociaux en réponse à cette problématique. Cette illustration renvoie à une interrogation sous-jacente associant le champ de la réflexion politique à l'action sociale, ce qui justifie ici une brève digression.

### ***Causes structurelles ou responsabilités individuelles : un débat central***

En toile de fond de la réflexion politique sur l'action sociale, un débat historique oppose des théories de la pauvreté antagonistes qui ont des répercussions dans l'intervention sociale jusqu'à l'époque actuelle. Globalement, les discours prônant la responsabilité individuelle se

---

<sup>175</sup> Propos tirés d'une correspondance écrite avec le doctorant Erwin Flaureau, le 28 octobre 2019.

distinguent des thèses invoquant les causes structurelles de la pauvreté et de l'exclusion. Cette dichotomie mérite d'être considérée car, en plus de se répéter dans certains discours musulmans contemporains, elle porte des implications dans la lutte contre les problèmes sociaux et le rapport aux personnes défavorisées. Elle pose notamment la question de la responsabilité des sans-abris et autres exclus sur leur état. Aux Etats-Unis, le traitement étatique de la pauvreté s'est historiquement construit sur un refus de remettre en cause le fonctionnement du système, dans une négation des causes structurelles de la pauvreté (Castel, 1978, p. 58). Cette tendance a conduit à une forte individualisation du traitement des problématiques sociales, caractérisée par la responsabilisation des personnes en situation d'exclusion, et par conséquent par la psychologisation et bureaucratisation de l'intervention sociale (Castel, 1978, p. 59). Plus récemment, Liliane Voyé perçoit l'influence de l'idéologie néolibérale dans les pratiques d'action sociale contemporaine au-delà du contexte américain :

« [...] l'idéologie néo-libérale ambiante conduit volontiers à privilégier l'apport d'aide à des personnes évaluées comme victimes de faits ou de situations qui leur sont extérieurs – la sécheresse ou l'épuration ethnique – tandis qu'elle rend nombre de personnes réticentes à l'idée d'aider des hommes et des femmes qu'elles jugent de l'une ou l'autre manière responsables de leur situation. Un certain "tri" s'opère ainsi parfois entre les pauvres "dignes de compassion et d'aide" et "ceux qui n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes". » (Voyé, 2004, p. 105)

On peut retrouver de telles logiques de responsabilisation individuelle dans l'intervention sociale également en Suisse. Dans le contexte du travail social en milieu pénitentiaire, une approche dominante implicite soutient la psychologisation des causes du passage à l'acte déviant dans une certaine occultation des facteurs structurels propres aux milieux sociaux d'origine des détenus<sup>176</sup>. Par contraste, les associations musulmanes, conscientes de ces tendances propres au travail social institutionnel, se targuent d'une approche plus humaine et respectueuse des bénéficiaires. L'accent est alors mis sur l'empathie et le respect inconditionnel des demandeurs, à la différence de la « froideur » supposée de l'administration voire du mépris de certains assistants sociaux. En parallèle, ce sont paradoxalement<sup>177</sup> les approches « moralisatrices » de l'intervention sociale de certaines institutions publiques qui font l'objet de critiques d'acteurs des associations musulmanes. Malgré leurs approches essentiellement tournées vers des réponses urgentes, ces derniers se reconnaissent symboliquement dans des visions plus systémiques et compréhensive, qui insistent sur les causes structurelles de

---

<sup>176</sup> Au-delà du contexte carcéral, cette tendance à la « psychologisation » des problèmes sociaux a notamment été soulevée lors d'un colloque sur le travail social en Suisse par différents intervenants (décembre 2019).

<sup>177</sup> « Paradoxalement », car les accusations de « moralisation » du travail social ont jusqu'alors plutôt été adressées aux acteurs confessionnels (voir Vincent, 1997).

l'exclusion et de la pauvreté plutôt que sur la responsabilité des concernés. Cependant, nombre de travailleurs sociaux institutionnels semblent aussi se reconnaître dans une approche structurelle en critiquant les approches psychologisantes et moralisatrices du travail social (Castel, 1978). Parallèlement, dans certains milieux communautaires musulmans plus réfractaires à une intervention sociale, on retrouve des discours de culpabilisation de la pauvreté, qui soutiennent soit une aide conditionnelle en fonction des « mérites » des bénéficiaires potentiels, soit une indifférence pour ces problématiques sociales. Dans ce contexte de controverses, les associations musulmanes d'action sociale auraient un certain intérêt à s'engager dans un travail de sensibilisation au niveau intra-communautaire ce qui, outre quelques références, ne semble pas encore être le cas. En outre, les associations musulmanes mettent parfois en évidence leur approche plus ouverte et moins contraignante de l'action sociale, en ce sens que leurs prestations présupposent la libre adhésion des bénéficiaires qui peuvent en tout temps se retirer. Au contraire, l'action publique renvoie souvent au contrôle institutionnel des bénéficiaires de l'aide au risque d'une relation paradoxale, dans laquelle la contrepartie de l'assistance présuppose certaines contraintes plus ou moins menaçantes (Hardy, 2012). Toutefois, malgré ces observations, ces réflexions de fond ne restent que rarement et succinctement abordées dans les associations musulmanes engagées dans l'action sociale, d'où l'ambivalence entre des discours parfois contradictoires et des hésitations dans le positionnement sur ces questions pourtant fondamentales. Plus largement, cette tendance doit se comprendre dans la mesure où l'action sociale musulmane, du moins en Suisse, se développe dans une posture plus réactive que proactive. Le développement de projets d'associations musulmanes est en fait fréquemment influencé par les injonctions et les attentes implicites de l'Etat et de ses institutions.

### ***Des associations musulmanes qui répondent aux injonctions externes***

Les domaines de spécialisation investis massivement par les associations musulmanes d'action sociale ne découlent pas uniquement des réponses aux besoins constatés à l'échelle locale. En plus de leurs logiques internes et des orientations personnelles de leurs responsables, ces associations ont tendance à répondre à des injonctions externes, provenant notamment des institutions publiques et de la société civile. À ce sujet, elles reprennent fréquemment des catégories, des thèmes et des terminologies développés et diffusés dans les milieux politiques et institutionnels, et par extension chez les différents prestataires de services sociaux.

En Suisse, les associations musulmanes se positionnent dans un espace public, médiatique et politique dans lequel l'islam et les musulmans sont devenus des sujets particulièrement sensibles et soumis à controverses (Beaugé & Hajjat, 2014). Dans cette atmosphère, elles

revêtent un rôle beaucoup plus réactif que proactif, en répondant à des attentes avérées ou supposées exercées sur les organisations musulmanes. Cette réaction face à la demande externe, semble relever à la fois de manque de moyens internes et de quêtes de ressources, incluant les financements publics ou privés mais aussi les opportunités de partenariat. Plutôt que de pouvoir développer une offre de services et de prestations de manière autonome, les associations musulmanes du pays semblent particulièrement enclines à répondre aux demandes ou aux offres institutionnelles publiques. À ce niveau, des initiatives institutionnelles ont visé à analyser les besoins des communautés musulmanes, notamment dans le domaine de la formation des imams (Rudolph, Lüddeckens & Uehlinger, 2009). En outre, le projet OMAS (Organisations musulmanes comme actrices sociales) lancé par le CSIS en 2016 vise également à répondre aux besoins des associations musulmanes en organisant des formations destinées aux cadres associatifs musulmans sur des thématiques concertées avec les intéressés lors d'enquêtes préalables. Si ce projet a visé à inclure les communautés musulmanes dans le processus en les rendant actrices et non pas seulement réceptrices, il s'avère toutefois que l'initiative et les contributions restent essentiellement extra-communautaires. En définitive, les organisations musulmanes en Suisse sont parfois encore accusées d'une certaine passivité, parfois critiquée par leurs partenaires d'institutions publiques <sup>178</sup>. Toutefois, cette posture peu encline à l'initiative et à l'innovation peut aussi s'expliquer par le manque de moyens et le relativement faible degré d'organisation des structures musulmanes en Suisse, peu fédérées et divisées.

Même quand elles développent d'elles-mêmes leurs propres actions, ces associations musulmanes restent par ailleurs souvent prisonnières de concepts et de catégories imposés de l'extérieur, que ce soit des discours médiatiques, des institutions publiques ou de la société civile<sup>179</sup>. Une catégorie récurrente dans les discours liés à l'islam en Suisse est celle de la « radicalisation ». Le « Plan d'action national de lutte contre la radicalisation et l'extrémisme violent » (RNS, 2017) est une illustration de cet usage qui, au-delà de sa référence générale, se réfère implicitement à un phénomène précis et récent : l'adhésion de personnes domiciliées en Europe occidentale à des groupes « jihadistes » affiliés à l'idéologie wahhabite takfiriste, en particulier Al-Qaïda et Daech. Un autre terme préconisé par les institutions étatiques, « voyageur du djihad » (Bielmann, 2017), est repris tel quel par des acteurs musulmans, malgré

---

<sup>178</sup> Dans les études de cas, divers propos relevés dans des entretiens informels de partenaires ont déploré une certaine « passivité » et la « tendance à l'assistanat » d'associations musulmanes qui « ne prenaient pas assez d'initiatives ».

<sup>179</sup> Ceci leur a notamment été reproché lors de colloques ou d'ateliers à quelques occasions, en particulier au sujet de la lutte contre la « radicalisation ».

son caractère connoté, peu précis et problématique<sup>180</sup>. Outre la discussion de la pertinence et de la précision de ces termes, c'est leur usage courant dans les associations musulmanes qui interroge. Sur le site de Tasamouh, il est ainsi question de « fondamentalisme religieux » et de « radicalisation des jeunes musulmans »<sup>181</sup>. Tant les propos internes qu'externes reprennent le terme de radicalisation, bien que la fondatrice de l'association lui préfère plus tard le terme d'endoctrinement. Dans le canton de Vaud, les institutions parlent également d'extrémisme violent et de radicalisation, terme repris par l'UVAM et ses associations membres. Au sein du SASI, il est également question de prévention contre la radicalisation. En somme, le discours public sur la radicalisation est repris dans les milieux associatifs musulmans jusqu'aux catégories usitées. Cet usage entraîne parfois de vives remarques de la part d'autres acteurs musulmans qui contestent la légitimité de tels concepts et catégories, jugés inadéquats et préjudiciables.

En outre, les injonctions implicites de certaines institutions participent à l'orientation de l'investissement social des associations musulmanes vers une approche communautaire, dans laquelle les musulmans sont exhortés à prendre en charge « leurs problèmes » et « leurs populations ». Elles renvoient les associations concernées à une certaine assignation identitaire, qui les pousse à investir des champs d'action spécifiques en échange de possibilités de partenariats et de financements. Dans cette optique, les attentes publiques et les injonctions institutionnelles, clairement formulées ou sous-entendues, incitent les associations musulmanes à privilégier des modes d'intervention jouant sur des registres identitaires, culturels ou confessionnels. Cette assignation identitaire dépasse ici l'islam en tant que religion pour se rapporter à des connivences culturelles, linguistiques ou encore ethniques entre les associations musulmanes et leurs publics. Ainsi, ces associations musulmanes traitent de problématiques au-delà de la question religieuse qui se rattachent à l'ethnicité à la culture, avec la question de l'intégration en toile de fond (8.2.3).

Finalement, l'adoption de termes et de catégories spécifiques mais aussi la spécialisation dans des champs bien ciblés par les associations musulmanes posent la question de leur autonomie, et par conséquent de leur capacité à proposer des initiatives innovantes. En reprenant les concepts « imposés » par les tiers, qu'ils soient des partenaires de la société civile, des

---

<sup>180</sup> Le *jihâd* est un concept central dans l'islam. L'usage de ce terme pour se référer à l'engagement dans des groupes terroristes est particulièrement problématique en ce sens qu'il légitime la définition donnée à ce concept par les groupes concernés, alors qu'une grande majorité de musulmans et d'autorités religieuses lui donnent une signification très différente. Ainsi, on peut se reconnaître dans un *jihâd* tout en étant fermement opposé aux actions de ces groupes dits « jihadistes ».

<sup>181</sup> Site de l'association Tasamouh consulté le 03.12.2019 sur <http://tasamouh.ch/index.php/fr>.



institutions publiques, des autorités politiques ou des discours médiatiques, les associations musulmanes manquent souvent l'opportunité d'apporter une contribution originale et novatrice au traitement discursif et pratique de problématiques liées à l'islam ou aux communautés musulmanes. De plus, elles risquent une certaine instrumentalisation au profit d'intérêts de groupes ou d'idéologies qui leur sont étrangers. Finalement, cette situation semble relever du manque de capacités propres aux organisations musulmanes de conceptualiser leurs problématiques de manière autonome, sans nécessairement suivre les attentes véhiculées à travers le débat public.

### ***De la citoyenneté contributive à la posture critique et oppositionnelle ?***

Ces attentes externes placent les associations concernées dans un rôle subalterne, qui implique une approche complémentaire et contributive. Cette dernière, qui s'abstient de critiquer le système sociopolitique et ses institutions, s'explique également par le fait que la plupart des associations concernées restent en quête d'intégration et de reconnaissance (8.1.3). Toutefois, certaines observations viennent mitiger ce constat en relevant la possibilité d'une posture plus alternative et critique de l'action sociale musulmane, voire même timidement subversive. Ainsi, quelques prêches, conférences et tables-rondes portant sur les problèmes sociaux et l'action sociale sont organisés dans des centres islamiques. Ils proposent des solutions et des « bonnes pratiques », en induisant une réflexion collective et communautaire sur les thématiques investies. Des intervenants du terrain, acteurs d'associations sociales, y participent régulièrement en tant qu'auditeurs ou conférenciers. Dans la même optique, certains penseurs musulmans, intellectuels et prédicateurs développent des discours sur des problèmes sociaux qui touchent les communautés musulmanes et la société dans son ensemble, en préconisant quelques réponses. Cependant, ces discours, de par leur dimension très abstraite et idéale, voire décontextualisée, ne trouvent pas d'écho dans la pratique de terrain des acteurs. Dans la plupart des cas, on observe un certain écart entre la production de discours argumentés sur une base religieuse et l'action concrètement mise en œuvre par les associations<sup>182</sup>.

Au-delà de la rareté des discours d'ordre politique et discursif, des associations musulmanes se voient reprocher la faible utilité de leurs actions sociales, voire parfois même l'impact négatif de leur engagement dans des domaines considérés par certains comme les prérogatives de l'Etat<sup>183</sup>. Lors d'assises de l'UVAM, un homme musulman dans l'audience prend la parole et

---

<sup>182</sup> Par exemple, des ouvrages de Tariq Ramadan (1995, 2008, 2016) donnent nombre de recommandations censées être mises en œuvre par les associations musulmanes en vue d'un changement social. Dans la pratique, il est très rare de voir des applications concrètes de ces discours au sein des structures.

<sup>183</sup> Ainsi, un homme musulman, engagé dans un certain militantisme politique en France en 2011, critique virulemment les maraudes sociales d'associations caritatives, musulmanes ou autres, qu'il trouve non seulement

conteste la légitimité d'une action sociale musulmane en arguant que « le travail social, c'est le devoir de l'Etat ». Dans cette perspective, bien qu'étrangère aux dispositions suisses sur la question, l'Etat-Providence devrait prendre en charge l'entièreté des besoins sociaux, ce qui discréditerait d'emblée tout engagement externe à ce niveau. Cette vision exprimée en Suisse par un homme originaire du Maghreb s'accorde avec certaines observations sur l'interaction entre l'action publique et l'action privée dans le contexte contemporain de pays arabes. Patrick Haenni explique que certaines tendances de l'islam militant s'accordent bien avec le néolibéralisme et l'effacement de l'Etat-providence, en promouvant l'investissement d'organisations religieuses dans les champs de l'économie, de l'action sociale, de l'éducation et de la santé (Haenni, 2005, p. 94). L'auteur revient sur la vision du parti égyptien al-Wasat al-Jadid, qui se rapproche de celle de l'AKP turque et qui prône un retrait de l'Etat dans les affaires sociales au profit d'un investissement accru de la société civile, et donc des communautés religieuses :

« L'accent est mis sur le travail volontaire et l'autonomie du secteur privé. Au gouvernement revient alors le rôle de favoriser la croissance, alors que les répertoires religieux de la *zakat* (dîme religieuse obligatoire), de la *sadaqa* (dons religieux volontaires), du *waqf* (les biens de main-morte) sont mobilisés à tour de bras pour dynamiser « l'économie sociale », et prendre le relais du *Welfare State*. » (Haenni, 2005, p. 94)

Des comparaisons peuvent alors être évoquées entre cette recrudescence des investissements « islamiques » privés dans la société qui s'accompagnent d'un retrait du rôle de l'Etat dans les sphères socio-éducatives au sein de pays arabo-musulmans, et la délégation de l'Etat américain aux *faith-based organisations (FBOs)* de ses prérogatives dans l'action publique<sup>184</sup>. Ces deux cas montrent que le renforcement du néolibéralisme profite de l'engagement d'acteurs religieux dans la société, indépendamment des contextes géographiques, culturels et religieux. Toutefois, à l'opposé de cette lecture, nombre d'acteurs musulmans engagés dans l'action sociale voient au contraire leurs contributions comme des remèdes au néolibéralisme, en considérant éventuellement les actions associatives comme des pas positifs vers un changement de système. William Barylo (2016) soutient ainsi que les associations musulmanes autonomes qu'il a

---

inutiles mais aussi néfastes. Il soutient que ces pratiques poussent l'Etat à déléguer implicitement ses responsabilités sociales aux structures privées. Plus encore, il explique que cela ne fait qu'attarder la « révolution » et le « soulèvement du peuple », qu'il considère comme la seule solution. Si ces discours radicaux semblent minoritaires, ils reflètent toutefois certaines positions critiques face aux actions caritatives.

<sup>184</sup> Sur ce point, Marc-Henry Soulet lie la « réforme de l'État-providence » à une « volonté de réduire les dépenses directes des administrations sociales avec comme corollaire l'augmentation des montants accordés à des associations locales, parfois d'inspiration religieuse, en raison de leur proximité avec les populations en difficulté » (Soulet, 2014, p. 194).

étudiées résistent au néolibéralisme en revivifiant des valeurs de solidarité et de cohésion sociale, tout en critiquant d'autres structures communautaires qui ont cédé aux logiques managériales dominantes et donc aux normes néolibérales. Ce constat mitigé souligne l'hétérogénéité des associations musulmanes et leurs modes de gestion très divers. Dans la lecture de William Barylo, le rôle alternatif et contestataire des associations musulmanes, fondé sur leurs pratiques internes et externes, tendrait à remettre en question l'idéologie néolibérale et à construire une alternative sociale à ce modèle. Cependant, l'étude empirique de cette thèse tend plutôt à démontrer que la critique sociale et politique se cantonne généralement à certains discours de penseurs musulmans, sans répercussion dans des actions, des projets ou des stratégies sur le terrain. En novembre 2016, le Centre Islamique de Genève (CIGE), en partenariat avec l'association SASI, a organisé un événement public autour d'une table-ronde sur la consommation et le concept du *halâl*. Certains liens ont été évoqués entre l'« éthique islamique » et la sauvegarde de la planète et de l'environnement. Adhérant à ces propos, une personne non-musulmane dans l'audience a alors critiqué le « système néolibéral » et le consumérisme caractéristique selon elle de la société locale, en évoquant ensuite la nécessité d'établir des partenariats entre « tous les acteurs de bonne volonté ». Plus tard, le responsable du SASI a évoqué les idéaux de solidarité, de chaleur humaine et de fraternité inhérents aux actions sociales de l'association, présentés alors comme un rempart contre l'exclusion, l'isolement social et, plus largement, une alternative à l'idéologie néolibérale. En Suisse romande, le lien entre l'engagement dans l'action sociale et la critique sociétale et politique dans un contexte musulman a par ailleurs été appuyé par Tariq Ramadan lors de diverses conférences<sup>185</sup>. Le prédicateur insiste ainsi sur l'exigence éthique et politique qui doit accompagner l'action sociale, qui ne peut aller dans le sens des « intérêts des banques »<sup>186</sup>. Il prône ainsi un engagement qui soutient une justice sociale au-delà de l'aspect caritatif, et qui doit s'étendre dans le champ politique en prenant éventuellement un rôle contestataire. Ce prolongement de l'action sociale vers un militantisme politique renvoie aux propos de Christian Jetté :

« [...] les luttes pour l'amélioration des conditions de vie des populations soulèvent des enjeux d'ordre social, économique et politique — voire culturel et aussi environnemental — qui sont liés de manière inextricable et qui ne peuvent être traités catégoriellement à partir d'un seul front de résistance. Il requiert la présence d'une multitude d'acteurs [...] afin d'avancer vers la

<sup>185</sup> Par exemple, Tariq Ramadan a donné une conférence intitulée « Quel engagement citoyen pour la jeunesse? » à l'UOMG le 08.10.2017. Consulté le 12.10.2018 sur <https://www.youtube.com/watch?v=-ILfallrDoY>.

<sup>186</sup> Conférence de Tariq Ramadan, intitulée « Vivre sa foi dans le contexte européen actuel » et présentée le 30.04.2017 au Complexe Culturel Musulman de Lausanne (CCML).

constitution d'un nouveau paradigme d'intérêt général qui renverserait la tendance forte à considérer la concurrence et la compétition comme seules véritables dynamiques propres à réguler les sociétés modernes. » (Jetté, 2017, p. 52)

Cette perspective assigne à l'action sociale communautaire un objectif collectif et politique qui dépasse amplement la seule couverture de besoins sociaux. Dans un cadre plus large que l'action sociale, c'est de manière globale les organisations musulmanes qui sont traversées par le dilemme de leur positionnement politique, oscillant entre une orientation contestataire ou au contraire une conciliation à l'égard des autorités. En Europe, ce sont notamment les penseurs musulmans qui prennent position vers des orientations sociales et politiques plus ou moins critiques face aux institutions comme le développe Hansjörg Schmid dans son ouvrage *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik* (Schmid, 2012, pp. 399-414). Au-delà de la divergence des avis des penseurs musulmans, dont les conséquences sur la pratique associative restent très incertaines, c'est aussi le contexte national qui détermine fortement les potentialités de positionnement des associations musulmanes dans l'espace public et politique. Dans le cas français, François Burgat<sup>187</sup> soutient lors d'une audition à l'Assemblée nationale française que « dans l'espace public, nous n'acceptons que les musulmans amputés de toutes les dimensions oppositionnelles » (Arif, 2016, p. 25). Cette déclaration forte met en évidence l'impossibilité d'une dimension contestataire musulmane à la fois reconnue par l'Etat français et intégrée à l'espace public. Le cas échéant, cette dernière tendrait à être marginalisée et critiquée. À ce sujet, il convient de rappeler que les mouvements musulmans tributaires d'interprétations ségrégationnistes jugent peu utiles voire néfastes à leurs projets l'engagement dans l'action sociale, et plus globalement dans l'espace public. Rapidement, on peut rappeler qu'une vision dominante du salafisme-wahhabisme en Europe occidentale<sup>188</sup> promeut une certaine rupture avec la société, qui peut prendre la forme soit de cloisonnement dans des espaces communautaires différenciés, soit de logiques migratoires vers des pays musulmans (*hijra*). Absentes du contexte suisse, ces logiques de communautarisation et d'entre-soi peuvent s'observer dans certaines localités du Royaume-Uni ou des Etats-Unis, dans lesquelles des logiques de ségrégation ethnique et spatiale leur sont favorables.

D'abord contributive et complémentaire à l'action publique et à la société civile, l'action sociale musulmane garde toutefois un potentiel critique et politique, bien que ce dernier se cantonne généralement aux discours de certains acteurs et prédicateurs sans implication concrète dans la

---

<sup>187</sup> Il est notamment auteur de l'ouvrage « Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016 » (Burgat, 2016).

<sup>188</sup> Il s'agit ici du courant quiétiste du salafisme-wahhabisme, plus particulièrement de sa variante « madkhaliste » (voir section 2.1.4).

pratique et sans conséquence visible dans les associations. Peut-être aussi en raison des réserves et des difficultés à développer des critiques politiques solides, des discours contestataires et des solutions alternatives, les associations musulmanes de différents pays d'Europe occidentale tendent à privilégier une posture contributive et intégrée au système en insistant sur la participation citoyenne. En tout cas, la démonstration d'une citoyenneté et d'une inclusion sociale reste particulièrement centrale dans les logiques d'action de nombre d'associations musulmanes, notamment en Suisse.

### **8.1.3. S'engager pour « faire société » : la participation en vue de la reconnaissance**

Devant la diversité des cas d'action sociale musulmane, il reste difficile d'identifier des causes générales qui expliqueraient son développement en Europe occidentale de manière globale. La convergence de données à travers différents cas de Suisse permet d'esquisser une interprétation des motifs centraux de l'émergence de l'engagement social d'associations musulmanes dans le pays, en relevant des particularités qui le distinguent d'autres contextes nationaux. Au-delà des motivations religieuses ou morales, les acteurs s'engagent pour participer à la vie de la société dans une perspective citoyenne : il ne s'agit plus seulement de s'engager pour répondre à des besoins sociaux externes, mais aussi pour montrer son intégration à la société et être reconnu comme des acteurs citoyens, intégrés et soucieux de la société. Dans cette perspective, l'agencement des appartenances et des engagements d'acteurs musulmans dans le but de « faire communauté » (Salzbrunn, 2019) se prolonge pour certains acteurs associatifs dans l'objectif de « faire société » et d'inclure sa participation communautaire dans un engagement citoyen plus global. Participer à la société, notamment par l'action sociale, se comprend pour ces acteurs dans une quête de reconnaissance publique.

#### ***Divers motifs du développement de l'action sociale musulmane***

Les deux sections précédentes font respectivement état d'une approche contributive de l'action sociale des associations musulmanes, majoritairement orientée vers la lutte contre l'exclusion et circonscrite à des domaines limités, qui se conjugue avec une réserve face à la critique politique et une abstention de toute entreprise subversive. D'abord, la focalisation sur la lutte contre l'exclusion et la mise en œuvre de projets et d'activités destinés à prendre en charge des besoins urgents caractérisent les choix des associations musulmanes, pour lesquelles cette notion d'urgence et d'action directe surpasse visiblement tout engagement pour un changement plus structurel de la société.

Dans cette perspective, l'engagement des associations musulmanes dans l'action sociale semble à première vue être motivé par la prise en charge de besoins sociaux non couverts par l'Etat et

les autres acteurs caritatifs. C'est en effet ainsi que plusieurs fondateurs, responsables et autres bénévoles d'associations musulmanes interrogés en France, en Suisse et au Royaume-Uni justifient la création des structures et des projets. Pour la plupart, l'obligation morale de venir en aide aux nécessiteux résonne avec les injonctions religieuses associées à l'islam. Le besoin des bénéficiaires, l'injonction religieuse et l'altruisme constituent ainsi trois pôles qui s'autoalimentent pour justifier le lancement et le développement des projets caritatifs des musulmans. Interrogé sur les causes et origines de l'action sociale musulmane en Grande-Bretagne, Sadek Hamid, estime que l'engagement des associations musulmanes dans ce champ découle de deux raisons<sup>189</sup>. La première est la réponse aux demandes de prise en charge de personnes musulmanes en prêtant attention à leur identité culturelle et religieuse et en usant de codes de conduite adaptés. Le besoin sous-jacent est ici d'ordre communautaire et l'objectif s'entend dans une logique d'*empowerment* et d'adéquation de l'intervention sociale aux codes culturels en vigueur. La deuxième raison donnée par le chercheur est la mise en pratique des injonctions de solidarité et de bienfaisance inhérentes aux enseignements de l'islam, dans une perspective plus idéale qui va au-delà des considérations stratégiques et des intérêts communautaires particuliers. La présente étude tend à confirmer l'influence de ces deux causes dans l'essor de l'action sociale musulmane en Suisse et en France.

Au-delà des motivations morales ou religieuses incitant les acteurs à répondre aux besoins des nécessiteux, d'autres considérations entrent en jeu. Pour comprendre ces dernières, il convient d'abord de relativiser l'argumentaire du besoin des bénéficiaires, pourtant fondamental dans la justification des projets caritatifs initiés par les associations musulmanes. En effet, il est arrivé à Lausanne et à Genève que des distributions de repas organisées par des associations musulmanes peinent à rencontrer assez de bénéficiaires, certains de ces derniers étant perplexes quant à ces initiatives qui ne semblaient pas toujours répondre à des besoins réels. Pourtant, les bénévoles de la maraude, armés de bonnes intentions, voulaient nourrir les pauvres et aider les nécessiteux, mais apparemment sans avoir pris le temps d'évaluer les demandes ou les besoins. Cette situation montre que l'offre de services sociaux ne découle pas uniquement de la prise en compte de besoins ou de demandes. Les entretiens informels ont permis de relever un certain zèle de ces acteurs pour qui la motivation religieuse semble essentielle : l'idée de « faire le bien » devient alors plus centrale que celle de répondre à des besoins, d'autant plus si elle s'accompagne d'une attente d'une récompense religieuse ou spirituelle<sup>190</sup>. En outre, ces

---

<sup>189</sup> Entretien informel avec l'intéressé, chercheur sur les questions liées à l'islam contemporain et au militantisme musulman dans le contexte britannique, réalisé le 29.04.2019 à Fribourg (Suisse).

<sup>190</sup> L'étude d'Amira Mittermaier (2019) sur l'action caritative de collectifs musulmans en Egypte développe largement cette idée.

initiatives parfois dénuées d'analyse des besoins découlent d'une volonté de participer, de contribuer et de faire le bien, que ce soit pour des motivations citoyennes ou religieuses<sup>191</sup>. À ce niveau, il importe de faire référence à la notion de *ḥasanât*, largement évoquée dans les propos des acteurs d'associations musulmanes. Par exemple, un message diffusé sur un groupe de musulmans de Suisse sur l'application WhatsApp pour faire appel à des dons en vue d'un projet caritatif est formulé comme suit :

« Il y a une association qui fait une collecte d'habits (...) Donc si vous voulez gagner des hassanates et que vous avez des habits à donner, contactez-moi... ».

Les *ḥasanât* sont perçues par ces acteurs comme des « points » de récompense donnés par Dieu en échange d'une bonne action. Dans cette perspective, souvent relevée dans les terrains de recherche, cette logique du don vise avant tout les intérêts du donateur. Cette logique utilitariste de l'action caritative est souvent assumée et que très rarement critiquée ou contestée dans ces environnements, tant elle est prégnante dans ces milieux communautaires musulmans. Elle y est perçue comme une motivation religieuse acceptable et même encouragée. Cette « commercialisation » de la bienfaisance tend à faire abstraction à la fois des bénéficiaires, dotés d'un rôle passif et insignifiant, et de l'efficacité des actions sociales. Puisque le but principal est ici de gagner des *ḥasanât* par le biais de l'action caritative, l'impact des donations et leurs usages ne font pas l'objet de grande attention. Dans sa recherche sur les pratiques caritatives légitimées sur un registre islamique en Egypte, Amira Mittermaier (2019) illustre nombre de ces logiques particulières qui sous-tendent les pratiques caritatives de certains musulmans au nom de leur foi. Elle prend l'exemple d'une femme musulmane très engagée dans l'action sociale en faveur des pauvres, qui tient des propos tranchés : « *I don't care about the poor* » (Mittermaier, 2019, p. 3). Cette posture apparemment paradoxale se comprend par la lecture religieuse de cette personne, qui considère l'action caritative comme une injonction divine à appliquer littéralement et directement sans autre réflexion.

Dans une logique opposée, d'autres acteurs témoignent d'une préoccupation pour les affaires de la société et militent pour une contribution effective et visible des musulmans dans le but de pallier aux besoins qui paraissent les plus urgents. Dans le cadre d'une communication publique, un membre du comité de SASI Jeunesse s'exprime à ce sujet :

---

<sup>191</sup> Par ailleurs, la pratique de la *zakât* montre une autre perspective qui ne découle pas toujours d'un besoin empirique mais plutôt de l'acquittement d'une obligation religieuse. Lors d'un congrès sur la *zakât*, des membres de l'organisation Mercy Mission expliquent ainsi que même s'il n'y avait plus aucun pauvre sur Terre, la *zakât* resterait obligatoire. Ils soutiennent alors l'importance d'organiser des modes de gestion de la *zakât* au-delà du seul facteur lié aux besoins sociaux. (Observation à Istanbul en Turquie, octobre 2019).

« En tant que musulman, enfin en tant qu'être humain aussi, on est censé accorder autant d'importance sinon plus aux problèmes locaux »<sup>192</sup>

Cette posture insistant sur l'aspect local de l'engagement favorise une inclusion des collectifs musulmans dans les dispositifs citoyens. En effet, la lutte contre l'exclusion est particulièrement fédératrice et permet des alliances politiques et organisationnelles susceptibles de rassembler tout acteur engagé pour la cause, indépendamment des divergences idéologiques. Ainsi, la mission du SASI l'intègre de fait dans un collectif investi dans les mêmes domaines de lutte contre la précarité, malgré son étiquette « islamique » et son lien perçu avec un lieu de culte souvent controversé. Même dans le contexte français, l'engagement d'associations musulmanes dans l'action sociale donne localement lieu à des partenariats avec les mairies, notamment dans des communes de gauche (Kakpo, 2007, pp. 133-142). Dans cette optique, l'engagement social dans des problématiques qui concernent la collectivité tend à favoriser l'affirmation citoyenne des acteurs musulmans, notamment par le développement de partenariats publics et privés.

### ***Mettre en scène sa participation et sa préoccupation pour le bien commun***

Au-delà de l'idée d'une responsabilité d'agir localement, certains discours soutiennent l'importance de montrer à la société que les musulmans agissent pour le bien commun. En Grande-Bretagne, Rana Jawad relève les propos d'un leader d'une organisation musulmane en ce sens: « *As a Muslim-inspired organisation, we want to show that we are giving something back, not just taking* » (Jawad, 2012, p. 145). L'idée phare émanant de cette situation renvoie à la volonté de rendre visible et de montrer l'engagement à la société. L'emphase du discours, comme dans d'autres cas observés en Suisse et en France, insiste sur l'exposition publique de ce que font les musulmans, au-delà d'un simple agir<sup>193</sup>.

L'UVAM considère explicitement l'action sociale comme un témoin de l'intégration des musulmans à la société et comme un facteur pour la reconnaissance publique<sup>194</sup>. Son papier de stratégie lie les actions sociales, à l'instar du « transport des nécessiteux » ou du « nettoyage de rivières », à l'un de ses objectifs affichés : « réaliser des projets pour la société en générale » (UVAM, 2014). Par ailleurs, le papier lie l'objectif de « rompre avec la perception du musulman étranger » aux axes d'investissement suivants : « organiser des activités en dehors de la communauté », « œuvrer pour le bien de la société par des activités sociales », « organiser les

---

<sup>192</sup> Observation durant la Rencontre Annuelle de la Jeunesse Romande (RAJR) en novembre 2017 à Genève.

<sup>193</sup> L'action en tant que telle est pourtant valorisée par d'autres associations musulmanes, pour qui la communication passe au second plan ou n'est même pas investie. La prévalence de la démonstration sur l'action ne ressort en effet pas dans tous les discours, les associations divergeant fortement à ce niveau.

<sup>194</sup> Pour un développement critique du concept de reconnaissance, se référer notamment aux ouvrages d'Axel Honneth (2006 et 2008).



projets et les activités avec d'autres partenaires non religieux » et « sensibiliser les musulmans à l'importance d'être actifs dans la société, par le travail, la participation aux activités des quartiers, le bon voisinage » (UVAM, 2014, p. 6). Les projets d'action sociale et leur visibilité sont aussi encouragés par les conditions de la loi sur la reconnaissance des communautés religieuses du canton de Vaud (LRCR), qui exigent l'exercice d' « un rôle social et culturel » et l'engagement « en faveur de la paix sociale et religieuse »<sup>195</sup>.

Outre le cas particulier du canton de Vaud, dans lequel l'organisation musulmane faîtière convoite une reconnaissance d'ordre institutionnel, la « reconnaissance » est un des termes les plus constants et récurrents dans les associations musulmanes observées en Suisse. La reconnaissance de la part des institutions est une attente centrale des associations musulmanes, qui envisagent éventuellement l'action sociale comme un moyen de la mériter. Dans cette optique, l'action sociale mise en œuvre vise à prouver la contribution positive des musulmans à la société, ce qui devrait dès lors déboucher sur une reconnaissance publique, voire politique. Pour certaines organisations musulmanes faîtières, l'action sociale n'est à ce titre qu'un axe d'un engagement militant plus large, dont un enjeu central est la reconnaissance (Jetté, 2017). Sur le terrain associatif musulman de Suisse, le terme se réfère pour les acteurs tantôt à une reconnaissance sociale et informelle, tantôt à une reconnaissance juridique et politique convoitée dans certains cantons. Dans toutes les études de cas, le terme de reconnaissance s'impose dans nombre de discours comme une évidence. Pourtant, la reconnaissance peut aussi impliquer des effets négatifs comme le relève Alex Honneth :

« Le fait d'être officiellement couvert d'éloges pour certaines qualités ou certaines compétences semble être devenu un instrument de politique symbolique, dont la fonction sous-jacente est d'intégrer des individus ou des groupes sociaux dans l'ordre social dominant en leur offrant une image positive d'eux-mêmes. Bien loin de contribuer à l'amélioration durable de l'autonomie des membres de notre société, la reconnaissance sociale semble apparemment servir à la production de représentations conformes au système. Par conséquent, les doutes qui se sont entre-temps manifestés quant à cette nouvelle approche débouchent sur l'idée selon laquelle les pratiques de la reconnaissance n'entraînent pas un accroissement du pouvoir des sujets sociaux mais au contraire leur assujettissement. » (Honneth, 2006, p. 245)

Ce coût d'une reconnaissance pourtant tant convoitée peut s'illustrer concrètement dans les cas où les associations musulmanes « reconnues » sont sans cesse appelées à montrer patte blanche,

---

<sup>195</sup> Etat de Vaud. *Obtention d'une reconnaissance d'utilité publique par une communauté religieuse*. Consulté le 28.02.2020 sur <https://www.vd.ch/themes/population/religions/obtention-dune-reconnaissance-dutilite-publique-par-une-communaute-religieuse>.

à faire preuve de leur loyauté et donc à s'autocensurer potentiellement sur certaines questions au risque de devoir abandonner tout discours critique ou contestataire à l'égard de la société et de ses institutions. Les compromis inhérents à la quête d'une telle reconnaissance seront abordés plus loin (8.3.2).

### ***L'engagement citoyen comme support d'une intégration revendiquée***

L'engagement citoyen, terme largement repris par la plupart des acteurs musulmans engagés dans la société en Suisse romande, s'annonce comme une autre preuve témoignant de l'appartenance de ces musulmans à la société suisse et de leur intégration. Dans d'autres contextes, une tendance inverse s'illustre par le salafisme-wahhabisme quiétiste qui prône au contraire « une religiosité de sortie du politique » en France en s'opposant donc à l'engagement citoyen (International Crisis Group, 2006). Dans les milieux musulmans suisses, les injonctions fusent au contraire pour inciter les membres des organisations à agir dans et pour la société. Les acteurs musulmans sont ainsi en quête de partenariats publics et privés bien au-delà des espaces communautaires musulmans. À ce niveau, l'action sociale musulmane se présente comme un engagement qui contribue à la société au même titre que les associations de la société civile. Il est aussi utile ici de revenir sur cette notion de société civile, décrite par Habermas comme suit :

« La société civile se compose de ces associations, organisations et mouvements qui à la fois accueillent, condensent et répercutent, en les amplifiant dans l'espace public politique, la résonance que les problèmes sociaux trouvent dans les sphères de la vie privée. Le cœur de la société civile est donc constitué par un tissu associatif qui institutionnalise dans le cadre d'espaces publics organisés les discussions qui se proposent de résoudre les problèmes surgis concernant les sujets d'intérêt général » (Habermas, 1997, p. 394).

Pour Hansjörg Schmid, la notion de société civile (*Zivilgesellschaft*) s'est historiquement construite dans une opposition tournée à la fois vers l'Etat et la religion. Si elle présuppose la sécularisation (Schmid, 2012, p. 415), elle est toutefois pénétrée par la religion. D'ailleurs, les engagements sociaux collectifs constitués au nom de l'islam arborent de plus en plus la forme associative, y compris lorsque leur objectif principal est de nature culturelle. Dans le contexte des révoltes populaires au sein de pays arabes de ces dernières années, Benoît Challand intègre dans la catégorie de la société civile les organisations caritatives islamiques, bien qu'une distinction persiste habituellement entre la société civile et la société religieuse (Pirotte, 2018). Dans tous les cas, la société civile reste influencée par la religion (Schmid, 2012, p. 414) et, en ce qui concerne l'islam en Europe, cela peut se percevoir à au moins deux niveaux. D'abord, l'offre d'islam est majoritairement organisée en associations qui, lorsqu'elles orientent leur investissement vers des préoccupations d'ordre social et politique, sont directement incluses

dans la société civile malgré leur identité religieuse plus ou moins affirmée. Ensuite, les associations religieuses construisent fréquemment des partenariats et rejoignent des réseaux. En ce sens, elles sont susceptibles d'influencer ces espaces et de les utiliser pour porter la voix des communautés qu'elles disent représenter. Dans cette perspective, Marc-Henry Soulet décrit l'association selon ces termes :

« une médiation instituante, [qui] constitue un lieu de passage de la sphère privée à la sphère publique par l'entremise d'une relation interpersonnelle et devient ainsi le lieu de jonction d'un lien social horizontal et d'un lien sociétal vertical » (Soulet, 2014, p. 208).

Cela s'applique aux cas de structures musulmanes observées sur le terrain, dans la mesure où c'est l'engagement associatif qui leur permet de fédérer leurs causes et revendications, et de les élever parfois au niveau des discussions politiques. Toutefois, d'autres relativisent l'importance de la société civile et du militantisme associatif qui semblent actuellement en crise. Bernard Roudet s'interroge ainsi sur la disparition possible d'une « conception de la vie associative en tant qu'expression d'une société civile, espace intermédiaire entre l'individu et l'État », qu'il lie à l'individualisation des engagements associatifs allant de pair avec un affaiblissement du militantisme (Roudet, 2004, p. 25). Si la vision de cet auteur s'applique à différents cas d'action sociale musulmane, dont l'approche complémentaire s'inscrit dans une contribution purement caritative et (très) peu politisée, l'association Commission Contributive Citoyenne de Genève (CCC) donne l'exemple du cas contraire en soutenant une influence musulmane particulièrement active et revendiquée dans la société civile. Le CCC vise ainsi officiellement à promouvoir l'engagement citoyen, social et politique des jeunes musulmans dans la société locale. Son « leader » insiste sur le fait que l'ère de la contribution a succédé à celle de l'intégration : il explique que les musulmans de Suisse n'ont pas à s'intégrer car ils sont déjà des citoyens suisses, et qu'ils contribuent à la société par leur participation à la vie publique. Dans cette optique, l'engagement collectif de musulmans dans l'action sociale indique les mêmes préoccupations pour les affaires de la cité. Dans la mesure où cet engagement s'appuie sur des références implicites ou explicites à l'islam, il intègre l'islam dans la société civile, dont il devient une composante parmi d'autres, susceptible d'orienter ou du moins d'influencer les positions des acteurs concernés.

Les terrains de recherche ont alors mis en évidence une forte propension des acteurs à participer à la société dans une perspective citoyenne, tout en préservant une identité communautaire affirmée. Si la participation peut s'habiller d'un argumentaire religieux, mis en évidence notamment par le fondateur d'une association musulmane caritative qui affirme que « l'islam,

il faut le vivre et le mettre en pratique, pas seulement en parler »<sup>196</sup>, elle convoque surtout des logiques d'inclusion et d'affirmation de la présence musulmane dans la société. Parmi les facteurs explicatifs d'une attitude plus contributive que subversive dans l'action sociale musulmane, la démonstration de l'inclusion sociale et de la citoyenneté joue en effet un rôle considérable. L'engagement contributif pour la société, en évitant les critiques trop acérées à l'encontre des tendances sociopolitiques et idéologiques locales, vise également à témoigner d'une appartenance à la société locale et d'une adhésion à ses institutions. Cette quête d'intégration implique pour ces associations le rappel et l'affirmation de leur loyauté.

### ***La participation citoyenne suppose une intégration réussie***

La participation des associations musulmanes à l'action sociale ou à d'autres projets d'intérêt public relève finalement que ses acteurs reconnaissent la légitimité de la société et de ses institutions, en ce sens qu'ils prennent part activement et volontairement à leur fonctionnement et qu'ils acceptent leurs règles. À l'opposé d'un rejet de la société ou d'un communautarisme à visée séparatiste ou sécessionniste<sup>197</sup>, la participation d'associations musulmanes dans l'espace public dans une perspective inclusive s'avance comme le témoin d'une intégration importante. D'ailleurs, la prédominance d'une approche contributive et complémentaire sur une approche critique ou subversive révèle également l'acceptation implicite des normes dominantes des institutions. L'intention est dès lors d'agir dans le cadre même de la société, en tant que membre et composante de cette dernière. Cette attitude retranscrit donc une forte intégration à la société et une intériorisation de la logique citoyenne, loin des attitudes communautaristes qui peuvent se retrouver dans d'autres tendances islamiques (8.3.3). À ce sujet, les quelques logiques de compétition ou d'opposition entre les associations musulmanes et les institutions étatiques qui s'opposent à ce constat général restent l'apanage de certaines tendances communautaires minoritaires. Les organisations qui tiennent un discours hostile à la société s'abstiennent en principe de tout engagement social et caritatif ouvert sur la société, et restent dès lors généralement absentes du paysage de l'action sociale musulmane, du moins en Suisse.

Globalement, les associations musulmanes engagées dans l'action sociale se positionnent, par la voix de leurs responsables et acteurs influents, comme des prestataires de services qui répondent avant tout à des besoins sociaux, en se focalisant sur les réponses à des demandes sociales immédiates plutôt que sur un changement des mécanismes structurels. Si plusieurs

---

<sup>196</sup> Cette affirmation souvent répétée était le leitmotiv de l'engagement de collectifs musulmans dans l'action sociale dans le contexte parisien (Brodard, 2011).

<sup>197</sup> Pour l'illustration d'un tel projet, voir notamment le « Black Power » conceptualisé par Stokely Carmichael (1968).

éléments contribuent à expliquer en quoi et pourquoi l'action sociale musulmane a une dimension largement contributive et peu subversive, la raison la plus évidente semble être sa propension à reconnaître le bon fonctionnement de la société locale et des institutions. L'intégration des codes de la société témoigne de son inclusion. Cependant, ces associations se voient parfois également comme porteuses et vectrices de valeurs ou de pratiques susceptibles de remettre en question certaines normes, en réaction à un système global dont le consumérisme est dénoncé. À ce niveau, la critique sociétale et politique se limite toutefois à une dimension idéaliste et générale, liée à des valeurs et des idéaux de paix, d'harmonie et de justice sociale. Elle n'entre donc pas en claire opposition avec l'Etat ou ses institutions. En fin de compte, les dimensions alternatives, critiques et subversives de l'action sociale musulmane restent limitées voire absentes, en se cantonnant à des discours de quelques penseurs ou de prédicateurs sans effet sur le terrain. Plutôt que de contester un ordre établi, il s'agit de contribuer et de démontrer sa plus-value positive pour la société. Si son approche reste influencée par un registre religieux, elle reste toutefois conventionnelle et trouve dans le système démocratique des alliances et des partenariats. En adhérant aux normes sociopolitiques dominantes, le positionnement de l'action sociale musulmane témoigne finalement de son inclusion tant à l'échelle locale que nationale.

## **8.2. Un engagement au service de la communauté musulmane ou de tous ?**

Le développement de l'action sociale musulmane en vue d'une participation active à la société et d'une reconnaissance publique de sa qualité citoyenne suppose son orientation impartiale et son ouverture à des bénéficiaires divers. Dans cette perspective, l'engagement vise la contribution à la société, et l'intervention sociale doit naturellement être inclusive et ouverte sur l'extérieur en s'étendant au-delà de la seule communauté musulmane<sup>198</sup>. Toutefois, malgré cette tendance à l'ouverture sur la société concrètement observée dans les études de cas, l'action sociale musulmane continue paradoxalement à toucher dans les faits une majorité de personnes musulmanes ou considérées comme telles. Ainsi, la question de savoir si l'engagement vise en

---

<sup>198</sup> Il est ici important de relativiser la dichotomie classique opposant les « musulmans » et les « non-musulmans ». Dans la pratique, il s'agit de catégories relatives, dont la construction dépend grandement du contexte. La catégorisation usitée dans la plupart des cas observés ne se réduit par ailleurs pas à la simple séparation entre musulmans et non-musulmans, mais compte nombre de nuances qui varient fortement selon les organisations et les interlocuteurs. Beaucoup reconnaissent par exemple une catégorie implicite qui englobe les personnes fréquentant la structure, l'association ou la mosquée. D'autres soutiennent une catégorisation qui oppose les adeptes d'un mouvement religieux aux autres, quand bien même ces derniers sont musulmans. Enfin, dans certains cas, l'origine maghrébine indique l'appartenance à la catégorie des musulmans, nonobstant la croyance religieuse des intéressés. Dans tous les cas, les limites des frontières de ladite communauté et donc la catégorisation entre les « indigènes » et les « étrangers » du groupe restent relatives et sujettes à différentes interprétations en fonction des acteurs et des contextes.

réalité les espaces communautaires musulmans ou la société sans différenciation religieuse ou culturelle reste d'actualité<sup>199</sup>.

Afin d'appréhender les aspirations et objectifs de l'action sociale musulmane dans des pays où l'islam représente une minorité dépourvue d'ancrage historique conséquent, il est nécessaire d'élargir la réflexion au-delà des frontières suisses. Des engagements caritatifs et sociaux, développés au nom de l'islam dans d'autres pays d'Europe occidentale, adressent leurs prestations non seulement aux musulmans, mais aussi de plus en plus souvent à d'autres groupes sociaux. Rapidement, trois différentes phases<sup>200</sup> de cet investissement communautaire au nom de l'islam dans l'action sociale peuvent être identifiées. À l'origine d'une action sociale directe ou indirecte, les mouvements religieux transnationaux, à l'instar du réseau associatif proche des Frères musulmans (Kepel, 1987) et du Tabligh (Arslan & Marlière, 2014), orientaient l'essentiel de leur investissement vers leurs coreligionnaires. Dans la deuxième phase, des mosquées et associations musulmanes investies localement dans l'action sociale, l'assistance matérielle, l'éducation, le conseil et l'encadrement des jeunes, en s'attellant notamment à la prévention de la délinquance et des déviances, se sont progressivement ouvertes à un public plus large, mais généralement circonscrit à l'échelle du quartier. Finalement, une troisième configuration concerne le développement d'associations musulmanes indépendantes spécialement dédiées à l'action sociale, ciblées par les études de cas de cette thèse, qui étendent désormais l'essentiel de l'offre des services sociaux vers la société à l'attention d'un public hétérogène sur le plan religieux et culturel. Ainsi, au cours de ces dernières années, l'orientation dominante de l'action sociale musulmane en Europe vers la communauté (*Selbsthilfe*) s'estompe donc dans une certaine mesure pour faire place à un investissement plus ouvert sur la société (Schmid, 2017). Cette prévalence de la troisième phase, liée à des structures autonomes et spécialement dédiées à l'action sociale, se comprend notamment par la baisse d'influence d'organisations musulmanes jusque-là dominantes et des mouvements idéologiques qui les sous-tendent (chapitre 9). Les deux premières phases de l'engagement social « au nom de l'islam » dans les pays d'Europe occidentale induisaient un lien clair et direct entre l'engagement dans la société et sa base communautaire et confessionnelle. En effet, les initiatives d'action sociale ou de prédication étaient directement mises en œuvre par des organisations liées à des mouvements religieux transnationaux, si bien que le lien entre la religion et l'action était clair et assumé. Dans la deuxième phase également, l'ancrage de

---

<sup>199</sup> Cette problématique était déjà centrale dans l'étude de l'action sociale musulmane en région parisienne (Brodard, 2011).

<sup>200</sup> Cependant, ces phases ne se sont pas remplacées complètement les unes par les autres. Les deux premières phases continuent ainsi à se manifester sur le terrain, malgré une certaine prévalence de la troisième phase.

l'action sociale dans des mosquées et associations musulmanes constituées sur une identité religieuse claire induisait un rapport visible entre l'action sociale et la référence religieuse. C'est dans la troisième phase, caractérisée par l'essor d'associations indépendantes et spécifiquement dédiées à l'action sociale, parfois professionnalisées, que la question de l'identité religieuse des structures prend vraiment sens. Dans ce prolongement, il est question de la nature des services sociaux proposés, en relevant notamment la problématique d'un engagement religieux qui peut être mêlé à l'action sociale, et celle d'une double orientation simultanément vers la communauté et vers la société. En termes plus concis, est-ce que ces associations dispensent-elles des services religieux ou seulement sociaux ? Parallèlement, est-ce qu'elles promeuvent une action sociale orientée vers la communauté dans une logique partisane, ou vers la société dans une approche universaliste et impartiale ? Ces questions, inhérentes à l'action sociale communautaire et confessionnelle (Soulet, 2014), se posent ici dans le contexte particulier d'une société plurielle, dans laquelle l'islam est minoritaire et peu reconnu. Si les études de cas d'action sociale musulmane en Suisse convergent pour mettre en évidence une tendance à l'ouverture sur la société, des logiques communautaires fortes, voire de la partialité dans certains cas, sont paradoxalement toujours opérantes. Alors, comment comprendre cet apparent paradoxe entre les logiques de préférences communautaires et celles de neutralité et d'impartialité ? Prenant l'exemple d'acteurs d'une association musulmane française, De Lavergne (2003) explique que ces derniers ne voient aucune opposition ou contradiction entre leur appartenance à la communauté musulmane et à la société française. Pour eux, c'est plutôt l'exclusion que subissent les musulmans dans la société qui pourrait finalement déboucher sur une telle opposition et sur une volonté des musulmans de « se constituer en communauté séparée et autonome » (De Lavergne, 2003, p. 38).

Bien qu'il n'y ait pas d'opposition ressentie entre l'espace communautaire, qui rassemble les musulmans, et l'espace sociétal, incluant tous les habitants du pays, chez une majorité de musulmans, des logiques différenciées s'appliquent toutefois potentiellement à chaque espace en fonction des affinités communautaires ou religieuses susceptibles d'engager des priorisations dans l'action sociale et des considérations particulières à l'attention de certains groupes. Cela s'illustre d'abord dans l'offre de services religieux, spécifiquement destinés aux musulmans, qui se superpose souvent à l'offre de services sociaux prévus pour toute personne nécessiteuse.

### **8.2.1. Des actions sociales et religieuses qui s'entremêlent : une frontière floue**

En règle générale, les missions et objectifs affichés et manifestés par les associations musulmanes d'action sociale se concentrent sur la lutte contre les problèmes sociaux, dans une optique préventive et réparatrice. Souvent spécialisées dans des domaines particuliers, incluant l'assistance aux sans-abris et la prévention de déviations, les associations tendent à communiquer sur leurs activités par le biais de sites internet, de publications dans les réseaux sociaux, de brochures et de présentations orales lors d'événements publics. Publiquement, les associations musulmanes d'action sociale, que ce soit en Suisse, en France ou en Grande-Bretagne, ont en général tendance à mettre en avant leurs activités caritatives. Les offres et services d'ordre religieux dispensés le cas échéant restent bien moins exposés. Pourtant, dans bien des cas, les services sociaux se combinent à des services religieux, destinés soit à leurs propres membres et bénévoles, soit à un public plus large. Dans cette perspective, l'investissement de ces associations cumule souvent l'action sociale et l'action religieuse, en peinant à distinguer les deux investissements. Il convient ici de dresser une série d'exemples afin de clarifier cette double orientation sociale et religieuse au-delà de l'affichage public des objectifs et activités.

#### ***L'exemple du Ramadan : entre assistance matérielle et facilitation des rites***

C'est plus particulièrement à l'occasion du mois de Ramadan que les services d'ordre social et religieux se croisent dans certaines organisations. En France, le Secours Islamique France (SIF), dans le cadre de son « Opération Ramadan », distribue des colis alimentaires dans des prisons françaises. Ces derniers sont spécialement conçus en vue de la rupture du jeûne pour les nombreux détenus qui observent ce rite. Toutefois, ces colis alimentaires sont censés être distribués à tout détenu, indépendamment de sa confession. Dans ce cas comme dans ses autres actions, le SIF met en avant cette impartialité qu'elle lie à la déontologie de l'action humanitaire. Ce positionnement est illustratif des pratiques de nombreuses autres associations musulmanes engagées dans les maraudes. Si la plupart d'entre elles proposent leurs prestations tout au long de l'année, les maraudes deviennent beaucoup plus régulières durant le mois de Ramadan. En région parisienne, l'association La Table Servie augmente ses fréquences d'une maraude par semaine durant l'année à une maraude par jour durant le Ramadan. L'association Au Cœur de la Précarité, également en région parisienne, assure quant à elle deux distributions alimentaires quotidiennes durant le Ramadan, spécialement aménagées en fonction des horaires du jeûne. En Suisse, l'association VHS a organisé des maraudes uniquement durant le mois de Ramadan, peu avant l'heure de la rupture du jeûne. Dans les différents cas observés en France, en Grande-Bretagne et en Suisse, les associations musulmanes ont adapté leurs distributions



aux horaires des repas du Ramadan. Bien souvent, la composition des repas a également été modifiée. Toutefois, les repas ont toujours été distribués à toute personne indépendamment de l'appartenance religieuse et du suivi de la pratique du jeûne, en incluant alors les non-musulmans. Dans la même logique, le SASI à Genève rappelle que les centres islamiques du canton sont ouverts pendant le Ramadan à toute personne précaire pour prendre le repas du soir gratuitement, qui a lieu à l'heure de la rupture du jeûne au coucher du soleil. Si la plupart des personnes présentes dans les mosquées pour partager ce repas sont de confession musulmane, quelques personnes précaires non-musulmanes fréquentent également ces lieux le temps du repas. Le mois du Ramadan révèle donc des ambivalences particulièrement illustratives de l'action sociale musulmane. D'un côté, les associations aménagent leurs services en prêtant attention aux besoins des musulmans pratiquants et adaptent leurs prestations au respect des rites religieux. De l'autre, elles rejettent toute accusation de partialité en veillant à adresser les mêmes prestations à toute personne présente dans les zones d'intervention.

### ***La frontière floue entre les logiques caritatives et religieuses***

En sus des dimensions sociales, caritatives et éducatives mises en avant par les associations musulmanes, il est fréquent que ces dernières proposent parallèlement des services religieux soit à leurs membres et bénévoles, soit à des personnes externes. L'association La Table Servie organise ses maraudes sans discuter de sujets religieux avec ses bénéficiaires. Cependant, parallèlement à sa prestation sociale, elle organise des assises spirituelles destinées à transmettre des valeurs et une éducation religieuse aux bénévoles de l'association. Ainsi, elle assume suivre un double objectif dans une complémentarité revendiquée. D'un côté, il s'agit de servir les pauvres dans une vision altruiste et universaliste, motivée par la foi. De l'autre, sa mission est d'éduquer les jeunes (musulmans) par le biais du volontariat, du conseil et de la transmission de valeurs religieuses. Ce dernier point passe également par la promotion de la pratique religieuse, qui s'adresse cependant uniquement aux membres de l'association qui le souhaitent, et non pas aux bénéficiaires des prestations sociales. Dans ce cas, l'action sociale déployée à l'extérieur, exempte de tout prosélytisme, est nettement distinguée de l'action interne au groupe, dans laquelle la prédication et l'éducation religieuses occupent une place prépondérante. Mais d'autres associations musulmanes connaissent une frontière plus floue entre l'action proprement sociale et l'investissement religieux. Peu après sa fondation, l'association Au Cœur de la Précarité propose en 2009 des cours d'arabe associés à des « rappels » religieux, qui se tiennent alors simultanément aux distributions de repas aux sans-abris dans l'espace public. L'objectif de prédication accompagnait à cette époque la mission

sociale de l'association. Depuis, l'association s'est sensiblement professionnalisée en se concentrant sur les seules prestations sociales dans une approche impartiale et neutre.

Dans d'autres cas, la mission d'aide aux démunis s'accompagne de l'objectif secondaire de propager publiquement une bonne image de l'islam. Cette préoccupation est illustrée non seulement dans les discours informels et internes des acteurs, mais aussi parfois dans la communication externe des projets associatifs. Dans une vidéo diffusée sur internet, le fondateur de l'association InTouch Foundation à Bradford (Royaume-Uni) et le Cheikh Abdur-Raheem McCarthy, expliquent que les actions sociales permettent de présenter publiquement les musulmans sous un meilleur angle que le traitement médiatique habituel en montrant qu'ils forment une composante positive de la société<sup>201</sup>. En Suisse, SASI Jeunesse reprend la même argumentation dans un texte figurant au bas des rapports de réunions :

« Je demande à Allah à ce que notre activité se développe afin d'assurer une maraude par soir, afin de : récolter un maximum de Hassanates, de véhiculer une meilleure image de l'Islam<sup>202</sup>, pouvoir venir un maximum en aide aux nécessiteux. »

Dans les divers cas d'action sociale musulmane observés, indépendamment des pays, la transmission d'une image plus positive de l'islam et/ou des musulmans est un objectif récurrent, bien que généralement secondaire et indirect. Les propos d'un membre du comité de SASI Jeunesse lors d'un événement communautaire musulman relèvent cette combinaison de l'action sociale au profit de l'intérêt général et de l'action religieuse dans une dimension prosélyte :

« Il y a aussi un intérêt spirituel. On agit au profit de l'intérêt général. On donne de son temps pour servir un intérêt qui est collectif. On peut aussi faire de la *da'wah*, car en tant que musulmans engagés dans l'associatif, on est souvent sollicités pour répondre à des questions sur l'islam. »

L'objectif de véhiculer une bonne image de l'islam implique une logique de prédication par l'exemplarité et par l'image, qui suppose l'affichage de l'identité religieuse et communautaire du groupe, visible soit à travers le nom de la structure et ses logos, soit à travers l'apparence des bénévoles, afin que les bénéficiaires et témoins aient conscience de l'identité musulmane de la structure. Cette superposition entre l'action sociale et l'action religieuse est encore plus flagrante et problématique dans des associations qui cumulent plusieurs activités et projets, dans la mesure où l'investissement simultané d'acteurs dans les domaines caritatifs, éducatifs et religieux engendre une confusion dans la perception des bénéficiaires, mais aussi des

---

<sup>201</sup> Vidéo intitulée "Muslims Feeding The Homeless In The West - INTOUCH FOUNDATION - An Amazing Project", consultée le 05.06.2019 sur [https://www.youtube.com/watch?v=rFL\\_dBQ3M9M](https://www.youtube.com/watch?v=rFL_dBQ3M9M).

<sup>202</sup> Je souligne.

partenaires et des collaborateurs. À Genève, le SASI se présente officiellement comme une structure à vocation uniquement sociale et caritative. Mais son président et ses membres influents qui s'occupent conjointement d'activités religieuses au CIGE ou à l'UOMG sont sollicités pour des donations de tapis de prière ou de livres religieux. En répondant à ces demandes, ils peuvent être perçus par des témoins ou partenaires comme des acteurs à la fois sociaux et religieux, ce qui entraîne fréquemment une ambiguïté dans la compréhension de leur rôle, d'autant plus dans un contexte sociopolitique hostile à tout prosélytisme. Cependant, cette double fonction semble inévitable dans la mesure où des mêmes personnes cumulent des responsabilités à la fois liées à l'action sociale et à la gestion de lieux de culte. À Bienne, l'association Tasamouh fait face à la même problématique puisque l'engagement religieux de certains acteurs associatifs précède leur engagement dans l'action sociale. Souvent, les deux coexistent et la distinction entre ce qui relève de l'activisme religieux et du travail social n'est pas claire, y compris pour les intéressés eux-mêmes qui cumulent des responsabilités diverses sans toujours avoir conscience de leur double casquette. Par exemple, l'animation de groupes de jeunes musulmans préconisée par la fondatrice de Tasamouh vise à transmettre une éducation religieuse adaptée au contexte de vie des jeunes et à les sensibiliser à diverses problématiques sociales. Dans ce cadre, l'éducation religieuse et l'action sociale se rejoignent dans des projets communs. L'approche intra-culturelle et communautaire de l'association, d'ailleurs encouragée par des partenariats et financements publics et privés, tend inévitablement à induire cette confusion dans la mesure où les acteurs musulmans sont censés pouvoir aborder des questions d'ordre religieux et culturel sur la base de leurs propres expériences. Certaines organisations musulmanes qui ont atteint un stade plus avancé dans la gestion et la professionnalisation tendraient toutefois à se consacrer essentiellement à l'action sociale, en mettant de côté l'engagement strictement religieux (Juul Petersen, 2001 et 2014).

### ***Une dimension spirituelle peu présente dans les interventions sociales***

Si les différents éléments abordés ci-dessus mettent l'accent sur le cumul de logiques religieuses et caritatives dans les mêmes structures associatives, il ressort paradoxalement que la dimension spirituelle est relativement absente des interventions sociales des associations musulmanes. Malgré l'imbrication de logiques religieuses dans l'action sociale de nombre d'associations musulmanes, l'intervention laisse généralement la dimension spirituelle de côté en tendant à apporter des prestations comparables à celles d'acteurs non religieux. En effet, les prestations d'ordre religieux offertes par les associations musulmanes d'action sociale se limitent à des « rappels » généraux sur la foi et le don de livres ou d'articles de prière. D'autres associations prennent en charge une éducation religieuse globale, qui vise généralement à concilier les

réalités socioculturelles des jeunes musulmans ciblés et les enseignements religieux dans des tentatives de recontextualisation<sup>203</sup>. Cependant, au-delà de ces aspects, on constate en règle générale l'absence de logique spirituelle dans l'intervention sociale. Pourtant, en Suisse romande, le recours au spirituel dans le travail social a pu prendre forme dans des initiatives professionnelles, loin des cercles communautaires musulmans. En Valais, Pierre-Yves Albrecht, l'ancien directeur du foyer des Rives du Rhône en charge de la lutte contre les addictions chez les jeunes, a développé une réflexion qui donne une place centrale à la spiritualité dans l'intervention sociale. Indépendamment de toute appartenance à une tradition religieuse particulière, il utilise pour ses approches thérapeutiques des références plurielles issues de traditions spirituelles diverses (Albrecht, 2004). Dans le travail social et éducatif, des concepts tels que le rite de passage sont mobilisés et la question du sens occupe une place prépondérante (Albrecht, 2009). L'approche « spirituelle » de ce foyer soulève toutefois des critiques, comme l'illustre un article de presse qui s'interroge sur une possible « dérive sectaire » dans ces pratiques (Zünd, 2018). Cependant, la rareté et la faible visibilité de telles initiatives en Suisse ne permettent pas de parler d'un essor des approches spirituelles dans le travail social, contrairement à d'autres contextes nationaux. La profession du travail social en Suisse reste encore réfractaire à l'approche spirituelle prônée et assumée dans d'autres pays comme les Etats-Unis (Loue, 2017, pp. 23-27).

Si certains praticiens musulmans formés dans le champ du travail social ont par ailleurs soit plaidé pour une « perspective islamique » au sujet de l'action sociale (Ragab, 2016), soit tenté de mettre au point des outils « islamiques » de prise en charge thérapeutique basés sur une approche spirituelle (Barise, 2005), aucun des cas observés en Suisse n'implique de pratiques semblables à ces modèles. Une exception aurait pu être la « méthode soufie » préconisée par l'un des membres de l'association Tasamouh, mais sa définition et ses caractéristiques relèvent ici davantage de la subjectivité de l'intéressé que d'un développement conceptuel. Le recours explicite à des considérations spirituelles dans l'action sociale s'est retrouvé dans d'autres cas d'action sociale musulmane, à l'instar d'une organisation musulmane britannique qui, sous l'autorité d'un Cheikh charismatique, propose des traitements de problèmes d'ordre psychiatrique dans une dimension spirituelle par le biais de la *ruqya*, une pratique traditionnelle qui vise entre autres l'exorcisme de personnes prétendument possédées ou affectées par des entités (*jinn*) par le biais de la lecture de textes sacrés sur la personne « malade » (Warden,

---

<sup>203</sup> À Bienne, Tasamouh considère ce besoin pour dispenser un enseignement religieux « sain et adapté » aux jeunes adolescents musulmans de la ville. Nombre d'associations engagées dans l'action sociale et la citoyenneté développent des projets comparables en Suisse et en France.

2013, pp. 136-145). Si de telles pratiques existent également dans les contextes suisse et français, il convient de souligner qu'elles sont le fruit d'initiatives individuelles ou collectives qui n'interagissent guère avec l'action sociale, et qui ne relèvent aucunement d'organisations musulmanes engagées dans cet axe, même si certains imams ou responsables de centres islamiques s'impliquent à ce niveau<sup>204</sup>. Au-delà de ces quelques exceptions soutenant la présence de pratiques spirituelles dans les interventions sociales, c'est sans surprise l'aumônerie musulmane qui recourt à des considérations spirituelles dans son exercice, en raison de sa prérogative centrale d'aborder les questions du sens et de la foi, comme le relève notamment l'aumônier Omar Seck à Genève lors d'un entretien (Banfi, 2013b, p. 114). À ce sujet, les fonctions respectives des aumôniers et des travailleurs sociaux en Suisse s'enchevêtrent parfois, créant certains malentendus. Dans le milieu carcéral, il arrive que des aumôniers soient sollicités pour des tâches relevant des compétences des travailleurs sociaux. À l'inverse, des travailleurs sociaux sont sollicités pour parler de problématiques liées à la foi et à la pratique religieuse.<sup>205</sup>

En définitive, malgré l'absence globale de la dimension spirituelle dans l'intervention sociale des associations musulmanes, la séparation de l'action religieuse et de l'action sociale reste floue dans la plupart des cas étudiés. Les structures investies dans l'action sociale souhaitent pour la plupart maintenir un lien à leur identité religieuse, ce qui les pousse à considérer les besoins religieux de leurs coreligionnaires parmi les bénéficiaires et à y répondre dans la mesure du possible. Mais c'est surtout la prédominance des approches intra-culturelles qui favorise et entretient ce lien étroit entre l'action sociale et l'action religieuse, dans la mesure où nombre d'associations musulmanes tendent à privilégier des projets qui se veulent affiliés à l'islam ou aux communautés musulmanes.

### **8.2.2. Impartialité ou préférence communautaire : des logiques combinées**

Dans les milieux associatifs musulmans, certains discours privilégient une solidarité communautaire envers les coreligionnaires et d'autres promeuvent une approche altruiste et universaliste. Dans la plupart des structures, ces deux logiques se combinent à différents degrés en fonction des contextes locaux, des opportunités d'action, des moyens et des besoins. Dans les faits, les associations qui focalisent leurs services sociaux en priorité sur des populations à

---

<sup>204</sup> Dans son livre « La part du ghetto. La vérité sur les banlieues » (Quéroil-Bruneel & Dehoune, 2018), la journaliste française Manon Quéroil-Bruneel relate avoir assisté à ce genre de pratiques d'exorcisme (*ruqya*) assuré par un imam connu dans la région parisienne. Par ailleurs, au Centre Islamique de Genève, l'annonce de la venue dans la région d'un spécialiste de la *ruqya* est affichée à l'entrée du Centre Islamique de Genève en janvier 2020.

<sup>205</sup> Observations effectuées en milieu pénitentiaire en Suisse dans un contexte professionnel (2015-2016).

majorité musulmane donnent également les mêmes prestations aux demandeurs d'autres confessions. La logique partielle et communautaire n'est donc ici pas exclusive, mais préférentielle. On peut par exemple entendre des discours de nombre d'acteurs musulmans qui expliquent aider toute personne dans le besoin, tout en accordant une attention particulière aux « frères » musulmans en invoquant un devoir religieux spécifique envers eux. Dans de nombreux cas, notamment en Suisse, en France et en Grande-Bretagne, les associations musulmanes d'action sociale délivrent la plus grande partie de leurs services à des populations identifiées comme musulmanes, quand bien même elles prônent dans leur discours l'universalité, la neutralité et l'impartialité. Quelles sont les raisons qui se cachent derrière cette partialité communautaire ou cette prédisposition à privilégier les musulmans dans l'intervention sociale ? Sont-elles motivées par des considérations idéologiques et religieuses, ou plutôt pragmatiques et stratégiques ?

En région parisienne, l'investissement associatif musulman dans l'action sociale s'est d'abord développé sur des considérations communautaires liées à des facteurs idéologiques mais aussi socioculturels, avant de s'ouvrir progressivement sur la société tant pour des raisons stratégiques que religieuses (Brodard, 2011). Dans le contexte d'autres pays européens, et notamment en Suisse, la question de la dichotomie entre d'un côté l'impartialité et l'universalité d'un investissement orienté vers la société, et la préférence communautaire d'un engagement privilégiant les coreligionnaires de l'autre, reste particulièrement pertinente. L'étude de nombreux cas dans divers pays rejette toute réponse tranchée : dans la grande majorité des cas, les engagements sociaux au nom de l'islam combinent des logiques communautaires partiales et des logiques impartiales ou universalistes. En fonction des cas, l'engagement est plus ou moins communautaire, ou vise alors l'intérêt public dans une logique impartiale plus ou moins affirmée. Loin de s'opposer, ces deux orientations de l'action sociale musulmane se combinent. Dans les faits, les études de cas de Suisse relèvent que la plupart des bénéficiaires des services sociaux dispensés sont de confession musulmane. Les associations prestataires insistent pourtant sur l'universalité et l'impartialité de leur approche d'action sociale, qui se prétend neutre et ouverte à tous. Cette tendance se retrouve dans le contexte français, notamment en région parisienne, où une majorité de personnes soutenues par les associations musulmanes est également de confession musulmane. En Grande-Bretagne, les associations œuvrant dans l'aide aux sans-abris comptent par contre une majorité de non-musulmans parmi leurs bénéficiaires. Au-delà de la diversité des cas, pourquoi des organisations musulmanes qui annoncent promouvoir une action sociale neutre et impartiale tendent généralement à toucher plus les musulmans que les autres ? Trois facteurs, souvent associés, peuvent expliquer cette

ambivalence apparente. Premièrement, la focalisation sur les bénéficiaires coreligionnaires se justifie par une surreprésentation des musulmans dans les espaces d'exclusion. Parfois, l'enchevêtrement entre l'action religieuse et l'action sociale renforce l'approche communautaire et la partialité dans certains choix d'espaces et de publics. Deuxièmement, des considérations stratégiques et pragmatiques jouent un rôle prédominant dans le choix d'une approche plus ou moins communautaire ou neutre dans l'intervention. Pour des raisons liées aux opportunités de financement, le positionnement partial et communautaire est souvent préférentiel. Finalement, les facteurs idéologiques et religieux peuvent renvoyer aux deux orientations : certains justifient une solidarité communautaire prioritaire envers les coreligionnaires, tandis que d'autres promeuvent une approche altruiste et universaliste.

### ***Priorisation des besoins et surreprésentation des musulmans dans les espaces d'exclusion***

Alors que les associations musulmanes investissent le domaine de la lutte contre l'exclusion en adressant leurs services aux groupes les plus affectés, les personnes musulmanes restent souvent surreprésentées parmi leurs bénéficiaires. Au-delà du contexte du Ramadan, nombre d'autres cas illustrent cette ambivalence entre l'impartialité dans les services sociaux et le ciblage de milieux particuliers. En région parisienne, la plupart des associations musulmanes actives dans les maraudes investissent généralement les quartiers populaires des arrondissements du nord de Paris, notamment La Chapelle, Stalingrad, Jaurès et Porte de la Chapelle, dans lesquels se rassemblent nombre de migrants originaires d'Afghanistan, de Syrie et du Soudan, mais aussi des personnes précaires originaires du Maghreb et de l'Afrique de l'Ouest. Bien que la majorité des bénéficiaires des maraudes soit de confession musulmane, il n'est pourtant pas possible de déduire que ce ciblage est lié à des affinités communautaires ou confessionnelles, car les responsables associatifs expliquent leur présence uniquement par le besoin social. Ces zones condensent une précarité particulièrement visible et dense, touchant principalement des migrants sans statut légal considérés comme particulièrement vulnérables. À ce sujet, une étude doctorale en cours (Flaureau, 2021a) comparant des associations parisiennes de plusieurs confessions souligne une répartition géographique inégale entre les zones d'intervention des associations musulmanes, généralement circonscrites aux quartiers populaires du nord de Paris et à certaines banlieues populaires, et celles des associations catholiques concentrées dans le sud de la capitale (XIIIème, XIXème et XVème arrondissements), qui rassemble une plus forte proportion de sans-abris d'origine européenne. L'étude relève également que les maraudeurs catholiques perçoivent souvent l'action sociale de leurs homologues musulmans comme communautaire et partielle, en pensant que ces derniers ciblent systématiquement les musulmans pour des raisons délibérées de partialité communautaire.

Dans les faits, la focalisation partielle des associations musulmanes sur leurs coreligionnaires parmi les nécessiteux s'annonce pourtant comme un effet secondaire et involontaire de la présence disproportionnée des musulmans dans certains milieux. La surreprésentation des musulmans dans les espaces d'exclusion revient ainsi comme le principal argument de la focalisation des associations musulmanes sur certaines populations d'origine africaine ou asiatique. Parmi ces espaces d'exclusion, il y a d'abord « la rue » pour les groupes de sans-abris ou les « SDF » (Dequiré & Rullac, 2014), qui comptent selon les villes un taux plus ou moins élevé de personnes de confession musulmane. La situation contraste cependant fortement en fonction des contextes géographiques. Si un nombre très important des sans-abris rencontrés dans les quartiers populaires de Paris est de confession musulmane, notamment en raison de l'afflux de migrants clandestins des pays susmentionnés, les sans-abris d'une ville comme Bradford en Angleterre, qui compte pourtant une très forte population musulmane, semblent essentiellement être des Européens d'autres confessions ou sans confession. En Suisse, ce sont notamment les migrations illégales qui constituent une part importante des situations de précarité et de sans-abrisme durant ces dernières années (Ansermet & Tabin, 2014). En raison de la provenance géographique de nombreux demandeurs d'asile, les foyers de requérants d'asile en Suisse comportent également un pourcentage important de musulmans. Dans certains cas, les impasses administratives vécues par ces personnes migrantes poussent certaines d'entre elles à des pratiques illégales :

« Rejetés par la procédure d'asile ou découragés par celle-ci, les migrants dont il est question dans ce texte se sont finalement retrouvés à Genève, et ont alors vu dans la revente de drogues (principalement de cannabis, cocaïne et ecstasy) un moyen alternatif de se procurer un revenu et de survivre, faute de papiers valables leur donnant accès au marché de l'emploi formel. » (Pignolo, 2018, p. 73)

Cette problématique renvoie une partie de ces personnes à un autre champ d'exclusion : l'univers carcéral. La plus grande prison de Suisse, l'établissement de Champ-Dollon dans le canton de Genève, compte plus de 50% de détenus musulmans, provenant majoritairement du Maghreb, des Balkans, de France et d'Afrique de l'Ouest. Les autres prisons pour hommes du pays comptent également un taux important de musulmans, fortement disproportionné par rapport au taux moyen en Suisse (FNRS, 2011). Il faut cependant préciser que la plupart de ces détenus sont étrangers, sans statut légal en Suisse, ce qui les expose plus à la détention que d'autres personnes disposant d'une situation conforme avec la loi. En France également, les prisons comptent un taux particulièrement élevé de personnes de confession musulmane,



notamment dans les grandes agglomérations (Khosrokhavar, 2016)<sup>206</sup>. Il s'agit le plus souvent de personnes originaires de quartiers populaires et de grands ensembles de banlieue, qui comptent eux-mêmes un taux particulièrement élevé de personnes de confession musulmane. En Grande-Bretagne, bien que le taux de musulmans en milieu pénitentiaire soit bien plus bas, il reste près de trois fois supérieur à celui des musulmans dans le pays. Dans tous ces cas, certes à des niveaux variés, on compte une nette surreprésentation des musulmans en prison en Europe occidentale. Par ailleurs, la France connaît une ségrégation sociale importante, qui s'exprime particulièrement dans des quartiers défavorisés qui comptent un important pourcentage de musulmans consécutivement aux migrations postcoloniales, au regroupement familial et aux naissances consécutives<sup>207</sup>. Cette situation induit de fortes variations dans la composante religieuse d'un quartier à l'autre. La localisation des lieux de culte musulmans est aussi une indication de cette répartition différenciée dans l'espace urbain des musulmans, qui se retrouvent depuis plusieurs décennies surreprésentés dans certaines zones. En Grande-Bretagne, certaines villes concentrent des fortes proportions de musulmans originaires du sous-continent indien, à l'instar de Bradford et de Birmingham. La focalisation de nombre d'associations musulmanes sur ces quartiers relève finalement tant de besoins sociaux jugés prioritaires que de l'origine des acteurs des structures, qui viennent souvent, dans les cas français et britanniques, de quartiers environnants des zones d'intervention. Par ailleurs, l'argument de la surreprésentation des musulmans dans les espaces d'exclusion fait écho aux discours d'organisations humanitaires musulmanes, qui pointent la nécessité d'intervenir là où se trouve l'urgence sociale, qui concerne à l'ère actuelle selon elles une majorité de musulmans. L'ONG Islamic Relief s'engage par exemple principalement dans des pays ou régions à majorité musulmane en justifiant cette focalisation par l'intensité des besoins humanitaires découlant de guerres et de crises économiques. Ces organisations humanitaires et sociales musulmanes partagent ici un argumentaire similaire, dans lequel l'ampleur du besoin des populations ciblées justifie la concentration des actions sur des zones particulières. Pour autant, elles se défendent de toute partialité dans le traitement de la détresse humaine. Islamic Relief met ainsi en avant son intervention au Salvador et à Haïti, dans des zones où la population musulmane est très minoritaire, voire invisible, et des associations musulmanes en France font savoir qu'elles distribuent des aides à des Roms de confession chrétienne.

---

<sup>206</sup> Farhad Khosrokhavar note que « Les musulmans en prison forment une proportion importante des détenus, entre 40% et 60% probablement. » (Khosrokhavar, 2016, p. 216).

<sup>207</sup> Se référer notamment à Loïc Wacquant (2007), à Didier Lapeyronnie (2008) et surtout à Michel Kokoreff (2009) pour une critique comparative des thèses des deux auteurs susmentionnés.

Finalement, des voix de ces organisations relèvent qu'aider les musulmans défavorisés revient en fait à aider la société dans son entier, en ce sens qu'il s'agit de lutter contre les inégalités sociales et de soutenir les franges de la population les plus marginalisées. Dans cette perspective, la focalisation sur des populations musulmanes ne serait donc plus contradictoire avec les codes déontologiques d'impartialité et d'universalité. Dans ces discours, la partialité communautaire apparente se justifie non pas par des raisons religieuses ou idéologiques, mais par la priorisation des besoins en matière d'action sociale.

### ***Discours d'universalisme, de neutralité et d'impartialité***

Au-delà des raisons pratiques et stratégiques qui poussent les associations musulmanes à focaliser leurs services sur leurs coreligionnaires, il existe une forte tendance dans l'action sociale musulmane à promouvoir l'impartialité et la neutralité dans l'aide et dans la bienfaisance, et donc à encourager des pratiques qui visent à dispenser des services sociaux au-delà des communautés musulmanes.

Selon des propos maintes fois entendus, les associations musulmanes d'Europe occidentale devraient faire preuve de neutralité et d'impartialité dans leur engagement social afin de bénéficier à la fois de la reconnaissance publique et sociale, et de financements externes publics ou privés. En France, on remarque une importante mise en évidence de l'impartialité dans le rapport aux bénéficiaires d'organisations musulmanes comme le Secours Islamique France (SIF) ou des associations plus modestes, telles Au Cœur de la Précarité et La Table Servie en région parisienne. En Suisse, le SASI insiste également sur son impartialité et sa neutralité, qu'il oppose au communautarisme ou au sectarisme. Toutefois, même dans les cas où elles prônent une action sociale impartiale et favorable à un développement social global, nombre d'associations font face à des critiques externes en raison de leur identité musulmane. La campagne publicitaire lancée par le SIF durant l'été 2010 est particulièrement illustrative de ce fait. Sur ses grandes affiches dans le métro parisien figure un texte particulièrement explicite : « La souffrance n'a ni origine, ni religion, ni genre. La solidarité non plus. Œuvrons ensemble pour un monde solidaire » (Brodard, 2011, p. 130). Par son message, l'organisation insiste sur l'impartialité de sa démarche et sa neutralité. Pourtant, la campagne reste vivement critiquée comme le relèvent certains graffitis sur les affiches, qui mentionnent le « respect de la laïcité » et qui s'en prennent à l'identité musulmane de l'ONG. Cet exemple montre que l'affichage de l'impartialité ne suffit pas toujours à se prémunir d'une critique publique qui conteste toute référence à la religion et de surcroît à l'islam dans l'espace public. À l'instar du SIF, des

associations musulmanes locales insistent sur l'impartialité des services sociaux. Sur son blog<sup>208</sup>, l'association La Table Servie met en évidence ses « valeurs universelles » :

« Nous n'en parlerons jamais assez mais les valeurs universelles sont en réalité ce qui doit nous permettre d'avancer ensemble. Ces valeurs qui doivent nous conduire à la réflexion puis aux meilleures des actions. Notre association invite à sa table au dialogue, au partage et à l'unicité des bonnes volontés tout cela servi par des êtres humains soucieux du bien-être de chacun et chacune. Le manque d'argent entraine certes des difficultés sociales mais il n'est rien face à une vérité qui est le manque d'humanité. »

Elle relève ensuite l'hétérogénéité religieuse des bénéficiaires, mais aussi des bénévoles :

« Nous venons en aide à toutes personnes quelle que soit son origine, sa religion et il en est de même pour nos membres. »

Dans nombre de cas, la communication sur l'impartialité des actions, voire sur la neutralité des organisations, est particulièrement mise en évidence. Interrogés sur ce point, certains responsables reconnaissent que la communication extra-communautaire implique de faire preuve de transparence, de neutralité et d'impartialité dans le but d'être mieux acceptés par la société et reconnus par les institutions. Si la manière dont les associations musulmanes se présentent témoigne de leurs positionnements idéologiques, elle traduit également leurs stratégies. Les opportunités de financements publics mais aussi de partenariats influencent en effet souvent l'orientation des discours externes et la communication de ces associations. Il est nécessaire de préciser ici que ces considérations stratégiques n'indiquent aucunement que les acteurs musulmans usent d'un discours universaliste et promeuvent une action sociale impartiale uniquement dans le but de bénéficier de la reconnaissance sociale et de financements publics. Au contraire, ce positionnement trouve également sa source dans les convictions religieuses des acteurs. À ce niveau, certaines structures musulmanes connaissent des tensions entre leurs idéaux, qui relèvent des valeurs des acteurs et des missions globales de l'engagement, et leurs stratégies qui visent des intérêts ou des objectifs particuliers. Les lectures religieuses et idéologiques des associations musulmanes engagées dans l'action sociale impliquent généralement deux positionnements qui, loin d'être exclusifs, doivent être appréhendés dans leur imbrication et complémentarité. D'un côté, elles estiment que l'islam implique une dimension universaliste qui préconise d'aider tout le monde de manière impartiale au nom de l'altruisme, de la foi et de la quête de l'agrément divin. D'un autre côté, pour certaines associations, l'islam soutient également une préférence communautaire qui induit la

---

<sup>208</sup> Blog de l'association La Table Servie consulté le 03.07.2019 sur <http://latableservee.unblog.fr>.

priorisation des musulmans nécessiteux dans une logique de devoir particulier envers les coreligionnaires. Au-delà des discours de communication mettant l'accent sur une approche universelle et impartiale de l'action sociale, les associations usent alors de nombreuses références communautaires, qui recommandent d'« agir pour la communauté » ou « d'aider ses frères musulmans ».

Si certaines associations se retrouvent exclusivement dans une seule de ces approches, la majorité d'entre elles mobilisent et combinent les deux dimensions en donnant plus ou moins d'importance à l'une d'entre elles en fonction du contexte, mais aussi de la sensibilité des acteurs. Pour autant, ce jonglage entre les références universalistes et communautaires ne reflète pas de double discours ou de dissimulation de stratégies cachées, mais plutôt un positionnement souple et variable de l'action sociale en fonction des situations. La majorité des associations musulmanes de France vise tantôt la défense d'intérêts communautaires en privilégiant les musulmans, tantôt le bien commun dans une action sociale altruiste destinée à toute personne nécessiteuse. Les deux logiques d'action cohabitent généralement, ce qui remet en question la pertinence de la question sur une opposition supposée entre partialité et impartialité dans les cas d'action sociale musulmane. Par ailleurs, l'ambivalence de l'usage des registres universalistes et communautaires dans l'action sociale relève également de la tension entre les considérations idéologiques et stratégiques qui pénètrent la majorité des associations. Dans la communication, le jonglage entre des logiques universalistes et communautaristes, ou entre la neutralité et la partialité, dépend bien souvent des opportunités stratégiques du moment. Paradoxalement, en dépit des injonctions assimilationnistes, la valorisation d'une approche communautaire qui met en exergue des spécificités de l'investissement social en termes de focalisation sur des groupes socioculturels particuliers et de traitement de problématiques dites culturelles ou religieuses est susceptible d'impliquer des avantages et des opportunités de partenariat pour les associations musulmanes.

### **8.2.3. Les évidences pratiques et stratégiques d'une orientation communautaire**

Dans nombre d'associations musulmanes, la préférence optée pour une orientation intra-culturelle et communautaire de l'action sociale relève davantage de logiques pragmatiques et stratégiques que de réflexions d'ordre idéologique ou religieux. La quête de financements et de partenariats pousse les associations musulmanes à la compétitivité et donc à la professionnalisation de leurs prestations. Dans le contexte suisse, cette compétitivité repose grandement sur leurs particularités identitaires « musulmanes » et leurs capacités à mobiliser des ressources culturelles et religieuses spécifiques. Ainsi, malgré les injonctions dominantes

d'impartialité et de neutralité véhiculées dans le travail social, les associations musulmanes sont souvent paradoxalement encouragées à faire usage de leurs particularités religieuses et culturelles en développant une action sociale « intra-culturelle ». Ce sont notamment les opportunités de financement qui poussent les associations musulmanes à orienter leurs projets et activités vers des thématiques censées les concerner et des publics cibles en raison d'une appartenance ethnique ou confessionnelle partagée. Pour d'autres, c'est plutôt la quête de fonds communautaires qui va les pousser à investir des registres religieux et des références identitaires, dans le but de faire écho à la sensibilité de leurs donateurs. Dans ces deux cas, les opportunités de financement semblent fortement inciter aux approches communautaires et intra-culturelles, ce qui induit une certaine tension dans ce contexte socioculturel encore influencé par une perspective assimilationniste.

### ***L'approche intra-culturelle comme plus-value dans l'intervention sociale***

Si la surreprésentation avérée ou supposée des musulmans dans les groupes en difficulté explique le choix stratégique d'une action sociale en faveur de certains milieux ciblés sur des critères ethniques, culturels ou religieux, l'étude empirique des cas suisses indique d'autre part une tendance des associations musulmanes à valoriser des potentialités spécifiques dans l'action sociale. La prévalence des interventions sociales auprès de bénéficiaires musulmans se légitime alors par une plus-value qui serait directement fondée sur leurs spécificités identitaires et communautaires, culturelles et religieuses. À ce sujet, nombre d'acteurs expliquent qu'en tant que musulmans ou maghrébins, ils sont bien placés pour comprendre les problématiques qui touchent des groupes auxquels ils s'identifient ethniquement ou religieusement.

L'association Tasamouh est la seule structure étudiée qui parle explicitement d'approche intra-culturelle, en référence au concept de l'intra-ethnique mentionné par Emmanuel Jovelin (2002). Dans une présentation, le co-président se réfère à ses anciennes recherches d'étudiant pour décrire l'intra-culturel comme un « outil "nouveau" découlant des nouveaux besoins qui se présentent dans les pratiques professionnelles », en précisant que « cet outil consiste concrètement à faire appel à des personnes clés/ressources dans des cas complexes liés à des différences culturelles (pairs aidants, personnes de référence ou de confiance) » (Konrad Barreto Mendonça & Kaptan, 2019). Dans le même document, il identifie de plus les objectifs de l'approche intra-culturelle comme suit : « Construire un pont/accès vers la personne ou la famille afin de créer une alliance de travail adéquate ; créer la confiance ; rendre les choses moins techniques et plus humaines ; éviter les faux pas pouvant mener à des blocages ». L'approche intra-culturelle s'est progressivement imposée comme l'une des caractéristiques

phares de l'intervention de Tasamouh<sup>209</sup>. Dans les autres études de cas, la dénomination de l'approche intra-culturelle ou intra-ethnique n'a jamais été relevée. Pour autant, des approches et des modes d'action similaires ressortent clairement de l'engagement de ces organisations musulmanes. Ainsi, un cadre d'un bureau suisse d'une ONG musulmane internationale engagée dans l'humanitaire explique que l'extension de l'offre de services en Suisse doit nécessairement passer par le ciblage de populations et de problématiques particulières, vis-à-vis desquelles l'ONG peut assumer une plus-value.<sup>210</sup> Il estime ainsi que si l'ONG fournit un service social conventionnel en Suisse tel que l'aide aux sans-abris, elle ne pourra pas le faire mieux que les autres services sociaux. À l'inverse, seule sa spécialisation sur des axes d'intervention qui misent sur les compétences culturelles et religieuses particulières de ses employés pourrait permettre à l'ONG d'offrir des prestations de qualité supérieure, à l'instar de la médiation à l'attention de familles d'origine maghrébine. Pour remédier aux problèmes relationnels dans les familles touchées par le divorce et les problèmes de garde d'enfants, l'ONG miserait alors sur l'expertise de ses acteurs en matière de communication interculturelle et de compréhension de l'univers religieux et identitaire des familles concernées. Selon l'interlocuteur, cette stratégie, qui mise sur les compétences culturelles voire religieuses des acteurs, serait susceptible d'intéresser les institutions et d'induire une reconnaissance publique de l'ONG comme un acteur social, et par conséquent d'occasionner des subventions d'institutions. Dans la même perspective, une réflexion interne avait étudié la possibilité de développer un programme de coaching destiné à la réinsertion de jeunes musulmans à leur sortie de prison. Cependant, l'appartenance ethnique et culturelle de la plupart des détenus qui auraient été concernés par une telle mesure, des Kosovars et Albanais, ne correspondait pas aux compétences culturelles des acteurs de l'organisation, issus d'autres origines. Ce positionnement est révélateur d'une tendance à vouloir agir dans une sphère particulière où l'identité religieuse et culturelle des acteurs serait valorisée et susceptible de soutenir une action sociale plus efficace et respectueuse du profil des bénéficiaires. Ces derniers seraient ciblés en fonction de leur identité ethnique et culturelle plus que religieuse, en résonance avec celle des acteurs de l'organisation prestataire. Dans cette optique, la tendance des structures musulmanes serait d'investir majoritairement des thématiques en lien avec l'identité socioculturelle, l'appartenance ethnique et la religiosité des bénéficiaires. En d'autres termes, les affiliations confessionnelles, culturelles et ethniques dominantes dans les associations seraient alors censées faciliter une intervention sociale adaptée à des bénéficiaires qui partageraient les

---

<sup>209</sup> Depuis, différents intervenants de Tasamouh utilisent explicitement ce concept lors de conférences ou de manifestations publiques pour présenter la spécificité de l'approche d'action sociale de l'association.

<sup>210</sup> Entretien en février 2018 à Genève.

mêmes caractéristiques. La connivence identitaire entre les prestataires de l'action sociale et leurs bénéficiaires permettrait une compréhension plus profonde des problèmes sociaux rencontrés par les personnes issues des « mêmes communautés » et donc une meilleure intervention. En plus de son efficacité technique supposée, l'approche intra-culturelle est également considérée plus éthique en raison du respect des modes de fonctionnement culturels et religieux des personnes ciblées. Tout en prônant cette approche, ces structures insistent sur l'universalité de la solidarité, en rejetant toute partialité et discrimination basée sur l'origine, la religion ou le genre. Pour concilier ces logiques qui peuvent sembler contradictoires, elles insistent sur le caractère pragmatique de leur plus-value en matière de contribution dans l'offre générale de services sociaux dans un contexte donné.

Dans la même logique, des associations musulmanes sont considérées dans plusieurs pays comme des partenaires des autorités dans l'axe de la lutte contre l'extrémisme violent en lien avec l'islam. Diverses associations se positionnent sur ces questions et proposent de contribuer à la prévention et à la lutte contre la « radicalisation », en participant notamment à des colloques et des réunions de travail en réseau avec divers acteurs institutionnels. Dans ce cadre, elles font souvent prévaloir une double plus-value, basée d'un côté sur les connaissances religieuses et d'un autre sur leurs capacités d'accès aux groupes cibles. Au niveau religieux, des associations envisagent non seulement le développement de contre-discours, mais aussi la prévention de l'extrémisme violent par une approche plus proactive qui mise sur l'intégration et qui vise la cohésion sociale. D'un côté, on reconnaît le rôle des musulmans dans la diffusion de contre-discours en comprenant que « c'est l'absence d'une culture religieuse qui rend les jeunes d'autant plus sensibles aux discours radicaux » (Sèze, 2015, p. 56). D'un autre, on se rend compte que les jeunes enclins à l'extrémisme ne semblent guère accorder de légitimité ou d'intérêt à ces contre-discours.

Finalement, la plus-value en matière de compétences culturelles et religieuses valorisées dans certaines associations musulmanes est perçue positivement par différents partenaires, et peut-être parfois surestimée. Lors d'une rencontre de la Fédération des Eglises Protestantes Suisses (FEPS), une participante vante la « très grande plus-value » des associations musulmanes dans l'action sociale en faveur des migrants, en relevant l'intérêt de la « possibilité de médiation culturelle et linguistique » qu'offrent ces structures grâce aux profils culturels et religieux de leurs acteurs<sup>211</sup>. Devant l'intérêt pour la FEPS de développer de futurs partenariats avec des associations musulmanes, elle ajoute que les organisations chrétiennes ont « vraiment besoin »

---

<sup>211</sup> Propos recueillis lors d'une observation en novembre 2019 à Berne.

de ces compétences « car il y a des gens qu'on n'arrive pas du tout à atteindre ». Lors d'une rencontre interreligieuse organisée dans une mosquée du canton de Genève, un pasteur retraité relève également que le travail social avec les migrants requiert des « médiateurs culturels » issus des associations musulmanes, afin de traduire, comprendre les problématiques et « faire des ponts »<sup>212</sup>. Les collectifs musulmans engagés dans l'action sociale en Suisse sont généralement conscients de cette attente publique, maintes fois communiquée par les voix des institutions publiques et des associations.

### ***Recourir aux registres identitaires pour obtenir des fonds communautaires***

Dans nombre des cas, les financements de l'action sociale musulmane sont privés, essentiellement composés de donations individuelles de coreligionnaires. L'origine de ces financements pousse nombre d'associations musulmanes à investir un discours d'ordre communautaire et à mettre en avant l'aspect religieux de la fraternité musulmane. En France, les discours prônant l'impartialité et la neutralité affichés sur les sites internet et les brochures de diverses associations n'ont généralement pas occasionné de financements publics. Dans ce contexte, l'appel aux dons se concentre sur les messages qui résonnent avec la conscience religieuse des donateurs, puisque l'essentiel des recettes de la plupart des associations musulmanes d'action sociale provient de contributions de musulmans. La communication dispensée dans les brochures et les sites internet pour les appels aux dons use ainsi de références à l'islam, appelant notamment au paiement de la *zakât* et recommandant la *sadaqa* (Sadouni, 2009, p. 163). Le site internet de l'association Au Cœur de la Précarité<sup>213</sup> présente par exemple une rubrique avec différentes options de dons, dont l'une d'elle arbore le texte suivant :

« J'achète un repas, un vêtement, des denrées ou je m'acquitte de mes obligations religieuses (compensation, zakat al fitr...) »

Pour autant, d'autres parties du site circonscrivent l'engagement social dans l'argument de la nécessité d'agir pour les personnes dans le besoin, sans usage de référence communautaire :

« En 2009, 4 jeunes hommes de 20 ans environ, soucieux de venir en aide aux plus démunis se sont donnés rendez-vous près d'une gare populaire. Ils ne savaient pas comment s'y prendre, ni par où commencer, mais ils étaient sûr d'une chose : ils se sont réunis pour tendre la main aux sans-abris. Progressivement cette initiative a trouvé sa récurrence et a donné naissance à des actions structurées. »

---

<sup>212</sup> Observation en novembre 2019 à Genève.

<sup>213</sup> Site de l'association Au Cœur de la Précarité consulté le 03.07.2019 sur <https://aucoeurdelaprecarite.com>.



Ainsi, même lorsque les stratégies de financement et certaines injonctions religieuses favorisent cette communication communautaire, la dimension altruiste et universelle reste mise en avant. D'autres associations prévoient des rubriques intitulées « *zakât* », pour la récolte de cette aumône rituelle qui sera généralement redistribuée exclusivement à des musulmans. Par ailleurs, il est intéressant de relever que le formulaire d'inscription pour devenir bénévole commence sur certains sites par la formule rituelle du *salâm*.

L'affichage public de l'impartialité et de la neutralité dans l'action sociale délivrée par les associations musulmanes ne relève pas forcément de considérations stratégiques en vue de l'obtention de financements publics et privés de nature extra-communautaire. Si certains estiment que les associations pourraient être tentées d'insister sur des valeurs d'impartialité et d'universalité pour des raisons liées aux opportunités de financement public, les différentes observations en France relèvent que les ressources des associations proviennent de dons privés de musulmans. Malgré l'absence de financements publics, nombre d'associations musulmanes engagées dans l'action sociale continuent pourtant à afficher une posture neutre et universaliste, en occultant fréquemment leurs particularismes identitaire et religieux. Contrairement à leurs homologues françaises, les associations musulmanes de Suisse bénéficient fréquemment de financements extra-communautaires. Dans les trois études de cas, les contributions des membres des associations ne suffisent pas à financer les activités et la quête de fonds se tourne vers des partenaires publics et privés, incluant des organisations chrétiennes ou laïques. Dans certaines structures, les dons des communautés musulmanes ne représentant finalement qu'une minorité du budget, et le recours à des fonds communautaires traditionnels (*zakât*, *sadaqa*, *waqf*) y est souvent écarté. Plusieurs responsables indiquent vouloir éviter les fonds communautaires de peur de perdre leur indépendance, ou encore d'essuyer des suspicions au cas où certains financeurs auraient des profils idéologiques et religieux problématiques. Outre cet aspect, aux yeux de certains acteurs musulmans, la quête de reconnaissance publique et politique doit passer par les financements d'institutions publiques et d'organisations privées extra-communautaires. Pour ces raisons, on pourrait s'attendre à ce que les associations musulmanes de Suisse mettent en avant le caractère neutre et impartial de leur action sociale. Toutefois, les observations donnent des résultats bien différents.

### ***Des partenariats et subventions qui encouragent les approches intra-culturelles***

En Suisse et dans d'autres pays européens, l'action sociale musulmane est simultanément influencée par deux postures. La première soutient que les associations musulmanes doivent développer une action sociale impartiale et neutre, dans laquelle s'estompent les particularismes communautaires. Dans ce cas, l'identité religieuse n'a plus d'intérêt et tend plutôt à être une

barrière à l'octroi de subventions, qui dépendent avant tout de la qualité des prestations offertes et des valeurs déontologiques. Pour l'obtention de fonds privés ou publics extra-communautaires, la professionnalisation des interventions sociales des associations musulmanes est une condition importante. Mais surtout, l'association doit démontrer son respect des valeurs déontologiques du travail social. Les références religieuses et communautaires freineraient les opportunités de financement. Généralement, cette posture impliquerait la sécularisation des organisations religieuses concernées. Le reliquat « religieux » se limiterait alors aux motivations personnelles de certains acteurs engagés dans la structure.

La deuxième posture privilégie au contraire une approche intra-culturelle, communautaire et identitaire, qui se présente comme une plus-value dans l'intervention dans des domaines spécifiques. Cette approche vise à toucher des populations précises jugées particulièrement à risque, ce qui implique des compétences spécifiques dans les modalités d'accès au public, l'instauration d'une communication adaptée et des rapports de confiance. Parallèlement, elle se concentre sur des thématiques spécifiques, à l'instar de la lutte contre l'extrémisme violent, l'aide à l'intégration, les questions d'identité, de culture et de religion. Les intervenants sociaux doivent pour cela disposer de compétences particulières, qui incluent des connaissances linguistiques, culturelles et religieuses, des connivences identitaires avec le public, du capital symbolique ou encore des aptitudes relationnelles. Dans une vision pragmatique, les objectifs de l'action sociale justifient ici le recours à ces compétences qui se retrouveraient particulièrement dans les associations communautaires. Ce point souligne une tendance au sein des institutions publiques à favoriser une certaine approche intra-culturelle dans le travail social pour des raisons pragmatiques, relatives à des besoins en matière d'accès à des populations spécifiques, d'instauration de rapports de confiance ou de logiques de prise en charge sociale spécifiques impliquant l'identité culturelle ou religieuse de groupes cibles. Cette tendance concerne particulièrement les axes de la lutte contre la « radicalisation » et de l'intégration. Les associations musulmanes peuvent alors jouer ici un rôle d'intermédiaire, en ce sens qu'elles permettent la médiation et le traitement de problématiques particulières. En effet, ces acteurs communautaires sont non seulement censés mieux comprendre les problématiques des groupes affiliés, mais aussi être acceptés plus facilement par les bénéficiaires. Dans cette optique, les acteurs associatifs musulmans sont invités à investir les thématiques de la religion, de l'identité culturelle et de l'intégration. Ils ont alors pour fonction d'aider l'Etat et ses institutions à accéder indirectement aux groupes cibles et à traiter de thématiques sensibles.

En résumé, le développement de telles approches intra-culturelles découle de deux logiques parallèles. Premièrement, dans la perspective des acteurs, elles permettent d'investir des

champs socioculturels différenciés et de concentrer l'investissement sur les besoins spécifiques de certains groupes affiliés à la « communauté musulmane », à l'instar des « femmes voilées » ou des « jeunes Maghrébins ». Le constat partagé selon lequel les musulmans sont plus exposés que d'autres à des problématiques d'exclusion justifie en interne la focalisation des projets sur ces groupes cibles et sur des problèmes particuliers, à l'instar des discriminations envers les musulmans et l'accès à l'emploi, ou encore l'extrémisme violent. Deuxièmement, dans la perspective de l'Etat et d'autres partenaires, il est utile de considérer les contributions des associations musulmanes pour atteindre ces groupes cibles et ces thématiques spécifiques. Dans cette logique, des subventions sont allouées à des associations musulmanes. Parallèlement, des partenariats participent à favoriser l'approche « intra-culturelle » ou « communautaire » dans l'intervention sociale. La mise en exergue d'une plus-value identitaire, religieuse et communautaire tend finalement à être exploitée par des associations musulmanes en vue d'un rôle reconnu et d'une crédibilité dans l'action sociale, et finalement d'opportunités de partenariats et de financements. De plus en plus, les financements concernent des projets spécifiques, et non pas le fonctionnement des structures associatives dans leur ensemble. La logique des appels d'offre implique dès lors de manifester l'adhésion aux exigences éthiques et professionnelles de l'intervention mais aussi et surtout l'efficacité et la conformité aux nouvelles normes managériales en vigueur (Keller, 2016, pp. 60-63). Comme les opportunités de partenariat influencent souvent les stratégies associatives, certains financements publics et privés de projets tendent particulièrement à encourager les associations musulmanes à privilégier des approches communautaires et intra-culturelles. L'étude des cas d'action sociale musulmane en Suisse a souligné le fait que les approches intra-culturelles de l'action sociale suscitent des opportunités de partenariats et de financements souvent supérieures à une action sociale conventionnelle qui serait dépourvue de logiques d'ordre identitaire et culturel.

Le fait que les associations musulmanes de Suisse aient tendance à solliciter des financements auprès de bureaux cantonaux dédiés à l'intégration et à la lutte contre le racisme révèle la prépondérance des orientations vers des projets relatifs à l'intégration. Ces derniers visent des groupes cibles particuliers ou des thématiques spécifiques censés résonner avec les identités supposées de ces associations. D'ailleurs, certains discours au sein d'institutions publiques insistent sur la responsabilité assignée aux structures musulmanes dans la prise en charge de leurs « propres » problèmes, c'est-à-dire les groupes difficiles affiliés d'une manière ou d'une autre à une identité musulmane et les problématiques de « radicalisation » religieuse. La valeur ajoutée des associations musulmanes engagées dans l'action sociale se rapporte alors au

traitement de problématiques culturelles et religieuses en lien avec l’islam et les musulmans<sup>214</sup>. En outre, les associations musulmanes ont l’avantage reconnu par certaines institutions de pouvoir accéder à des populations cibles et établir des liens de confiance, nécessaires à une action sociale efficace. Les projets visant des publics-cibles comme « les femmes migrantes » ou « les jeunes d’origine maghrébine » ont tendance à être soutenus plus facilement que d’autres à vocation plus générale<sup>215</sup>. Les actions qui ne se concentrent pas sur les domaines spécifiques de l’intégration ou la lutte contre l’extrémisme violent peinent inversement à occasionner des subventions publiques ou des partenariats. De fait, les associations musulmanes opérant dans une action sociale plus classique en offrant le même type de services que leurs concurrents publics ou privés ne trouvent aucune plus-value à présenter aux bailleurs de fond. Alors, il ne leur reste plus que leur gestion peu professionnelle, parfois doublée d’un manque de transparence et d’une réputation défavorable. Ces lacunes les handicapent face aux autres structures de la société civile dans les demandes de subventions. Les associations conscientes de cette donne ont intérêt à valoriser l’approche communautaire et intra-culturelle, qui dote leur investissement d’un caractère distinctif susceptible de les rendre attrayantes. En Suisse, cette situation pousse finalement plusieurs associations musulmanes à surinvestir les approches « intra-culturelles » dans leurs interventions sociales dans l’espoir de partenariats et d’opportunités de financements. Ces observations font écho aux études qui montrent que l’Etat tend à déléguer non seulement ses prérogatives sociales à des acteurs associatifs alternatifs, mais aussi et surtout la prise en charge de « problèmes communautaires » aux « acteurs communautaires » en invoquant le lien supposé d’une affiliation identitaire entre les bénéficiaires et les prestataires de service (1.2). Dans cette approche, des acteurs musulmans seraient incités par les institutions à traiter des problématiques relatives aux populations musulmanes conformément à une hypothèse précédemment formulée (3.1.3), ce qui soulève plusieurs limites.

L’action sociale musulmane adopte une approche jouant sur les registres identitaires, car elle constitue sa plus-value reconnue implicitement par les partenaires et les autorités. Les institutions publiques et d’autres organisations privées véhiculent parfois un message ambivalent entre les injonctions de neutralité et les appels à l’usage de référents d’ordre culturel voire religieux dans l’intervention sociale. Tout en insistant sur la déontologie professionnelle

---

<sup>214</sup> Voir les différentes études de cas dans la deuxième partie.

<sup>215</sup> Ce fut notamment le cas du projet de l’UOMG (et du SASI) « Ateliers Citoyenneté » (2016-2017) financé par le BIE dans le canton de Genève, des ateliers de citoyenneté pour femmes migrantes de l’UVAM financés partiellement par le BCI dans le canton de Vaud, et de différents projets de Tasamouh dans le canton de Berne (voir deuxième partie).

de la neutralité et de l'impartialité, elles encouragent implicitement la focalisation sur des publics et problématiques relatifs aux ancrages culturels et religieux des associations prestataires. À ce niveau, les associations musulmanes doivent alors conjuguer avec des logiques contradictoires : valoriser leurs registres identitaires tout en prônant des idéaux d'universalisme et de neutralité. Ces derniers restent chers à la profession du travail social mais aussi aux normes sociopolitiques dominantes. Ces idéaux impliquent une certaine occultation des particularismes identitaires dans une perspective d'intégration à la société. À l'opposé, les logiques identitaires, qui s'appuient notamment sur des références religieuses et culturelles, sont encouragées par certaines autorités et alimentées par des financements publics. À ce niveau, les messages institutionnels envoyés aux associations musulmanes restent souvent ambigus et peu compris des acteurs.

En résumé, des associations musulmanes insistent sur la plus-value « identitaire » de leur contribution, tout en déplorant le fait de sa faible valorisation par la société et les institutions publiques. De leur côté, ces dernières attendent régulièrement des associations musulmanes qu'elles prennent en charge les problèmes sociaux et les populations associées à leurs identités. Toutefois, ces injonctions plus ou moins assumées, nourries par des considérations surtout pragmatiques liées à des exigences d'efficacité et de réalisme dans l'intervention sociale, se posent en contradiction vis-à-vis des normes déontologiques de neutralité et d'impartialité communément admises dans les champs dominants du travail social. Parallèlement, ce sont également des opportunités de financements privés qui sont susceptibles de pousser les associations musulmanes à jouer sur un registre identitaire, notamment en France. À ce niveau, la communication basée sur des références islamiques favorise les opportunités de donations privées principalement justifiées sur un argumentaire normatif religieux. Ainsi, pour des raisons certes différentes, les opportunités de financement tendent à encourager l'investissement dans les approches communautaires, intra-culturelles et religieuses dans plusieurs pays.

### ***Vers la normalisation d'une action sociale communautaire ?***

En première partie, la réflexion théorique avait mis en évidence des enjeux internes à la profession du travail social, tiraillée entre des idéaux universalistes de neutralité et des considérations pragmatiques favorisant dans certains cas le recrutement ou la mobilisation d'acteurs sociaux sur la base d'appartenances culturelles, ethniques ou religieuses. Dans le contexte français, cette logique binaire a abouti à la valorisation d'un travail social institutionnel, légitime et reconnu, faisant fi des particularismes identitaires de ses acteurs, opposée à la relégation d'une intervention sociale de seconde zone qui mobilise des acteurs sur la base de leurs appartenances ethniques et socioculturelles, circonscrite à des fonctions

moindres et des contextes locaux particuliers (Billion, 2008). Si cette littérature est particulièrement pertinente pour aborder la problématique des ambivalences entre pragmatisme identitaire et neutralité dans l'action sociale, elle se concentre sur un contexte sociopolitique bien précis et reste donc insuffisante pour explorer d'autres cas nationaux. En Suisse, les particularités cantonales permettent une diversification des approches et donc une plus grande fluidité dans les modes d'intervention sociale en fonction des spécificités locales. Dans le canton de Neuchâtel, le projet de mentorat « Alter connexion » illustre cette tendance identitaire dans le travail social, dans la mesure où les mentors accompagnant les jeunes sont des « personnalités clés qui sont susceptibles de représenter des modèles attractifs de référence identitaire » (CICM/COSM, 2017, p. 27). Ce dispositif valorise ainsi l'appartenance culturelle ou ethnique des intervenants pour leur influence positive sur des jeunes susceptibles de se reconnaître dans les mêmes identités. Il faut en outre rappeler ici que cette approche de l'intervention sociale est également assumée par des représentants de bureaux cantonaux œuvrant pour l'intégration, qui reconnaissent la plus-value de dispositifs communautaires d'action sociale non seulement pour l'atteinte de groupes particuliers mais aussi pour le traitement de problématiques identitaires spécifiques. Dès lors, les spécificités du cadre sociopolitique suisse ont pu permettre une certaine diversification des acteurs et des modes de l'intervention sociale, en offrant la possibilité aux associations musulmanes d'investir la plus-value culturelle et parfois même religieuse dans leur offre complémentaire en matière sociale.<sup>216</sup>

Finalement, le manque de débats sur ces modes d'intervention dans la profession et l'écart opposant les discours normatifs d'impartialité et de neutralité aux logiques plus pragmatiques interrogent le développement potentiel de ces méthodes et leur légitimation éventuelle à l'avenir. Cette relative ouverture du travail social sur des logiques d'intervention identitaires misant sur les particularismes culturels et religieux des acteurs semble d'abord bénéficier aux associations musulmanes en créant des opportunités de partenariats et de financements. Toutefois, elle présente certaines limites et contradictions. D'abord, la reconnaissance de la plus-value des associations musulmanes, fondées sur lesdites compétences « identitaires » des acteurs, reste le plus souvent officieuse et fortement variable en fonction des contextes et des interlocuteurs. Si les associations tendent à exploiter ces plus-values, ces dernières restent ambiguës et sujettes à la critique. De plus, elles entrent parfois en contradiction avec les principes normatifs qui tendent encore à modérer le champ du travail social. Ensuite, les

---

<sup>216</sup> Plus hétérogène qu'en France, ne serait-ce que par la diversité des systèmes cantonaux, l'organisation du travail social en Suisse laisse certaines marges de manœuvre aux services sociaux, dont certains n'hésitent pas à recruter des travailleurs sociaux en misant sur des compétences supposées et calquées sur des appartenances identitaires, culturelles ou ethniques.

sollicitations externes plus ou moins assumées pour que des associations musulmanes incorporent des approches culturelles ou religieuses à leur intervention tendent à induire une « assignation identitaire » des acteurs. Ces derniers risquent alors d'être considérés sous le seul prisme de leurs particularismes culturels et confessionnels, et par conséquent écartés du champ global de l'action sociale en étant circonscrits à des domaines d'intervention particuliers. Cela supposerait alors la spécialisation forcée de ces structures, réduites à devoir investir des problématiques et des publics qui résonnent avec leurs appartenances supposées. Cette perspective va à l'encontre des attentes de nombre d'associations musulmanes qui expriment leur volonté d'agir au niveau général de la société et de toucher des publics non-musulmans. Enfin, si l'action sociale musulmane en Suisse semble avoir intérêt à adopter une approche qui joue sur les registres identitaires et qui fonde une plus-value reconnue implicitement par ses partenaires institutionnels et associatifs, l'oscillation ambivalente entre des considérations pragmatiques d'orientation communautaire et des injonctions déontologiques de neutralité laisse à présager une évolution incertaine du positionnement des associations musulmanes dans l'action sociale. L'orientation de l'action sociale musulmane vers la neutralité ou au contraire vers l'affirmation d'un registre identitaire reste fortement conditionnée par ses interactions avec l'Etat et la société. Si des modèles pluralistes semblent naturellement plus enclins à permettre une orientation communautaire de l'action sociale, il faut rappeler que même le contexte français fortement assimilationniste a vu se développer des logiques identitaires dans l'intervention publique au sein même d'institutions publiques pour des raisons pragmatiques (1.2). La section suivante cherchera à creuser cette apparente contradiction en revenant sur l'ambivalence des injonctions institutionnelles et en s'intéressant aux interactions entre l'action sociale musulmane, l'Etat et la société.

### **8.3. Positionnement vis-à-vis de l'Etat et de la société**

Qu'elles dispensent des services sociaux à la communauté ou plus largement à la société, les associations musulmanes développent des liens avec les institutions publiques et d'autres acteurs privés. Cette rencontre entre l'action sociale musulmane, l'Etat et la société civile occasionne diverses modalités d'interactions. Dans cette optique, il s'agit tout d'abord d'analyser le positionnement des acteurs associatifs musulmans dans l'espace social et politique. Parallèlement, ces acteurs interagissent également avec d'autres organisations musulmanes et leurs coreligionnaires, en prenant éventuellement le rôle de médiateurs entre « islam » et « société ». Dans le contexte de pays européens occidentaux, est-ce que l'action sociale musulmane contribue à bâtir des ponts entre les musulmans et la société majoritaire,

ou tend-t-elle inversement à créer ou renforcer des frontières et des antagonismes ? Constitue-t-elle un risque ou un facteur positif pour l'intégration et la cohésion sociale ? En fonction des contextes sociopolitiques, l'engagement de collectifs de musulmans dans l'action sociale suscite des réactions différenciées, allant de l'enthousiasme quant à la participation positive des musulmans aux affaires de la cité, à l'hostilité vis-à-vis d'un engagement supposé vecteur de prosélytisme et de radicalisme qui menacerait la société. Il convient de s'intéresser d'abord aux perceptions et réactions observées dans la société, et plus particulièrement dans les institutions étatiques, avant d'appréhender le positionnement des acteurs musulmans engagés dans la société tant vis-à-vis des institutions que des communautés musulmanes. Finalement, il sera question d'appréhender les interactions entre l'action sociale musulmane et l'action publique afin de réfléchir sur les modalités de cohabitation, susceptibles d'osciller entre de l'indifférence, des coopérations ou des rapports de rivalité et de compétition.

### **8.3.1. Perceptions des institutions publiques et de la société civile**

L'action sociale musulmane, dans la mesure où elle investit l'espace public, se soumet aux regards des institutions et des autres organisations engagées dans ce domaine, d'autant plus lorsqu'elle engage des partenariats avec l'Etat et la société civile. Dès lors, comment se positionnent l'Etat et les partenaires des associations musulmanes par rapport à ces dernières ? Quel est leur rôle dans le développement de l'action sociale musulmane ? Comment et dans quelle mesure les perceptions des structures publiques et privées influencent-elles l'action sociale musulmane ? En somme, comment et pourquoi des partenariats entre l'Etat, la société civile et les associations musulmanes sont-ils créés ? Compte tenu de la diversité des administrateurs d'institutions, des partis politiques et des personnalités publiques, il n'est pas envisageable d'identifier une tendance unique sur ces questions. En fonction des contextes et des personnes interrogées, les perceptions sur le rôle des acteurs musulmans et leur engagement dans la société oscillent entre bienveillance, attente sceptique, suspicion, rejet et indifférence.

Dans des contextes de la région parisienne, l'action sociale musulmane dans l'espace public se heurtait tantôt à l'indifférence des témoins, tantôt à des comportements de rejet. Une anecdote lors d'une maraude assurée par l'association Au Cœur de la Précarité a mis en exergue les vives critiques de passants, alimentées par une hostilité envers la religiosité manifestée dans l'espace public et parfois accompagnées de propos racistes envers les acteurs associatifs musulmans (Brodard, 2011). Dans le même contexte, d'autres observations montrent l'indifférence ou l'hostilité manifestée par certaines institutions, à l'instar de la police et des pompiers. Globalement, une tendance plutôt négative caractérise la perception de l'action sociale



musulmane en France de la part de personnes extérieures, hormis dans les milieux socioculturels similaires à ceux des acteurs de ces associations. Globalement, une certaine bienveillance des personnes et institutions de quartiers populaires et défavorisés s'oppose aux regards plus suspicieux et critiques de personnes de milieux sociaux plus aisés et d'institutions sises dans des quartiers plus favorisés. Ces regards négatifs sont à considérer dans le contexte actuel français, dont certains milieux voient se manifester une hostilité face au religieux et surtout à sa manifestation dans l'espace public, doublée d'une méfiance ou animosité plus spécifiquement orientée vers les musulmans et la jeunesse des quartiers populaires issue de l'immigration maghrébine et subsaharienne.

Le contexte politique et socioculturel étant fort différent en Suisse, de tels regards négatifs sur l'action sociale musulmane ne sont pas forcément attendus. De plus, l'action sociale musulmane reste plus limitée et discrète qu'en région parisienne. Cependant, à Genève, les volontaires de l'association SASI Jeunesse attirent fréquemment les regards des passants de par les gilets colorés qu'ils revêtent. L'origine ethnique des acteurs, le port du foulard de nombre de bénévoles présentes et la mention du CIGE sur les gilets témoignent de leur affiliation à l'islam, ce qui ne manque pas d'occasionner des remarques parfois négatives de la part de certains bénéficiaires ou témoins. Si, dans les propos de témoins et même de bénéficiaires éméchés, l'amalgame est parfois établi entre musulmans et terroristes, les institutions ne restent pas toujours exemptes de stigmatisations. Dans la même ville, une polémique est apparue dans une institution suite au partenariat entre la Ville et le SASI, accusé d'être proche du CIGE et par extension du mouvement des Frères musulmans. Ces liens font ressortir des conflits d'intérêt en matière de valeurs qui, selon certains fonctionnaires, devraient mettre fin à tout partenariat (Ville de Genève, 2018a, p. 7736). Pourtant, dans le même canton, d'autres institutions étatiques collaborent avec le SASI et subventionnent certains projets. Des responsables d'organisations publiques et privées insistent sur le rôle positif des musulmans dans la société et leur intégration dans le canton, en se félicitant de leurs contributions sociales. Au niveau cantonal, les critiques envers les associations musulmanes ciblent des aspects liés à l'organisation et à la gestion<sup>217</sup>, et non pas leurs valeurs ou orientations idéologiques. Dans les cantons de Vaud et de Berne, des logiques similaires coexistent dans les institutions. D'un côté, certains services étatiques soutiennent l'importance de collaborer avec les associations musulmanes et acceptent de financer certains projets d'action sociale au nom de l'intérêt général. De l'autre, certains fonctionnaires émettent des réserves et tendent à limiter ou à

---

<sup>217</sup> Les études de cas ont relevé que les associations musulmanes manquent souvent de compétences administratives, pourtant indispensables à la réalisation de dossiers de demande de subvention de qualité.

empêcher les partenariats. Il est important ici de relever que ces réserves ou oppositions aux partenariats ou aux subventions de projets d'associations musulmanes relèvent de certaines décisions personnelles et non pas de logiques institutionnelles concertées. À ce titre, les initiatives de personnes occupant des postes influents dans certains services ne reflètent donc pas nécessairement les postures des institutions.

Généralement, les regards négatifs sur l'action sociale musulmane ressortent de deux perceptions souvent imbriquées. Premièrement, il s'agit d'une aversion générale pour l'islam ou du moins pour sa visibilité dans l'espace public. Cette aversion peut être motivée par une certaine vision de la laïcité ou alors par une hostilité orientée vers les « musulmans », souvent ethnicisés et considérés comme des étrangers. Deuxièmement, l'action sociale musulmane suscite des théories pointant un projet d'islamisation de la société (3.1). Ces thèses rencontrent un écho dans certains milieux et sont notamment relayées par internet, comme l'illustre par exemple un article sur ce projet doctoral (Vallette, 2019). Elles sont alimentées par certains travaux académiques et journalistiques pointant l'instrumentalisation de l'action humanitaire et caritative à des fins militantes, prosélytes ou politiques<sup>218</sup>. Elles évoquent le danger supposé d'une islamisation planifiée qui utiliserait l'action sociale comme l'un de ses vecteurs. Dans une perspective quelque peu complotiste, elles utilisent le concept de *taqiyya*<sup>219</sup> qui se réfère au recours supposé des acteurs musulmans à la dissimulation et aux discours complaisants pour masquer leurs projets hégémoniques. Pour illustrer le lien avec ces thèses diffuses, il est utile de rappeler l'anecdote d'une femme retraitée et engagée dans l'action sociale pour une Eglise dans le canton de Genève qui, en référence au SASI, fait ouvertement part de ses réserves quant au fait que des associations musulmanes dispensent des services sociaux. Elle dit alors qu'elle est « au courant » que l'action sociale sert à l'islamisation à des fins clairement hégémoniques, tout en mentionnant le lien entre cet investissement caritatif « couvert » et l'action terroriste visible et explicite d'autres groupes plus radicaux, tous deux supposés servir la même cause. Bien que ces visions restent vraisemblablement minoritaires, elles reflètent des idéologies transnationales porteuses d'influences concrètes à l'échelle locale.

### ***L'utilisation pragmatique des compétences « identitaires » des associations musulmanes***

La disposition de certaines institutions étatiques à établir des partenariats avec des associations musulmanes doit s'appréhender dans le contexte plus global de l'essor des considérations

---

<sup>218</sup> Ces productions qui soulèvent l'existence d'un projet d'islamisation en Europe ou ailleurs lient souvent le mouvement des Frères musulmans à cette entreprise stratégique, à l'instar des travaux de Kepel (2004), Venner (2005), Rubin (2010), Vidino (2010b), Bowen (2014), Rougier (2020c) ou encore Micheron (2020).

<sup>219</sup> Ce concept est popularisé par quelques productions littéraires, à l'instar de l'ouvrage « Taqiyya ! Comment les frères musulmans veulent infiltrer la France » de Mohamed Sifaoui (2019).

identitaires dans l'action publique, particulièrement dans l'action sociale. La première partie théorique a permis de présenter une littérature sur le recrutement de travailleurs sociaux partageant des traits identitaires avec les bénéficiaires, particulièrement dans le contexte socioculturel et spatial des quartiers populaires français (1.2). Ensuite, l'étude de cas a proposé des illustrations d'approches intra-ethniques ou intra-culturelles dans l'action sociale mise en œuvre par des organisations musulmanes. Si le contexte du travail social en Suisse offre des horizons et possibilités plus larges qu'en France, ne serait-ce que par le fédéralisme et l'absence d'un modèle centralisé qui en découle, des enjeux similaires que ceux soulevés par la littérature française (Billion, 2008 ; Boucher, 2012) se retrouvent dans les différents cas étudiés.

On a déjà relevé une tension entre les logiques contradictoires du travail social institutionnel, tiraillé d'un côté par des considérations déontologiques de neutralité et de distanciation, et de l'autre par des impératifs pragmatiques pour répondre aux besoins sociaux et urgents, quitte à transgresser certains principes chers à la profession (8.2.3). Au sujet de l'octroi de subventions pour le projet d'atelier organisé pour les femmes migrantes par l'UVAM, on explique au sein du BCI que l'objectif visé est que les femmes migrantes fréquentent finalement les ateliers offerts par l'action sociale publique. En attendant, faute de moyens d'accès à ces populations, l'Etat concède à financer des projets communautaires qui permettent un premier pas vers l'intégration sociale des femmes concernées. On relève alors la plus-value de l'organisation musulmane qui rencontre un certain succès là où les institutions étatiques peinent à atteindre leurs objectifs, comme le souligne une responsable du BCI : « les associations musulmanes touchent des groupes que nous on ne peut pas atteindre ». Dans cette perspective, les institutions publiques perçoivent un intérêt dans la collaboration avec des associations musulmanes, non seulement pour atteindre des groupes cibles, mais aussi pour traiter de problématiques particulières avec des approches alternatives qui recourent notamment à des registres d'ordre culturel et religieux. Ces dernières ne peuvent normalement pas être incorporées à l'action publique pour des motifs de déontologie soumis aux normes de neutralité et de laïcité, bien qu'il existe certaines tentatives d'intervenir en ce sens mais le plus souvent informellement. Il est par contre beaucoup plus admissible de sous-traiter ces approches intra-culturelles à des organisations tierces par le biais de financements de projets, comme l'illustre la subvention conséquente de la Fedpol à l'association Tasamouh (4.2.2). Si la participation des organisations musulmanes à la prévention de l'extrémisme violent est de plus en plus encouragée et reconnue par diverses autorités, c'est également dans le domaine de l'intégration et de la lutte contre le racisme que les contributions associatives musulmanes sont attendues et encouragées, principalement pour leurs compétences culturelles, linguistiques et religieuses susceptibles de

faciliter certaines interventions sociales. Ces différents aspects renvoient directement à des problématiques du travail social développées par plusieurs auteurs en France voisine<sup>220</sup>. D'abord, ce sont des logiques de « pacification sociale » (Billion, 2008, p. 6) qui ont amené dans certains cas au recrutement de travailleurs sociaux « endogènes », présentant soit des caractéristiques ethniques communes avec les populations ciblées par l'intervention sociale, soit une origine socio-spatiale similaire relative à l'habitat en zone urbaine défavorisée. En Suisse, les études de cas ont relevé des injonctions semblables de la part d'acteurs de la société civile et de fonctionnaires d'institutions publiques, qui estiment que « les musulmans doivent traiter leurs propres problèmes », en faisant l'amalgame entre des groupes socioculturels et ethniques et le public des organisations musulmanes en question<sup>221</sup>. Toutefois, cette posture reste à un niveau informel et officieux. Elle n'est donc pas reconnue par des discours ou des positionnements officiels de la part des acteurs institutionnels ou privés concernés. En sus d'un appel commun à la contribution citoyenne dans une perspective neutre et impartiale, les associations musulmanes sont donc couramment exhortées à une seconde mission de gestion de leurs « propres » publics et problématiques dans une perspective plus communautaire, parfois en contradiction avec la première. Ces exemples permettent d'envisager la collaboration d'institutions publiques et des associations musulmanes dans l'angle des intérêts pragmatiques de l'Etat à tirer profit de la capacité des acteurs musulmans tant à toucher des publics difficiles d'accès qu'à traiter de problématiques identitaires, culturelles ou religieuses de manière alternative et potentiellement efficace. Il renvoie également à la tension soulevée plus haut entre intérêt pragmatique et suspicion, ce qui pourrait expliquer les contradictions dans les différents exemples relevés au cours de cette étude.

### ***Des limites : méfiance et suspicion***

À l'intérêt pragmatique de la « pacification sociale » s'oppose le risque d'un manque de distance, communément décrié dans les milieux professionnels du travail social. L'acteur social « endogène » doté d'un habitus trop proche des publics est alors facilement soupçonné de partialité, voire de transgression des règles et normes du milieu. Si ce risque est perçu chez des praticiens institutionnels jugés culturellement et socialement trop proches des bénéficiaires, il est encore aggravé par la dimension religieuse et musulmane qui suscite la crainte du prosélytisme. Dans ce prolongement, l'engagement d'acteurs musulmans dans l'action sociale

---

<sup>220</sup> On peut citer Pierre Billion (2008), Manuel Boucher (2012), Daniel Verba et Faïza Guélamine (2014, 2017), dont les travaux ont été introduits dans la première partie.

<sup>221</sup> Plus haut, un exemple d'une étude de cas a montré que selon des acteurs associatifs, la gestion de la présence de « sans-papiers maghrébins délinquants » dans un quartier est attribuée d'office au SASI, en raison d'un partage supposé des mêmes caractéristiques identitaires et religieuses.

soulève pour certains le risque de la « radicalisation » et de l'extrémisme religieux. Ce rapprochement est d'autant plus courant dans le contexte actuel caractérisé par une méfiance vis-à-vis de l'islam, en particulier de ses formes visibles et militantes.

Chaque étude de cas de Suisse développée dans cette thèse s'illustre par au moins une opposition institutionnelle aux partenariats établis ou projetés entre les services étatiques et les associations musulmanes concernées. C'est notamment le SASI qui fait les frais de son identité religieuse « problématique » et surtout de son lien avec le CIGE, ce qui a même abouti à la rupture de certains partenariats comme l'indique une audition du Département de la cohésion sociale et de la solidarité à Genève (Ville de Genève, 2018b). Non seulement l'identité « islamique » de l'association mais surtout la perception de ses relations avec le CIGE ont compromis à plusieurs reprises des partenariats au niveau de la municipalité. Les justifications aux réticences de cette dernière naviguent entre l'invocation des principes de laïcité et de neutralité, et l'opposition aux idéologies soi-disant liées à l'association en question, parfois présumée proche des Frères musulmans (Ville de Genève, 2018a, p. 7736). Toujours dans le cadre de la Ville de Genève, c'est l'ONG Islamic Relief qui fait les frais d'une légère investigation sur sa neutralité en raison de certaines subventions publiques. Le document de la Direction du département des finances et du logement de la municipalité mentionne qu'un « commissaire demande de faire la preuve que l'association Islamic Relief n'entretient aucune relation avec des réseaux extrémistes, en particulier les Frères musulmans en Egypte ». La réponse met en évidence la neutralité et l'impartialité de l'ONG :

« Islamic Relief mène des projets de manière universelle, aide à <sup>222</sup>toutes les victimes sans distinction de religion, les bénéficiaires des projets ne sont donc pas uniquement des musulmans (appel pour des dons par exemple actuellement suite au séisme en Equateur). Certains projets sont menés conjointement avec World Vision (organisation d'inspiration chrétienne), Christian Aid et la "Catholic Agency for Overseas Development" » (Ville de Genève, 2016, p. 2).

En outre, la réponse nie tout lien entre l'ONG Islamic Relief et l'organisation des Frères musulmans. Il est intéressant ici de remarquer que dans ces diverses situations, les organisations musulmanes ont été suspectées de lien avec des mouvements religieux étrangers sans qu'il n'y ait de motifs explicites à de telles allégations. Dans d'autres cantons non laïcs, des associations musulmanes se sont également heurtées à des réticences d'ordre institutionnel qui seraient d'après elles directement liées à leur identité musulmane. C'est notamment le cas d'acteurs musulmans mandatés par un service institutionnel pour des suivis de cas, dont le contrat a

---

<sup>222</sup> Erreur figurant dans le document d'origine.

finalement été annulé par une tierce personne n'appréciant vraisemblablement guère l'idée d'une collaboration avec des acteurs religieux ou musulmans.

En somme, le regard suspicieux sur l'islam découle généralement de deux préoccupations, généralement entremêlées. La première se réfère au principe de la laïcité, dont une certaine vision, particulièrement prégnante en France, considère avec suspicion toute forme d'engagement ou même d'expression de la religiosité dans l'espace public (Verba & Guélamine, 2017 ; Limam, 2016). La deuxième, plus contextualisée, découle de l'extrémisme violent et d'attentats de groupes associés à l'islam. Elle s'impose dans le domaine du travail social, où l'islam est de plus en plus souvent abordé sous l'angle de la « radicalisation » (Limam, 2016, p. 45). En Suisse, l'Etat a lancé en 2017 son « Plan d'action national de lutte contre la radicalisation et l'extrémisme violent » (RNS, 2017). Bien qu'il ne se réduise pas aux problèmes d'extrémisme liés à l'islam et aux musulmans, il leur accorde une place prépondérante en s'appuyant notamment sur des partenariats avec des associations de la société civile, incluant des organisations musulmanes. C'est dans ce cadre que l'association Tasamouh a reçu son financement le plus important depuis sa création. Ce nouveau plan indique que l'intérêt de l'Etat pour l'islam découle grandement de risques sécuritaires, et donc de la prévention de l'extrémisme violent en lien avec les groupes islamistes terroristes conformément à la tendance internationale actuelle. Pourtant, cette même association n'a pas bénéficié d'une réelle coopération de la part de la municipalité de Bienne qui, apparemment en raison de quelques suspicions<sup>223</sup>, a décidé de lancer son propre organe de lutte contre la radicalisation sans collaborer avec Tasamouh, pourtant pionnière dans ce domaine.

La suspicion à l'égard de l'islam et des organisations musulmanes est encore renforcée par le concept de *taqiyya*, terminologie auparavant absente et inconnue des milieux communautaires mais désormais très mobilisée dans les discours islamophobes. Le terme sous-entend une stratégie de tromperie de la part d'activistes musulmans et de dissimulation de leurs « vrais » objectifs, prétendument tournés vers la « conquête » et l'islamisation de la société (voir notamment Sifaoui, 2019 ; Keshavjee, 2019). De par son écho dans certains milieux, cette accusation de dissimulation, quoi que purement hypothétique et guère démontrée, discrédite d'emblée les imams et penseurs musulmans partisans d'une lecture de l'islam compatible avec les normes locales et le vivre-ensemble. Ils se retrouvent alors accusés de dissimuler les

---

<sup>223</sup> Plusieurs témoignages de divers membres de l'association Tasamouh convergent pour signaler une attitude de méfiance de la part d'institutions municipales.

supposées intentions belliqueuses de l'islam sous couvert d'un discours pacifique trompeur<sup>224</sup>. Cette accusation touche également les associations musulmanes engagées dans une action sociale impartiale et ouverte sur la société.

Finalement, des logiques contradictoires cohabitent dans les partenariats entre institutions et organisations musulmanes. D'un côté, les injonctions de neutralité et d'impartialité propres au cadre sociopolitique semblent à priori compliquer les collaborations et restreindre les financements lorsqu'il s'agit d'organisations affichant un référent communautaire et religieux trop visible. De l'autre, ce sont inversement les référents identitaires, religieux et culturels des associations musulmanes qui motivent les partenariats de la part d'institutions qui cherchent à utiliser ces ressources communautaires dans l'action sociale. Dès lors, la cohabitation de ces deux logiques antagonistes permet l'essor de coopérations tout en les limitant. Au-delà de cette méfiance diffuse à l'encontre de l'islam et des musulmans engagés, c'est le spectre de l'extrémisme violent ou de la « radicalisation » en lien avec les groupes terroristes qui pousse certaines autorités à chercher des ressources communautaires dans les partenariats avec des organisations musulmanes tout en faisant preuve de prudence dans le choix de ces partenaires. Cette prudence, qui aboutit parfois à de la suspicion, entraîne potentiellement l'encadrement et la surveillance des partenaires musulmans, mais aussi et surtout à la quête d'interlocuteurs fiables et adéquats au sein des communautés musulmanes. Dans leurs potentielles relations avec les organisations musulmanes, l'Etat et ses institutions identifient donc à la fois des risques, qui impliquent une catégorisation de musulmans suspects, et des ressources dans le développement de partenariats avec des musulmans fiables dotés de valeurs communes. Ceci pousse l'Etat, les institutions et la société civile à adhérer aux débats actuels sur l'islam en Europe occidentale qui cherchent à distinguer dichotomiquement les « bons » musulmans qui ne posent pas de problèmes et les « mauvais », enclins aux comportements extrémistes voire terroristes (Hajjat, 2010).

### ***La recherche des « bons » interlocuteurs musulmans***

Suite aux attentats du 11 septembre 2001, un discours public a induit une distinction entre les « bons » et les « mauvais » musulmans (Mamdani, 2002 et 2004), reprise en Grande-Bretagne par Jonathan Birt (2006) qui propose une opposition entre les « bons imams » (*good imams*) et les « mauvais imams » (*bad imams*) :

---

<sup>224</sup> À l'issue de sa conférence du 11 septembre 2019 à l'Université de Fribourg, l'imam Mohamed Bajrafil revient sur cette accusation dont il dit avoir lui-même fait les frais.

*« The good imam is now to embody civic virtues, interfaith tolerance, professional managerial and pastoral skills, possibly become involved in inner city regeneration, work as an agent of national integration (most importantly on behalf of his young unruly flock), and wage a jihad against extremism. By contrast, the bad imam has become an agent of divisive cultural and religious alterity to be deterred by multiplying bureaucratic hurdles, defamed, deported or imprisoned. » (Birt, 2006, p. 687)*

Cette distinction entre deux « islams » et deux types de « musulmans », désormais courante, influence certains discours politiques ainsi que les sphères médiatiques et publiques. Globalement, cette rhétorique oppose un islam « modéré » et inoffensif, tolérable et potentiellement allié, à un islam problématique et dangereux tant au niveau de la sécurité que des « valeurs occidentales »<sup>225</sup>. Cette catégorisation entre deux islams ou deux types de musulmans est particulièrement problématique. Si pour certains, l'« islam positif » (Babès, 1997) est majoritaire, son pendant extrémiste, même lorsqu'il est considéré comme minoritaire, maintient le spectre d'un danger omniprésent et pose la suspicion sur l'ensemble des musulmans. Ancré sur cette dichotomie, un discours politique valorise potentiellement la contribution des ressources communautaires positives pour contrer l'extrémisme et l'influence des musulmans potentiellement dangereux. En tant qu'« agents d'intégration » (Birt, 2006, p. 687), les imams « positifs » et par extension les autres musulmans actifs dans l'espace religieux et communautaire deviennent des alliés susceptibles de participer à la lutte contre l'extrémisme religieux et la radicalisation. Ils peuvent alors être exhortés à adopter un rôle de « pacificateurs », ce qui fait écho à l'instrumentalisation institutionnelle de l'action sociale identitaire (Billion, 2008 ; Boucher, 2012) et de personnalités religieuses musulmanes dans d'autres contextes (Prud'homme, 2016). Au sujet des imams, Jonathan Birt relève la même logique dans le contexte britannique :

*« The good imam ought to acquire the skills to promote “civic religion”, adopt an effective integrative pastoral role for Muslim youth, and challenge the extremism promoted by the bad imam. The bad imam works outside the “opportunity spaces,” refusing the praxis and rhetoric of “civic religion,” and may either be obscurantist and isolationist, or rejectionist, anti-West and possibly a supporter of violence and terrorism. » (Birt, 2006, p. 692-693)*

Dans le contexte français, les imams sont également perçus comme des « agents d'intégration » (Sèze, 2015, p. 46), particulièrement dans le contexte des dernières années marqué par la recrudescence d'attentats terroristes dans le pays :

---

<sup>225</sup> Dans nombre de discours politiques et médiatiques, la mention de ces valeurs, qui ne sont jamais précisées, se pose sur le registre de l'évidence.



« les imams sont tentés de renverser le stigmate en incarnant le "bon islam" : ce qui implique non seulement de promouvoir ce qu'Émile Durkheim appelait une "éthique pacificatrice", mais aussi de publiciser ces discours. Cet effort de promotion de la socialisation religieuse comme alternative à la radicalisation a bénéficié d'une médiatisation inédite au lendemain des attentats de janvier 2015. » (Sèze, 2015, p. 47)

Ainsi, les autorités musulmanes sont exhortées à prendre une posture en faveur d'un « bon islam », « intégrable » et favorable à la société (Sèze, 2015, pp. 48-49). Ce faisant, ils développent leur légitimité religieuse, du moins aux yeux des institutions publiques (Sèze, 2015, p. 51), au risque de participer à la stigmatisation d'autres imams aux positions jugées plus « fermées » et donc d'accroître la polarisation entre les « bons » et les « mauvais » musulmans.

Outre la problématique de l'instrumentalisation étatique de l'islam et des musulmans à des fins de pacification de certains milieux et de prévention de l'extrémisme, cette séparation entre ces deux catégories d'islams et de musulmans soulève surtout le problème de leur définition. Finalement, qui décide qui sont les « bons » et les « mauvais » musulmans, et sur quelles bases ? Dans les différents discours, les catégorisations sont souvent arbitraires et hasardeuses en raison du manque de critères précis pour les définir. On comprend seulement vaguement que les « bons musulmans » sont les alliés des institutions politiques contre leurs ennemis que constituent les musulmans « extrémistes ». À ce sujet, des cas de suspicions à l'encontre d'organisations musulmanes genevoises sous prétexte de leur affiliation supposée aux Frères musulmans ont été illustrés précédemment. Dans ces cas, il est intéressant de relever qu'aucun discours n'a pris la peine d'exposer pourquoi l'affiliation aux Frères musulmans serait en soit problématique (9.1.3). Le lien avec ce mouvement stigmatise en soi, et une tendance commune à certains milieux institutionnels implique un rejet général de l'« islam politique »<sup>226</sup>. En Suisse, une autre illustration de cette perception s'est retrouvée dans les discours de certains partenaires d'associations musulmanes. Une organisation chrétienne a ainsi précisé porter une forte attention au profil religieux et idéologique des associations musulmanes avec lesquelles elle accepte de développer des partenariats. Un responsable de cette organisation a expliqué que cette dernière était encline à coopérer avec les musulmans qui font preuve d'ouverture et de tolérance et qui partagent la même vision des droits humains. Ainsi, avant de tisser des liens avec des associations musulmanes, l'organisation cherche à comprendre leur profil idéologique. Toutefois, elle manque d'outils de compréhension et de critères clairs pour déterminer si l'association potentiellement partenaire est modérée ou non. Interrogé sur la question, l'interlocuteur répond qu'il « sait » que les Frères musulmans et les salafistes sont à éviter. La

---

<sup>226</sup> Ici aussi, le terme « islam politique » couramment utilisé ne fait pas l'objet de définition précise.

seule base du refus de collaborer avec des organisations proches de ces mouvements découle selon l'interlocuteur de leur mauvaise réputation, sans citer de critères précis. La perception des organisations musulmanes semble ainsi souvent découler de considérations arbitraires et subjectives, soumises aux tendances politiques du moment<sup>227</sup>. La réputation et la légitimité publique des organisations et des mouvements religieux qui les sous-tendent sont donc finalement influencées par les discours politiques et médiatiques dominants. Or dans le domaine de l'islam, ceux-ci ont une forte résonance transnationale. En Amérique du Nord et en Europe occidentale, le terrorisme attribué à des groupes se réclamant de l'islam politique a orienté les débats publics relatifs à l'islam et a accentué cette dichotomie opposant les bons et mauvais musulmans<sup>228</sup>.

Finalement, tout en voulant écarter les « mauvais musulmans » et contenir le risque de l'extrémisme en lien avec l'islam, l'Etat et la société, l'action publique et ses institutions ont besoin des contributions communautaires de l'action sociale musulmane pour traiter de problématiques spécifiques en lien avec l'islam et des publics cibles, pour lesquels l'appartenance à l'islam représente une dimension considérable. L'Etat reconnaît à certains égards l'importance du rôle des musulmans comme partenaires, notamment dans l'action sociale contre l'exclusion de publics discriminés et peu abordables par ses institutions, ainsi que dans la prévention de l'extrémisme violent. Cependant, ce besoin se heurte régulièrement à des méfiances vis-à-vis de l'identité religieuse des associations et de leurs liens éventuels avec des mouvements idéologiques militants, et par conséquent à des réticences à inclure ses acteurs dans des partenariats. Cette quête d'interlocuteurs et de partenaires musulmans fiables se heurte encore à l'absence de représentativité reconnue et légitime au sein de l'islam sunnite et de la diversité des acteurs religieux dans un même pays. Parallèlement, elle soulève le problème des critères d'identification des organisations fréquentables ou suspectes, en renvoyant à une tension entre le respect de la liberté religieuse et l'imposition de normes communes pour « faire société ». Compte tenu de la suspicion visant certaines grandes organisations musulmanes en raison de liens avec des mouvements religieux transnationaux, les associations musulmanes indépendantes, en particulier celles engagées dans l'action sociale, peuvent bénéficier d'un

---

<sup>227</sup> Pour rappel, Vidino (2010a) a relevé qu'en fonction des contextes et des interlocuteurs en Europe, les Frères musulmans peuvent paraître comme des partenaires des institutions propices à faciliter l'intégration, ou au contraire comme des éléments extrémistes vecteurs de radicalisation.

<sup>228</sup> La classification de l'organisation musulmane américaine CAIR (Council on American-Islamic Relations) comme un groupe terroriste par les Emirats Arabes Unis en raison de sa proximité avec le mouvement des Frères musulmans illustre les implications possibles de cette dichotomisation. Voir WAM Emirates News Agency (2014, 15 novembre), *UAE Cabinet approves list of designated terrorist organisations groups*. Consulté le 20.03.2020 sur <http://wam.ae/en/details/1395272478814>.

certain crédit auprès des institutions publiques en raison de leur autonomie, comme cela a par exemple été le cas pour Tasamouh ou encore pour l'UVAM.

### **8.3.2. Des médiateurs entre les institutions et les communautés musulmanes**

Tout comme les institutions publiques et la société civile peuvent avoir besoin des compétences « culturelles » ou « religieuses » des associations musulmanes, ces dernières cherchent généralement des partenariats et des aides extra-communautaires. De par leurs relations avec différentes organisations publiques et privées, ces acteurs sociaux musulmans fréquentent simultanément des espaces divers, ce qui leur donne une possibilité d'accéder à des fonctions de « pont », de « trait d'union » ou de médiateur entre les communautés musulmanes<sup>229</sup> et la société nationale<sup>230</sup>, cette dernière incluant les institutions publiques et la société civile dans son ensemble.

#### ***Montrer patte blanche et gagner la confiance des autorités***

Face à l'enjeu pour l'Etat d'identifier les « bons » musulmans susceptibles d'adhérer aux politiques publiques et les « mauvais » pour des raisons surtout sécuritaires, les organisations musulmanes cherchent logiquement à se positionner en tenant compte des attentes institutionnelles. Dans le climat actuel où l'islam et les musulmans sont souvent suspectés, les associations musulmanes engagées dans l'action sociale tendent à mettre en valeur des ressources positives, souvent traduites par la contribution au bien commun et à la paix sociale. La quête de partenariats et de financements extra-communautaires publics ou privés se cumule généralement à l'enjeu de la reconnaissance sociale et politique qui suppose la quête de la confiance des autorités. Pour cela, il est souvent question de démontrer sa loyauté à la société et à l'Etat.

Le climat d'hostilité et de suspicion vis-à-vis de l'islam pousse certaines associations engagées dans l'action sociale à s'interroger sur la pertinence d'afficher une identité religieuse ou communautaire. Des divergences internes rendent la donne compliquée, les acteurs eux-mêmes n'étant pas toujours d'accord sur la qualification « musulmane » portée à leur structure. Ainsi, l'association Tasamouh revêt de par son nom une référence à une terminologie coranique, mais n'est pas forcément considérée comme une association musulmane. Par contre, le Service

---

<sup>229</sup> Le terme de « communauté musulmane » est décliné au pluriel pour rendre compte de sa diversité. Toutefois, la notion de « communauté » reste mentionnée ici dans la mesure où elle est très fréquemment utilisée par les acteurs de cette étude. Elle fait référence à tout groupe délimité par le critère de son adhésion à l'islam.

<sup>230</sup> Cette distinction entre « communauté musulmane » et « société nationale » (par exemple, la « société suisse ») est reprise ici en raison de son usage courant dans les milieux associatifs musulmans. Il faut cependant préciser que les communautés musulmanes font partie intégrante de cette société nationale et que la distinction entre ces deux entités représente plus une vision répandue chez les acteurs qu'une donnée empirique.

d'Aide Sociale Islamique (SASI) comporte une mention directe et explicite à l'islam dans son intitulé. Son responsable affirme avoir reçu des consignes d'un partenaire institutionnel pour changer le nom de la structure en enlevant la mention « islamique », ce à quoi il se serait opposé. En France, nombre d'associations musulmanes d'action sociale utilisent des noms qui ne renvoient pas à une appartenance explicite à l'islam : Au Cœur de la Précarité, La Table Servie, Life et S'en Sortir Ensemble en sont quelques exemples. Cette discrétion dans l'affichage identitaire se prolonge dans leurs réserves sur leurs sites internet, dans lesquels l'islam n'est que peu ou pas mentionné. Parallèlement, de nombreuses références renvoient à l'universalisme, la neutralité et l'impartialité dans l'action sociale. Cet affichage et cette communication tranchent avec les logiques religieuses et communautaires de ces structures. En Suisse, il est intéressant de relever que les associations musulmanes adoptent au contraire un affichage plus explicite de leur identité religieuse. Et lorsqu'elles se positionnent comme une ressource positive dans le champ social, elles assument souvent leur lien à l'islam dans un esprit d'ouverture. Ce positionnement est facilité par l'encouragement tacite de certaines institutions et de dispositifs étatiques. Par exemple, il était mentionné plus haut que le « Plan d'action national de lutte contre la radicalisation et l'extrémisme violent » (RNS, 2017) inclut les contributions des associations et personnalités religieuses, conformément aux prescriptions du « Plan d'action pour la prévention de l'extrémisme violent » des Nations Unies (ONU, 2015, pp. 13, 16, 19). Dans leur papier sur l'engagement des organisations musulmanes contre l'extrémisme violent, Merz et Farman abordent notamment le cas de l'association Tasamouh et sa contribution dans la prévention (2017, pp. 54-55). Cette reconnaissance publique et politique, renforcée par le partenariat de Tasamouh avec le Réseau national de sécurité (RNS, 2016 et 2017), permet à l'association de revendiquer sa spécificité religieuse et culturelle, qui constitue à la fois la particularité et la plus-value de son investissement. La proximité de Tasamouh vis-à-vis de certaines institutions et personnalités publiques ne l'empêche pourtant pas de tenir des discours particulièrement critiques face au « système » et à la politique suisse, en particulier à l'encontre de partis d'extrême-droite et de droite. De fait, Tasamouh maîtrise les règles du jeu politique en prônant un discours qui exprime à la fois un élan contributif et collaboratif à l'égard de l'Etat et de ses institutions, et une critique assumée vis-à-vis de certaines tendances politiques. Dans le canton de Vaud, l'UVAM et ses associations membres jouent généralement sur un registre similaire en adhérant pleinement aux règles démocratiques et politiques, et en insistant sur leur dimension contributive à la société. Ici aussi, des critiques sont exprimées et assumées à l'encontre d'espaces et de thèmes ciblés, tout en épargnant le système dans son ensemble. À Genève, l'association SASI se cantonne quant à elle à l'action sociale en

s'abstenant généralement de prendre position sur des questions politiques, à l'exception de causes plus consensuelles telles la lutte contre le racisme, la cause écologique ou une critique diffuse du néolibéralisme. Toutefois, un collectif, composé de personnes ayant souvent fréquenté le SASI, le CIGE ou l'UOMG, s'est constitué dès 2017 autour d'un engagement politique et militant construit sur des valeurs communes. La Commission Contributive Citoyenne (CCC) prend notamment position contre la Loi sur la laïcité de l'Etat de 2018 (Schneuwly Purdie & Tunger-Zanetti, 2019, p. 621), mais aussi sur d'autres sujets sociaux et politiques.

Malgré l'hétérogénéité des contextes et des expressions de l'action sociale musulmane, on retrouve une tendance commune au sein des associations musulmanes à vouloir démontrer leur loyauté face à la société et à l'Etat, que ce soit en Suisse, en France ou en Grande-Bretagne. Au fil des observations et des entretiens, nombre de responsables de structures ne manquent pas de mettre en avant la neutralité et l'impartialité des services sociaux, censés bénéficier à l'intérêt public. De plus, ils présentent fièrement leurs partenariats, d'autant plus lorsqu'ils concernent des institutions publiques telles que la police ou l'armée. Ainsi, le responsable de Kumon Y'All à Dewsbury se réjouit de la participation de militaires à certaines activités de l'association visant le vivre-ensemble et la cohésion sociale.<sup>231</sup> En Suisse, l'association Tasamouh se félicite de partenariats avec la police fédérale, ce qui indique selon ses membres les plus actifs un grand pas vers la reconnaissance publique et politique et l'acceptation du bienfondé, de la légitimité et de la contribution positive de l'association. Finalement, ces associations ont non seulement intégré le cadre légal mais également les normes dominantes en misant sur la contribution et la complémentarité dans la participation constructive, loin de toute entreprise subversive.

### ***Relations avec les communautés musulmanes : entre loyauté et distance critique***

La préoccupation des associations musulmanes pour trouver des partenaires et gagner la confiance de leurs interlocuteurs des milieux institutionnels se tempère par la nécessité de maintenir une certaine crédibilité et légitimité auprès des communautés musulmanes. En effet, les acteurs associatifs entretiennent généralement des liens fort importants avec les cercles communautaires musulmans. Cependant, leur émancipation et leur autonomie croissantes questionnent leurs relations avec les centres islamiques et autres organisations religieuses. Bien que cette question soit plus largement développée dans le chapitre suivant (9.1), il convient ici de relever certains aspects susceptibles d'influencer le positionnement de ces associations musulmanes dans la société.

---

<sup>231</sup> Entretien à Dewsbury (Royaume-Uni) avec le fondateur de l'association Kumon Y'All en décembre 2016.

Premièrement, certains responsables d'organisations musulmanes et leaders communautaires s'attendent à ce que les associations engagées dans l'action sociale s'inscrivent dans une certaine continuité idéologique et religieuse, en respectant les cadres communautaires préconçus. Cette attente se heurte parfois à des désarrois en raison de prises de décisions autonomes des acteurs caritatifs musulmans, qui défendent des positions qui peuvent aller à l'encontre des normes dominantes véhiculées par les centres islamiques. Par exemple, le fondateur du SASI développe un projet commun avec une association de la société civile dans le domaine de la prévention à l'attention d'hommes prostitués. Ce projet tabou aurait heurté certains fidèles et entraîné des critiques de la part de certains responsables du centre islamique. Dans la même optique, certains discours et projets de Tasamouh engendrent des réactions négatives de musulmans de la ville, qui jugent que l'association « est allée trop loin » et qu'elle transgresse certains « principes islamiques »<sup>232</sup>. Les responsables se défendent en soulignant que leur engagement est conforme aux valeurs et normes de l'islam, bien que leur lecture religieuse diffère de celles des tendances qui prédominent dans les mosquées. Dans cette optique, les approches de certaines associations musulmanes tendent à s'écarter des normes dominantes dans les lieux de culte. En ce sens, elles sont porteuses d'approches alternatives, qui peuvent contribuer à un rapprochement entre certains espaces communautaires musulmans et d'autres univers socioculturels. Plus encore, la fondatrice de Tasamouh se plaint d'accusations de « voix de la communauté musulmane » qui l'ont traitée d'espionne et de traîtresse, en l'accusant entre autres de « travailler avec la police ». De tels propos font écho aux critiques courantes adressées aux intervenants intra-culturels partageant les mêmes stigmates éventuels que les groupes cibles, alors fréquemment accusés par ces derniers d'être « vendus » à la cause des dominants (Shulman, 2011, p. 326). Inversement, des acteurs musulmans engagés dans l'action sociale critiquent les discours et positionnements d'organisations musulmanes plus importantes, qu'elles soient faîtières ou gestionnaires de lieux de culte, en ciblant leur éloignement des préoccupations ordinaires des musulmans et leur méconnaissance du « terrain ». En Suisse, des musulmans engagés dans des projets sociaux interrogent ainsi la légitimité populaire d'organisations musulmanes dominantes au sein des communautés locales, en insinuant qu'elles seraient « coupées de la base » et qu'elles ignoreraient les réalités quotidiennes des personnes qu'elles prétendent représenter. Au contraire de ces grandes structures qu'ils critiquent, ces acteurs se targuent de leur légitimité

---

<sup>232</sup> Ici, l'utilisation de l'expression « principes islamiques » dénote un présupposé implicite partagé par certains musulmans qui estiment que les « préceptes de l'islam » sont clairs, univoques et consensuels, et que par conséquent les normes et principes islamiques sont fixes, connus et acceptés comme tels par la majorité des musulmans.

populaire construite sur le terrain, dans la rue et les mosquées, d'où leur proximité avec les musulmans et autres citoyens. À Lausanne, à Genève et à Bienne, mais aussi en France et en Grande-Bretagne, on pointe ainsi régulièrement du doigt l'éloignement et la distance symbolique qui séparent souvent les leaders communautaires d'organisations musulmanes et la réalité sociale des fidèles.

Ces divers exemples illustrent un écart et une tension entre les organisations musulmanes dominantes qui contrôlent les centres islamiques, et les nouvelles associations indépendantes d'action sociale. Les leaders de ces dernières s'en prennent souvent à l'esprit conservateur des organisations religieuses, jugées déconnectées des réalités sociales et incapables de répondre aux besoins des musulmans. Inversement, les cadres et dirigeants des organisations pionnières ciblent parfois les « déviances » idéologiques ou religieuses des nouvelles associations « qui vont trop loin ». Malgré ces tensions, les contacts perdurent et des partenariats se maintiennent. Pour les associations autonomes d'action sociale, l'enjeu est de pouvoir influencer les communautés musulmanes tout en leur restant loyales. Le positionnement de leurs acteurs cherche l'équilibre entre les organisations musulmanes dominantes et les citoyens de confession musulmane. Il vise un rôle de bâtisseur de ponts non seulement entre les communautés musulmanes et la société, mais aussi bien souvent entre les centres islamiques et les citoyens de confession musulmane<sup>233</sup>.

### ***Entre « community empowerment », médiation et pacification : un équilibre difficile***

La posture intermédiaire entre les sphères communautaires musulmanes et l'espace sociopolitique suisse est généralement bien assumée par les associations musulmanes engagées dans l'action sociale, qui se réjouissent généralement des partenariats avec les institutions publiques et les associations privées non-musulmanes. Cependant, l'équilibre entre les visions et intérêts des deux espaces n'est pas toujours évident à trouver. Les attentes des partenaires peuvent en effet être en contradiction avec les sensibilités de certaines composantes des communautés musulmanes, avec lesquelles les associations musulmanes doivent conjuguer au risque de perdre leur légitimité interne. Parallèlement, ces dernières suivent parfois une mission de développement communautaire dans une perspective d'*empowerment*, qui ne se concilie pas toujours avec les attentes de médiation voire de pacification des partenaires institutionnels.

---

<sup>233</sup> Il faut rappeler ici que seule une petite minorité des musulmans de Suisse sont considérés comme « pratiquants » et fréquentent les centres islamiques (Gianni, 2010, p. 14). Les musulmans « non pratiquants » en Suisse ont ainsi été estimés à plus de 80 % (Monnot, 2013a). On parle alors de « majorité silencieuse » (Gianni, 2010).

Les collaborations entre institutions et associations musulmanes peuvent relever comme on l'a vu de logiques pragmatiques visant la médiation et l'influence des milieux visés. À ce niveau, des autorités considèrent avec intérêt l'utilisation des ressources communautaires des musulmans, dont l'instrumentalisation peut viser des logiques pacificatrices. Arslan et Marlière (2014) ont mis en parallèle les rapports de concurrence entre travailleurs sociaux institutionnels et associations musulmanes dans l'intervention sociale auprès des jeunes de quartiers populaires, ainsi que le recrutement de travailleurs sociaux musulmans et originaires de quartiers populaires dans les institutions publiques. Les auteurs font mention d'un « capital d'autochtonie », qui « apparaît comme un "mal nécessaire" dans la mesure où les femmes-relais et les médiateurs apparaissent comme les derniers remparts de dialogue entre les élus et les habitants des quartiers populaires les plus en difficultés » (Arslan & Marlière, 2014, p. 73). Cette valorisation du capital d'autochtonie ou de ressources identitaires particulières renvoie à un « processus d'ethnisation et de racisation de l'intervention sociale » (Billion, 2008), qui peut servir de base pour penser les relations entre l'action sociale musulmane et les institutions étatiques. Il est ici question d'instrumentalisation des « compétences culturelles » et des profils identitaires des travailleurs sociaux « indigènes », dans un but premier de « pacification sociale » et de contrôle.

Alors, est-ce que les institutions étatiques considèrent la coopération avec les associations musulmanes comme un moyen d'atteindre certains groupes et de traiter des problématiques particulières? Les observations et données recueillies lors d'entretiens poussent à confirmer cette hypothèse. En France et en Suisse, une logique similaire concerne le champ du travail social institutionnel, dans lequel le recrutement de certains collaborateurs vise l'instrumentalisation de compétences culturelles spécifiques. Parallèlement, dans le champ plus global de l'action publique, l'Etat s'appuie sur des collaborations avec des associations susceptibles d'atteindre des publics cibles particulièrement « difficiles » et de traiter des problématiques avec lesquelles l'Etat n'est pas complètement à l'aise. Cette tendance tend à expliquer l'encouragement implicite des institutions publiques et de leurs partenaires qui incitent les associations musulmanes à se concentrer sur des problématiques identitaires censées les concerner en renforçant ainsi une approche intra-culturelle de l'action sociale. Elle renvoie à la logique similaire de l'utilisation des identités ethno-culturelles des travailleurs sociaux par des institutions publiques pour cibler des publics précis, comme l'a résumé Boucher :

« [...] dans la pratique, les médiateurs d'origine maghrébine interviennent quasi uniquement auprès des familles immigrées de culture arabo-musulmane, les médiateurs originaires d'Afrique noire auprès des "familles noires" » (Boucher, 2012, p. 27).



Par ailleurs, au-delà des travailleurs sociaux recrutés sur la base de leur identité culturelle, d'autres travaux français expliquent que des institutions ont utilisé des tierces personnes externes en vue des mêmes intérêts, ce qui peut présenter des similitudes avec certaines logiques de partenariat engageant des associations musulmanes :

« Il s'agit de trouver, voire de faire émerger des figures d'autorité charismatique et traditionnelle venant compléter, parfois même, dans certains cas, supplanter les acteurs publics et associatifs laïques dont le travail classique de socialisation peine à opérer en milieu ségrégué. Ainsi, alors que la collaboration entre des médiateurs sociaux municipaux et des "leaders communautaires" est généralement présentée comme une démarche pluraliste et progressiste, dans la pratique, elle a aussi une autre fonction : asseoir la paix sociale en collaborant avec des promoteurs de morale capables d'opérer un fort contrôle social sur les jeunes et les familles immigrées ou d'origine étrangère. »  
(Boucher, 2012, p. 28)

Cette approche peu avouée mais maintes fois observée dans le travail social institutionnel est problématique à deux niveaux qui s'entrecroisent. Premièrement, la surenchère des particularismes identitaires engendre une contradiction vis-à-vis des principes sociopolitiques de cohésion sociale et de la déontologie impliquant la neutralité culturelle et religieuse. Cette contradiction est par ailleurs accentuée dans les contextes où la laïcité s'impose comme un principe directeur, en ce sens que les acteurs sont censés restés religieusement neutres tout en explorant le fait religieux avec des bénéficiaires supposés partager la même foi. Il y a donc une opposition entre ces principes et les exigences pragmatiques de l'intervention sociale, qui mise soit sur la pacification par le biais de la mise en scène d'une identité culturelle ou confessionnelle partagée, soit sur la focalisation sur des problématiques liées à des questions culturelles et religieuses. Deuxièmement, la délégation de tâches d'intervention sociale, de prévention et de pacification à des organisations ou des personnes porteuses des mêmes stigmates que les groupes de bénéficiaires est aussi susceptible d'engager la méfiance des institutions étatiques. En parlant des jeunes de cité recrutés dans la médiation sociale, Manuel Boucher estime ainsi que bien que ces « pacificateurs » indigènes promeuvent une intervention qui va dans le sens des intérêts des institutions, « ils restent néanmoins assimilés à des jeunes trublions, potentiellement violents, voire délinquants et traités de la sorte, notamment par certains travailleurs sociaux et certains policiers » (Boucher, 2012, p. 30). Or cette méfiance, qui renvoie à l'idée de « classes dangereuses » (Boucher, 2012, p. 28), entraîne potentiellement l'encadrement et la surveillance des collaborateurs, et surtout leur sélection sur la base de critères souvent subjectifs et aléatoires. Ces propos font écho à la dichotomie des « bons » et des « mauvais » musulmans qui conditionne la sélection des partenaires (8.3.1). Par ailleurs,

l'instrumentalisation institutionnelle des compétences culturelles et religieuses d'acteurs musulmans pose une contradiction importante dans des contextes sociopolitiques empreints d'une vision laïque et assimilationniste : au nom de l'intégration et la cohésion sociale, on met en évidence des traits communautaires au risque d'alimenter des logiques communautaristes.

En plus de l'utilisation institutionnelle des ressources communautaires des acteurs musulmans, susceptible de dévier vers une instrumentalisation à sens unique, leur appartenance et les rapports de loyauté à l'islam soulèvent une ambivalence. Ces acteurs peuvent être appelés tant à influencer les communautés musulmanes sur la base des normes sociales dominantes, qu'à pousser les institutions sociales à accepter les particularismes identitaires et religieux des musulmans. Les associations musulmanes tendent donc à s'attirer une double méfiance, qui provient non seulement des institutions et de la société nationale, mais aussi des communautés musulmanes. En effet, des coreligionnaires peuvent percevoir certains discours et projets d'acteurs associatifs musulmans engagés dans l'action sociale comme contraires aux principes de l'islam. Dans le cas de l'association Tasamouh, certaines critiques ont évoqué la trahison de ses membres qui travailleraient pour la police et l'Etat « contre l'intérêt de la communauté musulmane ». Cependant, ces attaques, plutôt rares et sporadiques, relèvent de particuliers et restent donc peu significatives. Plus largement, certains membres de communautés musulmanes peuvent tenter d'imposer des normes et des limites au nom de la religion sur l'action sociale musulmane. En exerçant un certain contrôle social, souvent implicite, ils restreignent parfois la marge de manœuvre des associations musulmanes dans des domaines sensibles touchant à des questions religieuses épineuses ou à des tabous communautaires. Il est notamment question de problématiques liées à l'homosexualité et à la transsexualité. Dans les cas observés en Suisse, des associations développent toutefois des activités et projets sur le sujet, tout en manifestant certaines craintes face aux réactions de certains de leurs coreligionnaires.

Les associations musulmanes conjuguent donc avec des considérations à la fois orientées vers les besoins des bénéficiaires, les normes communautaires et les attentes des partenaires publics et privés. Dans cette configuration, les acteurs sont enclins à chercher une posture intermédiaire entre les sphères sociales et communautaires, en affirmant ainsi leur rôle de médiateurs. Ce dernier vise tant à orienter des publics musulmans vers les institutions publiques et les sensibiliser à des valeurs propres à la société locale, qu'à militer auprès des services étatiques et de la société civile pour la défense des intérêts communautaires des musulmans. En ce sens, ces associations musulmanes jouent souvent un rôle de « trait d'union » ou de pont entre la société et les communautés musulmanes. Les associations musulmanes d'action sociale, de par leur indépendance, disposent toutefois d'une certaine autonomie et marge de manœuvre dans

leur fonctionnement. Dès lors, malgré ce rôle de médiateur et de pacificateur privilégié par certaines parties prenantes, on peut s'attendre à d'autres configurations dans les rapports à l'Etat et ses institutions, en imaginant notamment des logiques de compétition ou de concurrence qui vont au-delà des logiques de coopération évoquées jusqu'ici.

### **8.3.3. Interactions avec l'action publique : indifférence, coopération ou rivalité ?**

Les deux sections précédentes relèvent deux logiques synchroniques qui s'enchevêtrent. D'un côté, l'Etat et ses institutions s'intéressent aux musulmans non seulement comme « objets » et bénéficiaires de l'action publique, mais aussi comme acteurs sociaux potentiellement incorporables dans la politique globale de l'action sociale. De l'autre, ce sont les associations musulmanes d'action sociale qui cherchent à se rapprocher de l'Etat et de ses institutions, généralement pour des buts de reconnaissance et de financement. Ces deux logiques entraînent inévitablement la rencontre des institutions publiques et des structures communautaires musulmanes. Penser l'engagement des associations musulmanes en lien avec l'action publique revient finalement à appréhender différentes modalités de coexistence, qui vont de la coopération à la rivalité, en passant par l'évitement ou l'indifférence.

#### ***Des contextes nationaux qui influencent fortement les postures associatives musulmanes***

Les relations entre les associations musulmanes engagées dans l'action sociale, les institutions publiques et les autres partenaires privés diffèrent grandement selon les contextes nationaux et régionaux. Le positionnement politique de l'action sociale musulmane ne peut se comprendre qu'à l'aune des contextes et des opportunités sensiblement influencées par les modèles politiques en vigueur, ainsi que par la place de la religion et de l'islam dans l'espace public (Banfi, 2015 et 2017).

D'abord, il est nécessaire de relativiser la portée des généralisations suivantes en insistant sur les importantes variations nationales du traitement de l'islam d'un pays à un autre, au-delà de tendances transnationales qui se retrouvent dans la plupart des pays occidentaux. L'exemple carcéral est particulièrement illustratif de ce propos. Farid Khosrokhavar (2016) assume que les prières en groupe sont formellement interdites dans les prisons de France, et que leur pratique renvoie le cas échéant au signalement d'une « radicalisation ». Dans certaines prisons suisses, c'est également le cas à la même époque, notamment dans le canton de Genève. Cependant, dans nombre de prisons des Etats-Unis d'Amérique, la pratique des prières en commun est autorisée dans les espaces communs. Un documentaire télévisé diffusé sur la chaîne Al-Jazeera English montre ainsi un homme musulman participer à des prières en commun dans la cour de

promenade de la prison ainsi qu'à l'intérieur, dans les parties communes servant de dortoir<sup>234</sup>. Visiblement, la pratique collective des prières islamiques ne semble poser aucun problème. Toujours aux Etats-Unis, le documentaire de CNN intitulé « *Islam in America's Prison – This is Life* » se consacre à la pratique religieuse de musulmans le plus souvent récemment convertis, tout en mettant en lumière le rôle positif de l'islam dans la désistance et la réinsertion. Le journaliste conclut son film par ces propos explicites :

« *So many Americans fear Islam and what they think it stands for. But on this journey, the people I have met have shown me the power it has to enhance and transform lives for good.* » (Ling, 2017)

Contrairement à ces illustrations américaines, la gestion institutionnelle de l'islam dans le milieu carcéral en Suisse et en France reste soit reléguée à des questions pragmatiques d'organisation relatives aux besoins de détenus en vue de préserver une « paix sociale » précaire, soit abordée sous l'angle sécuritaire dans le contexte particulier des risques d'extrémisme violent (FNRS, 2011 ; Khosrokhavar, 2016).

Si un regard sur la gestion de l'islam dans les milieux carcéraux de différents pays occidentaux souligne l'importance des écarts d'un pays à un autre, ces derniers se retrouvent également dans les partenariats entre l'Etat et les organisations religieuses engagées dans l'action sociale. Si dans le contexte anglo-saxon, ces dernières développent des partenariats avec les institutions publiques en exprimant ouvertement leur identité religieuse, les associations musulmanes de France souffrent généralement de discrédit en raison de leur caractéristique confessionnelle et communautaire. Leurs relations avec les institutions publiques se caractérisent fréquemment par des dynamiques conflictuelles ou de l'évitement, ce qui contraste avec les partenariats courants entre les acteurs musulmans et les services étatiques observés en Suisse. Dès lors, en fonction des contextes nationaux et locaux, les relations entre les associations musulmanes et les institutions publiques sont susceptibles d'osciller entre des logiques de coopération, d'évitement ou encore de concurrence.

### ***Compatibilité de valeurs, ou compétition entre normes et modèles de société ?***

Cette étude a relevé que l'orientation de l'action sociale musulmane en Suisse est essentiellement complémentaire de l'offre sociale publique et privée (8.1). En général, elle ne cherche non pas à subvertir ni à concurrencer l'Etat et ses institutions, mais plutôt à prendre part au jeu social dans une attitude citoyenne de participation et de contribution. Cela

---

<sup>234</sup> Documentaire intitulé "Witness - Omar: Life after prison" et diffusé sur la chaîne télévisée Al Jazeera English en 2009. Consulté le 24.11.2019 sur <https://www.youtube.com/watch?v=AyhsPP5rbWU>.

n'empêche pas quelques positions contestataires et alternatives de la part de leaders musulmans ou d'associations. Cependant, ces critiques ne s'adressent pas à la structure sociale et étatique dans son ensemble, mais à certaines de ses composantes et idéologies, comme le font par ailleurs d'autres collectifs engagés dans le champ politique. Fondamentalement, le principe de subsidiarité préconise la participation des acteurs privés en matière sociale et promeut une certaine complémentarité entre les divers prestataires d'aide sociale. Cette posture correspond d'ailleurs aux recommandations faites aux Eglises réformées à leurs propres paroisses pour l'action sociale qui véhiculent un message clair : « Faites en sorte de ne pas entrer en concurrence avec l'Etat. Pensez votre action en complémentarité avec celle de l'Etat » (OCA, 2017). Par ailleurs, la Déclaration interreligieuse sur les réfugiés cosignée par diverses institutions religieuses, parmi lesquelles figurent deux organisations musulmanes, est un autre exemple d'une concertation entre les principales organisations religieuses de Suisse dans un esprit de partenariat et de complémentarité. D'ailleurs, il est ressorti des études de cas que l'adhésion à une certaine vision de l'islam et l'engagement dans des associations musulmanes qui promeuvent une action sociale ouverte sur la société sont susceptibles de renforcer l'adhésion aux normes légales et sociales de la société dominante, en « pacifiant » les relations entre les musulmans et les institutions. Dans le cas de l'association JMF en France, Nicolas de Lavergne estime ainsi que « la relation pacifiée qu'entretiennent les J.M.F. avec les administrations, les forces de police, les R.G., les élus locaux, les établissements scolaires, est un des résultats obtenus par la mise en œuvre des discours de l'association » (De Lavergne, 2003, p. 39). Dans cette optique, l'obéissance à l'islam induit le respect des normes de la République française, et la religion acquiert ici une fonction médiatrice et intégratrice :

« L'islam semble être un bon argument pour susciter et justifier le respect de la loi française pour elle-même, un truchement qui transfère le respect de la loi en islam au respect de la législation française. [...]. Dans un contexte où le respect de la loi est problématique, le simple fait de rappeler qu'il y a une loi à respecter réintroduit l'idée même qu'une société a besoin de lois pour fonctionner. Le légalisme de l'islam contribue à instituer le respect de la loi française. »  
(De Lavergne, 2003, pp. 37-38)

L'adhésion à cette vision de l'islam, prédominante dans les cas d'action sociale musulmane étudiés ici, sert ainsi les intérêts de la cohésion sociale et n'engendre pas de rapport de confrontation vis-à-vis des institutions publiques. Cette optique soutient en résumé la compatibilité entre la citoyenneté nationale et l'appartenance à l'islam qui, loin de s'opposer, sont même susceptibles de se compléter et de s'alimenter réciproquement. Par extension, les valeurs dites occidentales et celles attribuées à l'islam sont ici jugées compatibles.

Toutefois, des auteurs français, à l'instar de Daniel Verba, Faïza Guélamine, Leyla Arslan et Eric Marlière, ont attiré l'attention sur des logiques de concurrence qui peuvent prévaloir entre les travailleurs sociaux, qui représentent les valeurs de la République, et les associations musulmanes engagées dans l'action sociale. Ces formes de concurrence n'ont cependant pas clairement été explicitées par ces chercheurs, qui les perçoivent avant tout en termes de valeurs véhiculées par les intervenants. À ce sujet, il est intéressant de relever un passage entier d'un article qui illustre cette problématique :

« Que ce soit par rapport à la drogue, aux violences urbaines ou à des actions sociales plus classiques, les "religieux" se font, dans ces exemples, travailleurs sociaux informels, se posant notamment comme des médiateurs pour gérer les conflits locaux, entre habitants ou entre habitants et pouvoirs publics. Cette intervention n'est pas toujours bien vue par les travailleurs sociaux labellisés, qui y voient davantage des formes de concurrence que de complémentarité, notamment en raison de la suspicion sur les normes que diffuseraient les associations religieuses. Cependant, il est difficile de développer un discours général sur le rôle des associations religieuses car tout comme le champ du travail social est divers et composite, les associations musulmanes le sont également. Ces dernières peuvent s'inspirer d'une lecture piétiste et traditionaliste de l'islam, préférant voir la pratique restreinte à la sphère privée. Cette vision est portée par les associations religieuses et les mosquées proches de l'islam consulaire, impulsé par des acteurs proches de la Grande Mosquée de Paris ou de la Fédération marocaine du rassemblement des musulmans de France notamment. Ce peut être des visions plus rigoristes à l'instar du Tabligh ou du salafisme développant une vision théologico-juridique très rigoriste de l'islam. Ce peut enfin être la vision conservatrice et investie dans l'espace public portée par l'UOIF, qui heurte souvent la conception de la laïcité des travailleurs sociaux. » (Arslan & Marlière, 2014, pp. 71-72)

Ce passage relève un conflit de valeur entre les acteurs publics et les acteurs religieux, notamment en raison de la conception de la laïcité qui prévaut dans les milieux professionnels du travail social. L'extrait met en évidence que les modalités d'interaction entre l'action publique et les associations musulmanes dépendent grandement de l'orientation idéologique et théologique de ces dernières. Par ailleurs, il est nécessaire de prendre en compte son contexte, propre à des quartiers socialement défavorisés et ethniquement ségrégués de banlieue parisienne. Ce contexte alimente souvent un certain ressentiment vis-à-vis des institutions et une contestation des normes de la société dominante, comme cela a pu être observé dans différents pays. Par exemple, c'est dans les quartiers ghettoisés des *inner cities* à prédominance afro-américaine que s'est clairement manifestée cette méfiance vis-à-vis des institutions il y a quelques décennies déjà, en engageant entre autres une forme de suspicion vis-à-vis du travail

social institutionnel. Ce dernier est accusé de défendre les intérêts des dominants et de l'Etat par le biais de programmes d'assistance qui porteraient en fait préjudice aux communautés bénéficiaires (Carmichael & Hamilton, 1968, pp. 52-54). Malgré l'hétérogénéité des contextes, les suspicions de Stokely Carmichael font écho à des propos de jeunes de cités HLM en France également méfiants face à l'action publique, comme le relève une étude ciblant l'interaction entre le travail social institutionnel et la prédication de religieux musulmans dans des quartiers populaires de l'agglomération lilloise (Bouzar, 2001). Dans ces contextes ségrégués, l'action sociale communautaire des associations musulmanes trouve une réception favorable à la fois par son caractère alternatif, son indépendance vis-à-vis des pouvoirs publics jugés hostiles, et surtout son adéquation aux identités culturelles et religieuses d'une large part des bénéficiaires (Brodard, 2011, pp. 97-107). À ce niveau, la volonté des associations musulmanes de participer à la société et la dimension citoyenne qui motive souvent l'engagement dans l'action sociale (8.1.3) doivent nuancer et relativiser les positions soutenant une concurrence entre l'action sociale musulmane et l'Etat, notamment développées dans le très séculaire contexte français (Arslan & Marlière, 2014; Verba & Guélamine, 2017).

Contrairement à l'idée que les associations musulmanes s'inscriraient dans une logique de compétition vis-à-vis des institutions étatiques pour promouvoir des valeurs différentes, il peut être soutenu que l'orientation majoritaire de l'action sociale musulmane vers une approche contributive et complémentaire doublée d'une absence de logiques subversives face au système procède d'une quête de participation à la vie sociale et d'intégration citoyenne active. Si l'action sociale musulmane peut parfois intégrer une logique de compétition en termes de valeur transmises vis-à-vis d'autres institutions, elle ne s'oppose pas à l'Etat ou au système dans sa globalité puisqu'elle s'intègre clairement dans l'entité nationale sans remettre en question ses fondements. À cette autre interprétation s'oppose cependant certains cas d'organisations musulmanes affiliées à des mouvements idéologiques particuliers. Dès lors, pour dépasser cette impasse analytique qui relativise toute conclusion trop tranchée, il convient d'appréhender les facteurs qui orientent l'action sociale musulmane et plus largement l'engagement au nom de l'islam dans l'une ou l'autre de ces directions, polarisées d'un côté par la coopération ou la complémentarité propice à l'intégration et de l'autre par la concurrence ou la rivalité.

### ***Des modes d'interaction dépendants des orientations idéologiques musulmanes***

Le militantisme musulman concerne une diversité de tendances idéologiques de l'islam, qui engage des positionnements hétérogènes dans l'espace public. Une certaine production littéraire sur le militantisme musulman et ses interactions avec le cadre étatique tend à aborder l'engagement communautaire musulman dans l'espace public dans sa globalité (Boubekur,

2007 ; Rougier, 2020), en prêtant peu d'attention à son hétérogénéité interne pourtant cruciale pour comprendre ses logiques de positionnement vis-à-vis de la société et des institutions. En effet, la compréhension des visions idéologiques des mouvements respectifs explique nombre de leurs logiques d'action et modalités d'interaction avec l'Etat.

D'un côté, certains courants ne prônent pas de changement subversif de la société ni même de projets politiques mettant l'islam au centre de leur préoccupation, mais plutôt une rupture avec la société et un retrait dans des espaces communautaires, physiques ou imaginaires ségrégués et protégés des influences extérieures. Certaines organisations liées à des mouvements transnationaux, à l'instar du salafisme-wahhabisme quiétiste, tendent alors à promouvoir une religiosité qui s'exerce soit dans l'évitement et l'indifférence vis-à-vis de la société majoritaire, soit dans la rupture. Au-delà de leur mission de transmission de l'islam, elles jugent souvent qu'une pratique correcte de la religion ne peut se faire que dans une certaine rupture vis-à-vis de modes de vie jugés antagonistes aux préceptes religieux. Dans certains cas, leurs positionnements de rupture se traduisent par des modes de vie peu compatibles avec certains codes sociaux dominants, ce qui engage des logiques d'auto-exclusion. Si la démarche missionnaire du Tabligh pousse ses adeptes aux contacts avec l'entourage, certes dans une logique prosélyte affirmée, le courant quiétiste du salafisme-wahhabisme a quant à lui tendance à reléguer ses fidèles dans une culture d'entre-soi volontaire (2.1.4). Cette rupture voulue avec une société jugée impie s'accompagne éventuellement de projets de *hijra*, ici entendue comme une émigration vers une « terre musulmane » pour des raisons religieuses<sup>235</sup>. La *hijra* traduit dans ce cas un positionnement clair de rupture, qui contraste fortement avec les visions d'engagement social et politique promues dans d'autres mouvements religieux. À un autre niveau, outre ces stratégies de rupture et d'isolement communautaires propres à certains mouvements « fondamentalistes », des courants dits « jihadistes » beaucoup plus rares et limités légitiment quant à eux des stratégies d'affrontement, qui passent notamment par la violence. En ce sens, leur militantisme prosélyte ne peut être susceptible de concurrencer le travail des institutions publiques dans les quartiers défavorisés que dans la mesure où ces organisations véhiculent des valeurs alternatives et promeuvent un espace communautaire différencié et ségrégué. Outre cette logique prosélyte, ces organisations ne s'engagent généralement pas dans la société européenne occidentale au niveau politique ou social, justement en raison de leurs idéologies. Par conséquent, les organisations qui font concurrence

---

<sup>235</sup> Il faut préciser ici qu'il s'agit du courant quiétiste du salafisme-wahhabisme souvent qualifié de « madkhaliste » et particulièrement visible dans le salafisme-wahhabisme francophone (Rougier, 2020b). Inversement, le courant politisé du salafisme-wahhabisme encourage l'action dans la société (pour plus de précisions, consulter la section 2.1.4).



aux institutions ou qui promeuvent une certaine rivalité vis-à-vis de l'Etat ne sont en règle générale pas celles qui investissent le champ de l'action sociale, si ce n'est de manière indirecte (2.1.2 et 2.1.4). Au contraire, les associations musulmanes engagées dans l'action sociale ne sont pas dans une logique de rupture sociale, d'évitement ou d'isolationnisme. Elles reconnaissent la société et adhèrent à ses règles en participant à la vie citoyenne dans la limite des normes démocratiques, en cherchant par ailleurs souvent à collaborer avec des acteurs non-musulmans, publics ou privés. L'engagement dans l'action sociale n'est pas la prérogative de toute organisation musulmane, mais uniquement de celles qui estiment appartenir à la société locale et qui manifestent une sensibilité à la lutte contre les problèmes sociaux et surtout une propension à s'engager dans l'espace public dans une optique citoyenne.

### ***De la sélection de partenaires musulmans fiables à l'imposition de normes externes***

Malgré cette aspiration à la participation citoyenne retrouvée dans ces associations musulmanes, des tensions et des désaccords en termes de valeurs et de normes socioculturelles apparaissent parfois dans les discours des acteurs musulmans et des représentants d'institutions publiques. Il faut rappeler que de tels désaccords existent également entre des acteurs appartenant aux mêmes espaces communautaires, religieux ou culturels. Dans l'illustration de ce propos, le cas d'une organisation chrétienne en Suisse cherchant à établir des partenariats avec des associations musulmanes fiables et recommandables est intéressant. Une exigence exprimée par un responsable de la structure stipulait que des partenariats ne devraient être établis qu'avec des associations musulmanes respectant les droits humains, incluant le principe d'égalité entre genres. Ce dernier point est particulièrement problématique, tant sa compréhension et sa définition sont soumises à des appréciations subjectives et relatives, fortement dépendantes des contextes, des cultures et des sociétés. Poussé à un extrême, le principe d'égalité hommes-femmes prôné par l'organisation chrétienne exigerait que les associations musulmanes reconnaissent la possibilité pour une femme d'être imam devant des hommes. L'interlocuteur évoque en effet cette question, tout en restant sceptique sur ses réelles applications. Cette posture aurait pourtant pour conséquence de considérer que pratiquement toutes les associations musulmanes du pays ne pourraient pas être considérées comme des partenaires potentiels. Cet exemple est révélateur des limites et contradictions dans la quête d'interlocuteurs musulmans « légitimes », qui résonne avec la dichotomie courante opposant les « bons » et les « mauvais » musulmans dont il était question plus tôt (8.3.1). L'enjeu pour nombre de ces structures de la société civile et de l'Etat est certainement d'encourager les acteurs et collectifs musulmans qu'ils considèrent comme ouverts et progressistes, et de limiter l'influence de leurs coreligionnaires jugés trop rigoristes. Cependant, cette classification

dépourvue de critères précis penche vers une sélection arbitraire des partenaires sur la base de valeurs communes. Par extension, il peut être attendu voire exigé que les organisations musulmanes adoptent intégralement les valeurs dominantes de la société. Toutefois, ces dernières ne sont pas absolues et font l'objet de divergences au sein même de la société, d'où les contradictions de certains discours appelant les musulmans à adhérer aux « valeurs de la société » comme si elles étaient définitivement figées et immuables. Dans la même logique, des collaborations entre des associations musulmanes suisses et des acteurs institutionnels externes cherchant à les encadrer ont occasionné des désaccords idéologiques, entraînant la collision de deux systèmes normatifs concurrents. Sur certains points, cette attente impliquerait un modelage des discours et pratiques de l'islam à l'aune de nouvelles normes sociales, ce qui peut aller à l'encontre de l'indépendance religieuse d'organisations musulmanes et de la sauvegarde d'un islam traditionnel. Dans certains cas, des associations musulmanes ont pu se retrouver tiraillées entre des idéologies résonnant avec le cadre socioculturel dominant d'un côté et des idéologies communautaires traditionnelles de l'autre. Les questions de l'identité de genre et de l'homosexualité sont particulièrement prégnantes à ce niveau. Lors de formations ou d'ateliers (*workshops*), des tentatives de normalisation de discours et de valeurs issus de la société occidentale postmoderne se sont heurtées à des résistances de postures plus conservatrices censées préserver l'héritage religieux traditionnel. Dans le but de concilier ces univers normatifs concurrents, certains formateurs proposent une lecture religieuse qui s'accorde aux principes d'idéologies extérieures, quitte à user d'interprétations originales, parfois au risque d'une méthodologie peu rigoureuse, qui visent à persuader l'audience que l'islam originel est en accord avec les normes idéologiques proposées. À ce niveau, certains acteurs d'associations musulmanes ont pris la charge délicate de faire un lien entre des univers normatifs et culturels qui ne semblent pas toujours très conciliables.

### ***Construire des ponts entre « islam » et société***

Si dans les espaces d'exclusion propres à certains quartiers défavorisés et ségrégués, l'action sociale musulmane peut dans certains cas impliquer une concurrence face au travail social institutionnel en promouvant des valeurs alternatives, elle reste dans d'autres contextes essentiellement complémentaire et coopérative vis-à-vis de l'action publique, en soutenant les normes et valeurs de la société dominante et en cherchant éventuellement la reconnaissance de son intégration et de son caractère citoyen (8.1.3). En Suisse, l'action sociale d'associations musulmanes s'inscrit ainsi davantage dans une logique de coopération avec l'Etat que dans une logique de concurrence. Cette approche contributive se traduit par nombre de partenariats et de subventions publiques et privées, sans lesquelles les associations musulmanes ne pourraient

souvent pas mener à bien leurs actions sociales. Pour les structures musulmanes, ces partenariats sont essentiels pour leur reconnaissance et leur financement. Pour les institutions concernées, les partenaires musulmans permettent d'accéder à des groupes cibles et d'aborder des problématiques résonnant avec le référent islamique, à l'instar de l'extrémisme violent. Dans ce contexte, l'action sociale musulmane a-t-elle finalement pour orientation et vocation de construire des ponts entre les communautés musulmanes et la société ? Pour appréhender cette question, il faut d'abord rappeler que dans la grande majorité des cas étudiés, l'action sociale musulmane est largement contributive et complémentaire. Les pratiques de ces structures ne visent pas à chambouler le système, ni à créer des espaces de contestation, et leurs dimensions critiques ou contestataires à l'égard de la société ou de ses institutions restent rares et timides, le cas échéant. Plutôt, ces structures cherchent à trouver leur place dans la société et sont en quête d'une reconnaissance à la fois publique, professionnelle et politique. Dans ce contexte, les discours subversifs de personnalités ou de collectifs musulmans allant trop loin dans la critique politique et défiant l'ordre social dominant tendent à stigmatiser leurs auteurs en les associant à l'islamisme ou l'extrémisme.

Dans la mesure où l'action sociale musulmane se construit majoritairement dans une optique contributive à la société et complémentaire aux services publics, elle n'entre pas en conflit avec les intérêts sociopolitiques dominants et ne représente donc pas de menace pour le système établi. Toutefois, on a vu que certaines associations musulmanes engagent parfois une compétition en termes de valeurs et de normes socioculturelles. À ce niveau, leur rôle prend une coloration problématique aux yeux de certains groupes sociopolitiques aux visions et intérêts divergents. Cependant, tant qu'elles respectent le jeu démocratique, ces associations ont le droit et l'opportunité de s'exprimer, de transmettre leurs visions et même de diffuser leurs valeurs à qui veut bien les entendre. D'ailleurs, elles construisent des alliances sociales et politiques, notamment avec des partis de gauche mais pas exclusivement. En effet, la compétition relative dans la transmission de valeurs et de modes de vie opposant les diverses organisations, et notamment les conservateurs et les traditionalistes aux progressistes, ne peut pas se comprendre comme une lutte entre les communautés musulmanes et le système sociopolitique en place, mais plutôt comme la continuité d'une lutte d'influences d'acteurs politiques divers dans le respect des règles démocratiques. Les associations musulmanes sont elles-mêmes traversées par des tendances contradictoires entre des personnes cherchant à maintenir une certaine tradition et continuité théologique, et d'autres enclines à des postures progressistes qui convergent avec les normes véhiculées en Occident par des courants libéraux et égalitaires, notamment en ce qui concerne le féminisme et les questions liées au genre. Ainsi,

on voit se développer un « islam féministe » ou un « féminisme islamique », qui tend à réinterpréter la tradition religieuse en soutenant que les normes musulmanes peuvent être en phase avec les valeurs promues par le féminisme contemporain (Hamidi, 2015). Ces questions liées à la promotion de valeurs et au positionnement normatif vis-à-vis de la société sont très importantes quant à leurs répercussions en matière d'action sociale. En effet, les associations musulmanes d'action sociale contribuent à la diffusion de valeurs et de normes issues de systèmes extra-communautaires en promouvant un discours qui tend à démontrer leur adéquation à l'islam. Dans cette perspective, les associations musulmanes en question tendent à bâtir des ponts entre la société et les communautés musulmanes en les sensibilisant aux valeurs de cette dernière. Elles contribuent à l'« intégration » de certaines populations migrantes par la médiation et l'explication des normes socioculturelles en vigueur en utilisant une pédagogie intra-culturelle qui cherche à démontrer l'adéquation de ces normes à l'« islam authentique ». Parallèlement, ces associations musulmanes visent d'un autre côté à sensibiliser la société et les institutions publiques à la religion musulmane et aux spécificités culturelles des communautés musulmanes en Suisse. Ce travail de sensibilisation et de communication sur l'islam veut promouvoir une meilleure compréhension sur les musulmans au sein des institutions et de la société, afin d'encourager le dialogue et d'améliorer le vivre-ensemble. En définitive, le positionnement politique et public de l'action sociale musulmane retranscrit avant tout une forte aspiration à l'intégration à la société locale dans une perspective participative, consécutive à une assimilation des normes sociopolitiques dominantes. En même temps, la fidélité à l'islam contribue au maintien d'un lien religieux et identitaire fort. Nicolas de Lavergne avait mis en évidence cette double affiliation à la fois sociétale et communautaire, ou républicaine et religieuse, qui ne se conjugue pas dans l'opposition mais dans la complémentarité :

« Outre la question des valeurs et du rapport entre morale privée et morale publique, l'enjeu ici est la relation entre deux universalismes, républicain et islamique, qui ne se confrontent pas dans la violence du choc des civilisations, mais se nouent dans un rapport complexe, chacun posant à l'autre la question de son universalité, dans un contexte de pluralité des universels. » (De Lavergne, 2003, p. 41).

Ce qui s'applique à ce contexte français s'est également vérifié dans les différentes manifestations de l'action sociale musulmane en Suisse. Cette dernière, au-delà de ses rapports avec la société et les institutions publiques, questionne encore ses relations avec les sphères communautaires musulmanes, et donc les organisations religieuses. Diverses illustrations parsemées dans les sections précédentes ont introduit des tensions et problématiques qui

émanent de l'engagement de ces nouvelles associations musulmanes dans l'espace public en Europe occidentale, notamment au niveau de leurs liens avec les organisations musulmanes et, plus largement, les grands mouvements idéologiques qui ont façonné le paysage communautaire de l'islam dans ces pays. Dès lors que le positionnement des organisations musulmanes dans l'espace public dépend grandement de leurs liens idéologiques, il devient crucial d'étudier l'ancrage confessionnel et communautaire de l'action sociale musulmane et de réfléchir sur les mutations du paysage religieux de l'islam européen (chapitre 9).

\*\*\*\*\*

En résumé, dans le contexte des sociétés européennes occidentales, l'action sociale musulmane compose avec les « contradictions » émanant tant des discours institutionnels que des pratiques du travail social. L'Etat et ses institutions, et par extension les prestataires du travail social, cherchent à se positionner sur les problématiques des minorités, de l'intégration et de l'islam en naviguant entre un cadre de référence intégrationniste faisant fi des particularités communautaires et une approche pragmatique qui reconnaît la diversité culturelle et qui soutient des logiques communautaires dans l'action sociale pour des raisons d'efficacité et de reconnaissance. À ce niveau, la réflexion développée en France sur les relations entre l'Etat et les associations musulmanes, mais aussi sur le travail social institutionnel et ses acteurs « ethnicisés », relève une tension qui s'applique également en Suisse et qui concerne directement le positionnement de l'action sociale musulmane en Europe de l'Ouest. Cette tension se résume par une ambivalence entre la « valorisation pragmatique des compétences ethnoculturelles » (Boucher & Belqasmi, 2011, p. 26) et les réticences à travailler avec les musulmans pour des raisons normatives (neutralité, partialité), déontologiques (distance) ou politiques (hostilité, méfiance à l'islam). En fonction des contextes étatiques et politiques, une place plus ou moins grande et un rôle plus ou moins reconnu sont cédés aux acteurs alternatifs, à l'instar des associations musulmanes engagées dans l'action sociale. Au-delà de la diversité des cas nationaux, les Etats sont désormais engagés dans une quête d'institutionnalisation de l'islam, qui passe par un certain contrôle et qui implique de distinguer les « bons » des « mauvais » musulmans et d'identifier des interlocuteurs fiables. En raison des dynamiques communautaires influencées par l'islam transnational, cette ambition politique se heurte à plusieurs problèmes. Il importe alors de réfléchir sur la question du lien entre les associations musulmanes engagées dans l'action sociale, les organisations religieuses dominantes et les mouvements idéologiques transnationaux.

## **9. Remise en question des organisations religieuses et relecture(s) de l'islam**

Ce neuvième chapitre aborde le phénomène de l'action sociale musulmane en lien avec son environnement communautaire musulman, en explorant notamment ses relations avec les organisations religieuses et les mouvements idéologiques plus globaux. Bien que la recherche empirique ait mis en lumière le rôle prépondérant d'acteurs individuels et autonomes dans le développement d'une action sociale musulmane en Europe occidentale et particulièrement en Suisse (chapitres 4, 5, 6 et 7), il reste nécessaire d'appréhender plus globalement les rapports entre ces engagements et la référence à l'islam, qu'elle se rattache à une identité communautaire ou à une norme religieuse. Cette analyse permettra de traiter le questionnement des causes de l'essor de l'action sociale musulmane en Europe et d'apprécier l'influence respective des facteurs idéologiques, religieux et communautaires dans le développement des projets sociaux, déjà évoquée dans le cadre conceptuel de cette thèse et résumée sous la forme d'hypothèses (3.1.2 et 3.1.3). En résumé, la majorité de l'action sociale musulmane est mise en œuvre par des associations autonomes et indépendantes des centres islamiques, des organisations religieuses dominantes et donc des mouvements transnationaux (9.1). Pour cette raison, elle semble a priori difficilement susceptible de constituer l'instrument de leurs stratégies supposées d'islamisation ou d'hégémonie (9.1.2), bien que des courants idéologiques globaux tendent à exercer une certaine influence sur les acteurs (9.1.3). Pourtant, malgré cette indépendance vis-à-vis des organisations musulmanes, les associations autonomes d'action sociale maintiennent une forte identité religieuse (9.2). Quand ces structures se réfèrent abondamment à l'islam, quel est leur lien à la religion musulmane et comment se définit-il ? Ce dernier semble s'inscrire dans une religiosité plus indépendante et contextualisée, voire réinventée à la lumière du contexte (9.3).

### **9.1. Des associations indépendantes et affranchies des idéologies extérieures**

Précédemment, l'analyse transversale des études de cas d'action sociale musulmane en Suisse a souligné le rôle limité des organisations musulmanes et des mouvements religieux qui les sous-tendent dans le développement des projets et structures d'action sociale, en contraste avec l'importante autonomie des leaders de ces nouvelles associations. Les études de cas, corroborées avec des illustrations d'autres pays européens, ont relevé que l'action sociale musulmane procède essentiellement de « nouvelles » associations autonomes et indépendantes par rapport aux mouvements religieux transnationaux et aux lieux de culte dominant l'organisation de l'islam jusqu'alors. Pour autant, certains liens persistent entre les structures porteuses de projets d'action sociale et des organisations religieuses liées aux mouvements

transnationaux (9.1.2). Cette ambivalence implique de traiter les questions plus globales de l'interaction entre les stratégies associées à certaines organisations musulmanes et les investissements dans l'action sociale, parfois présentés comme des outils au service d'intérêts militants, prosélytes et politiques. Ce questionnement central (3.1.3) implique particulièrement une réflexion réactualisée sur l'islamisme et son lien supposé avec la promotion d'un engagement social et caritatif (9.1.3).

### **9.1.1. Affirmation des nouvelles associations locales dans l'action sociale**

La thématique de l'action sociale musulmane dans les sociétés d'Europe occidentale interroge plus globalement la question du paysage islamique et de son développement. D'importantes mutations de l'organisation des communautés musulmanes ont marqué le développement de trois grandes phases d'action sociale musulmane au cours de ces dernières décennies. Dans la première phase, c'est le militantisme de mouvements transnationaux, en particulier les Frères musulmans et le Tabligh, qui est vecteur d'engagements dans l'espace public et accessoirement de dynamiques d'action sociale (2.1). Deuxièmement, des mosquées et associations locales ont investi l'éducation populaire et l'action caritative à l'échelle locale, principalement dans les quartiers défavorisés (2.2). La troisième phase se rapporte à l'émergence de nouvelles associations indépendantes et spécifiquement dédiées à l'action sociale (2.2.4). Les études de cas de cette thèse, appuyées par d'autres données empiriques, soutiennent la prédominance de cette troisième phase dans l'action sociale musulmane, tout en soutenant que ces trois phases se chevauchent et coexistent plus qu'elles ne se remplacent.

#### ***Mouvements idéologiques, organisations religieuses et associations locales***

Trois niveaux d'organisations musulmanes peuvent être distingués pour représenter schématiquement des modèles de configurations réguliers dans différents pays européens. Le premier concerne les mouvements idéologiques globalisés, à l'instar des Frères musulmans, du Tabligh ou encore des Ahbaches, qui proposent des offres d'islam particulières par le biais d'organisations religieuses (2.1). Ces dernières, qui constituent le deuxième niveau, peuvent prendre la forme de centres islamiques ou alors d'organisations faïtières qui dispensent le cas échéant les doctrines des mouvements idéologiques qui les sous-tendent tout en ayant leur propre structure organisationnelle. Au cours des dernières décennies, le développement global de l'engagement communautaire islamique dans divers pays d'Europe occidentale témoigne de l'omniprésence de ces organisations religieuses, qui sont soit liées à des ambassades étrangères, soit à des mouvements idéologiques internationaux (chapitre 2). Après les années 2000, ces organisations musulmanes du deuxième niveau ont progressivement cédé du terrain au

développement d'associations indépendantes. Ce troisième niveau concerne les associations musulmanes plus récentes développées à l'échelle locale de manière plus autonome et donc avec des moyens plus modestes, à l'instar de la majorité des structures abordées dans les études de cas. Cette schématisation en trois niveaux permet de distinguer des logiques structurelles très différentes, au-delà de leurs statuts officiels qui ne sont généralement pas pertinents pour comprendre leurs interactions<sup>236</sup>.

Les différentes études empiriques<sup>237</sup> s'accordent pour identifier ces associations indépendantes du troisième niveau comme les principaux prestataires de l'action sociale musulmane. Toutefois, malgré l'indépendance proclamée, trois configurations principales peuvent encore distinguer les modalités d'interactions entre ces structures et les organisations musulmanes ou mouvements idéologiques sous-jacents :

- A) une indépendance à la fois organisationnelle et idéologique ;
- B) un rattachement idéologique et une indépendance organisationnelle ;
- C) un rattachement idéologique et organisationnel.

La nette majorité des cas d'associations d'action sociale musulmane observés dans les trois pays se caractérise par une indépendance à la fois organisationnelle et idéologique (A), à l'instar de Tasamouh, du Ring, de VHS en Suisse et d'autres structures en France et en Grande-Bretagne. Dans certains cas, cette indépendance peut être légèrement nuancée par une certaine filiation idéologique et stratégique à divers mouvements, notamment les Frères musulmans ou Al Adl Wal Ihsan, bâtie sur des réseaux et des affinités personnelles des responsables des associations concernées. Dans les cas où cette filiation est plus prononcée, on peut soutenir que le rattachement concerne le niveau idéologique mais que l'indépendance subsiste au niveau organisationnel (B). Il s'agit d'associations dont les leaders, responsables ou dirigeants manifestent explicitement l'affiliation à un mouvement religieux ou idéologique tout en maintenant une indépendance dans l'organisation et la gestion de leurs activités vis-à-vis de toute organisation tierce. À titre d'exemple, on peut citer ici le cas de Baraka City en France, qui suit une ligne salafiste politisée associant une certaine lecture littéraliste de l'islam et un positionnement engagé sur la scène internationale. En Grande-Bretagne, l'association InTouch Foundation s'inscrit également dans cette tendance, dans la mesure où son fondateur se réclame du salafisme et qu'il manifeste une proximité idéologique avec le Cheikh McCarthy.

---

<sup>236</sup> Par exemple, le statut d'association peut concerner autant des fédérations musulmanes et des centres islamiques majeurs que des petites structures indépendantes locales.

<sup>237</sup> Il s'agit d'abord de l'étude empirique réalisée en Suisse entre 2017 et 2019 (chapitres 4,5 et 6), mais aussi d'autres recherches plus modestes réalisées en France (2009-2011) et au Royaume-Uni (2016-2017).



Finalement, il subsiste quelques cas où l'action sociale musulmane est mise en œuvre par des structures rattachées à la fois au niveau idéologique et organisationnel à des grandes organisations musulmanes ou mouvances transnationales (C), à l'instar de la JMF et de l'EMF, membres de l'ex-UOIF rebaptisé MDF (Musulmans de France) en 2018. Un lien avec les Frères musulmans concerne ces structures qui mettent en œuvre, parmi d'autres activités, des actions à vocation sociale et caritative. En bref, les recherches empiriques convergent pour soutenir la prépondérance d'associations autonomes à la fois au niveau organisationnel et idéologique dans l'action sociale musulmane (A). Ainsi, la majorité des projets d'action sociale marqués d'une identité islamique affiche une indépendance vis-à-vis des mouvements religieux transnationaux ou étrangers non seulement dans leur organisation, mais aussi dans leurs orientations idéologiques et théologiques. Par conséquent, les associations tendent généralement à développer leur ligne religieuse et idéologique propre, plus ou moins en rupture avec celles des mouvements religieux dominants, à l'exemple de l'association Tasamouh.

Toutefois, cette remarque synthétique n'empêche pas des configurations plus complexes ou ambiguës, dans lesquelles des influences venues d'en-haut peuvent orienter les visions stratégiques, religieuses et idéologiques de certaines associations vers des tendances particulières. Le SASI, qui apparaît publiquement tantôt comme une association indépendante et « areligieuse », tantôt comme le service social du CIGE, illustre cette ambivalence. Concrètement, au niveau organisationnel, il dépend encore partiellement du CIGE pour l'occupation de ses locaux et l'organisation de certaines activités. Au niveau idéologique et théologique, le SASI témoigne cependant d'une certaine indépendance et autonomie vis-à-vis du CIGE, dans la mesure où ses représentants véhiculent fréquemment des discours religieux divergents. L'association semble donc s'être affranchie de son milieu religieux d'origine, même si elle en reste en partie dépendante pour des considérations tant liées aux ressources qu'à la loyauté de certains de ses acteurs. À un autre niveau, la troisième étude de cas dans l'agglomération lausannoise souligne également les tensions opposant les responsables du projet du Bureau social qui veulent défendre leur autonomie et l'organisation faîtière qui vise l'inclusion de la structure dans son réseau. Malgré leurs spécificités, les cas lausannois et genevois convergent pour mettre en évidence la tension entre les logiques d'indépendance et d'autonomie exprimées par les responsables d'associations sociales, qui tendent à s'affranchir des organisations religieuses et mosquées dont ils sont souvent issus, et des organisations musulmanes qui cherchent à s'accaparer ces projets caritatifs dans l'optique de valoriser leur engagement.

Globalement, dans les différents cas étudiés, la plupart des responsables d'associations manifestent clairement leur intention de travailler indépendamment des organisations musulmanes préexistantes. Ce processus vers l'indépendance renvoie à deux observations conclusives parallèles : un déclin d'influence des organisations musulmanes traditionnelles rattachées idéologiquement à des institutions de pays musulmans étrangers ou à des mouvements transnationaux, et un essor d'initiatives indépendantes.

### ***Critique des organisations musulmanes et essor d'initiatives indépendantes***

En Europe occidentale, l'hégémonie des mouvements islamiques transnationaux semble diminuer depuis quelques années, à la mesure du développement de nouvelles structures qui refusent de s'inscrire dans ces mouvements particuliers et qui promeuvent une religiosité plus locale et contextualisée. Plus largement, les grandes organisations musulmanes jusqu'alors dominantes, qui gèrent nombre de lieux de culte, semblent de plus en plus critiquées et remises en question par l'émergence d'initiatives musulmanes autonomes et locales. Ces dernières impliquent des logiques d'individualisation de l'islam (Roy, 2001), qui ont poussé certains acteurs musulmans d'Europe à créer leurs propres projets tout en maintenant une affiliation à revendiquée à leur religion. Bien souvent, le processus de développement d'associations musulmanes indépendantes est alimenté par un mécontentement et une critique vis-à-vis des organisations religieuses pionnières. En France, les créations de nouvelles associations musulmanes d'action sociale ont été exponentielles depuis une dizaine d'années seulement. Entre 2005 et 2015, dans la région parisienne, on passe ainsi de quelques rares structures musulmanes engagées dans l'action caritative à plusieurs dizaines de cas. Généralement fondées par des jeunes musulmans nés en France après 2008, ces associations se concentrent sur les maraudes sociales destinées aux sans-abris ou aux personnes précaires, à l'instar de Au Cœur de la Précarité, La Table Servie, Qassamah et bien d'autres. Elles touchent des réfugiés et des migrants, mais aussi des Français en situation de précarité. Parallèlement, en Grande-Bretagne, un phénomène similaire est observé avec l'essor de jeunes associations actives dans la lutte contre la précarité, le soutien scolaire, l'accompagnement des jeunes, la prévention et le conseil. Tout comme en Suisse, ces diverses associations ont le point commun de n'être liées à aucune organisation religieuse, mais de revendiquer leur appartenance à l'islam. De même, elles sont idéologiquement indépendantes vis-à-vis des mouvements idéologiques musulmans. Dès lors, la question de leur identité religieuse et communautaire se soulève.

Contrairement aux mouvements islamiques transnationaux et étrangers, forcément liés à des lectures religieuses situées et déterminées, aux organisations musulmanes majeures et aux centres islamiques qui se positionnent plus ou moins nettement sur une orientation religieuse

particulière, ces nouvelles associations se définissent avant tout par leurs objectifs de réponse à des besoins sociaux. De par leur nature orientée vers l'engagement dans la société, elles parviennent à rassembler des personnes porteuses de sensibilités religieuses diverses et de niveaux de pratique variés. La cohésion du groupe y est en fait plus bâtie autour de l'action et de projets concrets que sur le partage d'une lecture théologique ou idéologique. Cependant, il subsiste souvent une religiosité plus ou moins commune entre la plupart des membres, qui renvoie beaucoup plus à des « cultures » religieuses communautaires qu'à une appartenance à des courants religieux particuliers. Un peu partout en Europe occidentale, l'essor de ces nouvelles structures indépendantes, généralement affranchies des tutelles idéologiques étrangères, marque un certain déclin de l'influence des mouvements islamiques transnationaux et des organisations religieuses dominantes jusqu'alors. En effet, alors que les structures liées aux mouvements transnationaux et étrangers se partageaient le monopole du militantisme communautaire (2.1), elles sont de plus en plus concurrencées par des associations jeunes, autonomes et fortement ancrées localement. En réaction à ce constat d'une influence qui leur échappe, certaines organisations musulmanes gérant des lieux de culte tentent de récupérer les investissements sociaux des jeunes associations et de coopter ses dernières.

### ***Récupérations ou instrumentalisations des initiatives autonomes d'action sociale***

Les relations entre les structures locales d'action sociale et les organisations religieuses qui les précèdent en ancienneté, souvent pionnières et centrales dans la gestion du culte musulman et l'éducation religieuse, sont traversées à la fois par des élans d'émancipation et des revendications d'indépendances de la part des structures locales, et par des tentatives de cooptation et de récupération des organisations dominantes. Ces dernières tentent parfois de s'approprier du mérite des contributions sociales communautaires musulmanes, quand bien même elles émanent d'associations censées leur être indépendantes et autonomes.

Dans le contexte genevois, les responsables et membres influents d'une association musulmane d'action sociale manifestent une compréhension de l'islam qui se veut ancrée dans le contexte local tout en critiquant les injonctions des autorités religieuses « reconnues », et donc des mosquées et des organisations religieuses qui les encadrent. Les critiques à l'encontre de ces institutions religieuses, bien qu'elles ne soient généralement pas assumées publiquement, sont assez répétitives et tranchées pour indiquer une certaine rupture entre, d'un côté, les autorités religieuses légitimes, et de l'autre, ces nouveaux acteurs sociaux porteurs d'une lecture de l'islam alternative et concurrente. Cette dernière peine toutefois à s'émanciper complètement de tout cadre institutionnel religieux et de transmettre sa propre voix au-delà du cercle restreint de ses sympathisants. Pour cela, il arrive dans nombre de cas que la rupture entre l'association

jeune et l'organisation pionnière qui l'avait auparavant parrainée n'est ni définitive, ni assumée. Dans le même canton, un représentant d'une autre association musulmane indépendante, gérée par des musulmans de deuxième génération, déplore la mainmise de certains imams et responsables religieux plus âgés sur les différentes organisations de la région. En critiquant les multiples tentatives de contrôle de certaines organisations et figures religieuses locales, il fait part de la volonté de son association de s'affranchir de toute tutelle, tout en promouvant une lecture de l'islam alternative.

Dans le canton de Vaud, les nouvelles associations musulmanes engagées dans l'action sociale se sont développées ces dernières années « par le bas » suite aux initiatives personnelles des acteurs, et non pas par les injonctions des organisations musulmanes préexistantes. Cependant, l'organisation faîtière a cherché à encadrer ce développement de nouvelles structures dans une perspective représentative et unificatrice, en soutenant que les intérêts stratégiques nécessitent d'être fédérés. À ce niveau, la multiplication d'acteurs associatifs indépendants en rupture avec les organisations musulmanes établies et jusque-là hégémoniques dans le paysage islamique local pose problème. En mai 2019, l'UVAM a alors organisé des assises pour traiter de la crise du bénévolat, de la difficulté à fidéliser ses membres et surtout de l'éclatement des investissements au nom de l'islam. Contre l'attente des organisateurs, certains musulmans issus des deuxièmes et troisièmes générations ont prôné la nécessité de créer des structures associatives indépendantes et autonomes. À l'inverse, les organisateurs entendaient motiver la jeunesse à rejoindre leurs structures déjà existantes, en critiquant l'éclatement des engagements. Cette rupture générationnelle opposant souvent les migrants et musulmans plus âgés aux jeunes socialisés en Europe semble se retrouver dans nombre de contextes, au-delà des frontières régionales et même nationales. En fin de compte, la perte d'influence des mouvements transnationaux et des organisations musulmanes développées par les premières générations de musulmans suscite une réaction de ces dernières pour défendre leur légitimité et maintenir leur influence sur les communautés musulmanes.

Un héritage historique voire idéologique des Frères musulmans parvient toutefois à perdurer à travers une influence diffuse sur l'émergence de projets de la part de jeunes musulmans, notamment dans les sphères de l'action sociale et du militantisme politique, comme l'illustre à Genève le cas de la Commission Contributive Citoyenne (CCC). Indépendante et porteuse d'une identité musulmane forte, l'association s'inspire de certaines sources et d'un certain héritage militant empruntés aux Frères musulmans. Ce lien idéologique, diffus, implicite et sujet à controverse, rappelle notamment l'émergence de projets associatifs antérieurs dans la ville d'Annemasse idéologiquement situés dans la même approche (Kakpo, 2007, p. 139). Les

sujets qui sont alors les plus abordés sont la lutte contre l'islamophobie et la défense du port du foulard (*hijâb*), notamment par le biais d'un militantisme politique. Dans la forme et les apparences, ces associations sont complètement indépendantes. Mais idéologiquement, leurs personnes de référence, leur approche stratégique et leurs thèmes de prédilection renvoient fortement à une tradition militante propre à l'islam politique d'Europe occidentale (Boubekeur, 2007 ; Vidino, 2010a).

En résumé, le développement et l'affirmation des nouvelles associations musulmanes indépendantes dans le champ de l'action sociale témoignent de leur émancipation face aux logiques organisationnelles qui dominaient le champ du militantisme et l'organisation de l'islam en Europe occidentale jusqu'alors. Les liens entre ces jeunes structures autonomes et les autres organisations musulmanes sont donc souvent distendus. L'action sociale musulmane est en tout cas de plus en plus monopolisée par ces associations autonomes, malgré les tentatives de cooptation et de récupération de certaines organisations religieuses plus importantes. Face aux diverses tentatives d'instrumentalisation, les jeunes associations résistent et imposent leur autonomie. Dans certains cas, elles poussent même les organisations à revoir leur positionnement social et à promouvoir un islam local et contextualisé (9.3). Toutefois, de grands mouvements idéologiques transnationaux continuent à exercer une certaine influence idéologique au niveau de l'islam européen et son engagement dans les espaces sociaux et politiques, ce qui implique de réfléchir à un niveau global sur les stratégies de ces organisations aux ramifications internationales et leurs effets éventuels dans les milieux associatifs (9.1.2).

### **9.1.2. Du global au local : une influence idéologique diffuse et indirecte**

D'abord, un rapide regard sur d'autres contextes géographiques permet de relever la spécificité européenne occidentale de l'action sociale musulmane, majoritairement organisée par des associations musulmanes autonomes et relativement affranchie des mainmises extérieures (9.1.1). À l'opposé, une littérature sur l'engagement caritatif de collectifs musulmans dans le contexte arabo-musulman contemporain cible à maintes reprises les liens entre les organisations engagées dans l'action sociale ou humanitaire et des mouvements religieux spécifiques (2.2). On peut distinguer à ce niveau deux grandes approches dans la littérature académique disponible.

La première traite de l'engagement d'organisations musulmanes dans l'action sociale au sein même des sociétés dans lesquelles elles sont implantées, particulièrement dans des pays arabo-musulmans. Une étude qui explore l'engagement militant des Frères musulmans en Egypte relève que l'organisation aurait réussi à construire un « Etat dans l'Etat » en développant un

important réseau d'organisations actives dans les domaines de la santé et de l'entrepreneuriat (Davis & Robinson, 2012). De mêmes thèses sont proposées pour qualifier le Hezbollah chiite libanais (Catusse & Alagha, 2008). Selon les auteurs, l'action sociale et caritative a joué un rôle déterminant dans la capitalisation de la sympathie et du soutien du peuple à ces organisations. Dans le contexte jordanien, une autre étude sur l'engagement caritatif d'organisations qui se réfèrent à l'islam met en lumière leurs liens vis-à-vis de mouvements religieux (Harmsen, 2008). La deuxième approche traite de l'engagement d'organisations musulmanes humanitaires à un niveau plus international et transnational. Ces dernières délivrent leurs services dans plusieurs pays et ne sont dès lors guères circonscrites dans un cadre national particulier. Certains chercheurs ont relevé l'association entre les logiques caritatives, militantes et politiques de ces organisations, souvent accusées d'utiliser l'action humanitaire à des fins politiques ou militaires (Bellion-Jourdan, 2006 ; Benthall, 2007b). Ces travaux donnent alors des éléments intéressants pour comprendre les liens entre les organisations caritatives et humanitaires et les organisations religieuses porteuses d'agendas politiques et idéologiques (Benthall, 2007a ; Juul Petersen, 2012 et 2014). Cependant, ils ne peuvent être dissociés de leurs contextes sociopolitiques et géographiques particuliers, au risque d'une extrapolation peu rigoureuse de logiques d'action et de stratégies à d'autres engagements au nom de l'islam en Europe de l'Ouest.

Comme l'illustrent ces quelques exemples, l'approche traitant d'organisations musulmanes investissant le champ de l'action sociale dans les pays musulmans a souvent été abordée sous un angle politique, dans lequel l'engagement social couvrirait d'autres intérêts stratégiques, politiques ou prosélytes. Dominante dans la littérature sur les ONG musulmanes dans le contexte de crises ou de conflits, cette même approche se retrouve investie en Europe dans des travaux qui établissent certains parallèles entre l'engagement caritatif musulman dans les quartiers populaires français et le militantisme social d'organisations musulmanes dans des pays arabes (Kepel, 1987). Dans cette lignée, des théories portant sur des cas islamistes du Moyen-Orient sont parfois importées et transposées aux réalités européennes occidentales et françaises (Rougier, 2020), au risque de problèmes méthodologiques et d'incohérences analytiques. Cette décontextualisation et réification d'un islamisme supposé global et unifié sont résumées dans le propos suivant :

« l'islamisme comme substance quasi intemporelle, faisant fi des contextes nationaux et des modes de socialisation des individus, des trajectoires et éventuelles ruptures biographiques (engagement, désengagement, réengagement) » (Geisser & Seniguer, 2020).

Pourtant, il a été avancé dans maintes recherches antérieures que les stratégies et même les idéologies d'organisations musulmanes liées aux mouvements transnationaux se remodelent fortement selon les contextes (Rubin, 2010 ; Vidino, 2010b, Hamid, 2016). On relève alors que l'islamisme transféré sur le sol européen, de par son ancrage dans un nouveau contexte sociopolitique, est justement dépossédé de ses logiques et stratégies initiales, ce qui remet d'ailleurs en question la pertinence du terme d'islamisme pour qualifier les organisations musulmanes militantes en Europe occidentale (Boubekeur, 2012).

À l'opposé de l'approche qui extrapole les logiques islamistes des pays arabes en Europe, d'autres regards sur l'action sociale musulmane locale occultent complètement la dimension idéologique propre à l'islam transnational, en considérant le phénomène comme un produit du contexte local (Warden, 2013 ; Barylo, 2016). Aussi, dans l'article de Borell et Gerdner (2011) qui discute de congrégations musulmanes engagées dans l'action sociale en Suède, l'approche quantitative des auteurs ne permet pas de relever à quels tendances et mouvements religieux appartiennent les centres islamiques concernés. D'autres études établissent toutefois quelques liens vagues entre des organisations musulmanes d'action sociale et des tendances idéologiques étrangères, à l'instar de celle de Samadia Sadouni qui relève en Afrique du Sud une proximité entre des mouvements islamistes et la SANZAF – l'une des organisations caritatives musulmanes la plus importante du pays – en avançant qu'elle s'inscrit dans « le prolongement d'une politique de réislamisation empreinte de l'influence islamiste de la Jama'at-i-Islami et des Frères musulmans » (Sadouni, 2009, p. 160). Dans une nation où la population musulmane constitue un très faible pourcentage, ce propos rappelle les liens proposés par Gilles Kepel (1987) sur l'engagement d'organisations musulmanes dans l'action sociale en Europe. Mais bien que des liens idéologiques aient été insinués dans ces deux cas, ils n'ont été ni explicités, ni précisés. Ce flou nécessite dès lors une analyse qui, ne pouvant se réduire à une revue de littérature, nécessite une nouvelle analyse basée sur des données concrètes. C'est dans ce contexte de recherche que l'étude de cas a contribué à évaluer si les dynamiques d'action sociale musulmane en Europe occidentale entrent dans le cadre d'une filiation organisationnelle et idéologique aux stratégies de mouvements religieux, qui incluraient notamment des organisations islamistes comme l'insinue une partie de la littérature abordée précédemment. Face à ces deux risques respectivement d'appliquer les schémas idéologiques de l'islamisme observés dans les pays musulmans aux organisations musulmanes européennes ou au contraire d'occulter toute logique d'influence transnationale, il convient d'étudier le phénomène de l'action sociale musulmane en Europe en considérant les liens idéologiques propres à l'islam transnational contemporain tout en les évaluant à l'aune des expressions concrètes et

contextualisées. Ce regard combiné vise à prévenir le risque d'une confusion induite par des thèses développées dans d'autres contextes géographiques.

### ***Luttes idéologiques globales et action sociale musulmane locale***

Malgré ses spécificités locales, l'action sociale musulmane en Europe ne saurait être analysée en faisant abstraction des enjeux plus globaux et internationaux qui traversent actuellement les débats contemporains sur l'islam. Parallèlement au fait que les implications des positionnements d'Etats occidentaux sur la question de l'islam, principalement dans une perspective sécuritaire, s'étendent bien au-delà des frontières européennes (Prud'homme, 2016, pp. 460-461), les rapports de force idéologiques entre des approches distinctes de l'islam retentissent également en Europe. À l'échelle globale, des visions d'islam concurrentes coexistent et s'articulent parfois dans des rapports de compétition. La lutte d'influence entre ces visions a des conséquences potentielles sur le militantisme musulman et l'action sociale au niveau local, en induisant des positionnements différents chez les acteurs, notamment en termes de partialité et de prosélytisme. Selon l'hypothèse que les organisations musulmanes locales sont réceptives aux injonctions religieuses produites par des penseurs dont l'influence est souvent transnationale, les tensions idéologiques traversant le monde musulman doivent être considérées pour mieux comprendre leurs répercussions en Europe de l'Ouest.

Dans un environnement globalisé, l'appréhension des enjeux propres aux communautés musulmanes d'Europe et à la concurrence entre les offres d'islam implique de considérer les luttes contemporaines qui impliquent à la fois des rivalités géopolitiques et des oppositions entre des modèles religieux concurrents. Cette proposition justifie une brève digression vers le Moyen-Orient. Ces dernières années, outre le pôle du salafisme-wahhabisme promu par le régime saoudien, les communautés musulmanes sunnites sont grandement tiraillées par l'opposition croissante entre le courant traditionaliste ou néo-traditionalistes (Al-Azami, 2019 ; Quisay, 2019) d'un côté et l'« islam politique » de l'autre. Plus vif depuis le « Printemps arabe », ce conflit superpose des leviers religieux et idéologiques à des intérêts géopolitiques en opposant deux modèles d'islam et en induisant des conséquences globales sur le développement et la diffusion de discours religieux en lien à la société et à la politique. Au niveau idéologique, des figures d'un islam sunnite traditionnel<sup>238</sup> qui promeut le suivi d'un *madhhab* particulier et une affinité avec le soufisme font face à des personnalités partisans d'un islam politique engagé dans la société, dont la plus illustre figure contemporaine est certainement al-Qaradâwî (Pierret, 2001, pp. 161-162). À cette rivalité idéologique se

---

<sup>238</sup> On peut par exemple citer le Cheikh syrien al-Bûṭī ou encore le prédicateur yéménite al-Jifrî.



superpose une opposition géopolitique entre deux pôles. D'un côté, le courant néo-traditionaliste<sup>239</sup>, notamment soutenu par les Emirats Arabes Unis et d'autres Etats arabes, à l'instar de l'Egypte, de la Mauritanie ou encore du Maroc, promeut une approche musulmane qui insiste sur la spiritualité et la pratique religieuse cultuelle individuelle, en critiquant particulièrement les rébellions et contestations politiques face aux systèmes établis. En condamnant l'islamisme et en se présentant comme son antithèse, cette approche de l'islam s'accorde particulièrement bien avec les politiques d'Etats occidentaux de lutte contre la radicalisation et l'extrémisme violent.<sup>240</sup> Une illustration de cette affirmation du courant néo-traditionaliste dans l'islam globalisé est l'organisation d'un congrès à Grozny en 2016 rassemblant des autorités musulmanes traditionalistes et parrainé par plusieurs Etats, qui a notamment préconisé l'exclusion du salafisme-wahhabisme de l'« islam sunnite » (Avon, 2019). L'autre camp, notamment soutenu par le Qatar et la Turquie, promeut un islam plus politique et militant, en manifestant des affinités idéologiques avec des mouvements islamistes. Il propose une lecture de l'islam qui attache une importance primordiale au concept de « justice sociale » et il incorpore régulièrement une dimension révolutionnaire et subversive tournée vers certains régimes arabes. Sans surprise, les pays ont tendance à héberger des organisations et des événements qui correspondent aux interprétations de l'islam qu'ils soutiennent. Par extension, ces organisations et événements ont un impact dans les communautés musulmanes de pays occidentaux, notamment par le biais de financements et de soutien aux organisations. Si le conflit est avant tout d'ordre géopolitique, des courants islamiques opposés sont respectivement soutenus par les deux « camps » dans une compétition mondiale pour la légitimité religieuse. Ce conflit a donc des implications dans les communautés musulmanes de divers pays européens, influencées plus ou moins fortement par ces deux lectures de l'islam de plus en plus opposées au fil de ces dernières années. Outre cette dichotomie entre ces deux visions de l'islam, toute une série de tendances, plus ou moins appuyées par des Etats ou des mouvements transnationaux, continuent à traverser et influencer la religion musulmane, à l'exemple du salafisme-wahhabisme qui reste particulièrement médiatisé. Mais en ce qui concerne la question de la place de l'action sociale dans l'islam, c'est la dichotomie entre le « camp » de

---

<sup>239</sup> Le terme néo-traditionaliste se réfère à un courant islamique traditionaliste et globalisé dans le contexte suivant la fin du XXème siècle. Il est notamment utilisé par Al-Azami (2019), Pierret (2011, p. 161) et Quisay (2019).

<sup>240</sup> Ces quelques illustrations montrent les liens importants entre les aspects géopolitiques et la promotion idéologique de courants islamiques particuliers.

l'islam politique et celui du néo-traditionalisme qui est susceptible d'induire des influences importantes dans le champ social et politique, y compris jusqu'en Suisse<sup>241</sup>.

Dans cette configuration, l'islam politique des Frères musulmans devrait logiquement favoriser la promotion de l'action sociale musulmane en Europe, en raison de sa prépondérance donnée au militantisme social et politique, et donc à l'engagement des musulmans dans les affaires de la cité. A contrario, l'autre modèle prôné par le courant néo-traditionaliste s'accorde davantage avec la vision séculaire dominante, en reléguant dans une certaine mesure l'islam au culte et à la spiritualité individuelle. Ces dernières années, il s'abstient de critiques politiques subversives et limite ses investissements dans la société pour se concentrer sur les aspects rituels, moraux et spirituels de la religion. Dès lors, les associations musulmanes actives dans les sphères sociales et politiques dans les pays occidentaux, lorsqu'elles ne sont pas indépendantes, sont généralement plus proches au niveau idéologique du courant porteur d'un islam politique qu'au courant néo-traditionaliste. Par ailleurs, des organisations affiliées idéologiquement à l'islam politique organisent des événements religieux internationaux dans différents pays et accueillent des participants occidentaux jeunes et qualifiés. Ces colloques, universités d'été ou autres programmes éducatifs promeuvent un enseignement politisé sur un fond communautaire et religieux musulman, insistant sur la justice sociale mais aussi un militantisme politique largement situé dans une approche décoloniale<sup>242</sup>. Les participants de ces événements sont vivement encouragés à s'investir dans les champs sociaux et politiques de leur pays. Ce militantisme international proche de la matrice idéologique de l'islam politique vise directement à promouvoir l'engagement des musulmans dans leurs pays, notamment par le développement d'associations. Néanmoins, il convient de préciser ici que cette configuration ne signifie pas l'existence d'un agenda caché, ni même de stratégie orchestrée au niveau global qui utiliserait ce militantisme pour atteindre un objectif d'islamisation de la société, comme le soutiennent certains propos (3.1.1). Il s'agit plutôt d'une idéologie partagée et diffusée par le biais de différents acteurs qui partagent une vision commune du rôle de l'islam et des musulmans au niveau international, et qui développent des structures et des projets pour répandre leurs idées au sein des communautés musulmanes et mettre en œuvre leurs visions.

---

<sup>241</sup> D'ailleurs, l'Arabie saoudite, notamment par l'intermédiaire de la Ligue Islamique Mondiale, a tendance ces dernières années à se rapprocher du « camp » néo-traditionaliste, en s'opposant de plus en plus aux mouvements islamistes, en promouvant le respect des autorités en place et en contestant toute dynamique révolutionnaire ou contestataire.

<sup>242</sup> On peut citer comme exemples le programme d'été du CIGA (*Center for Islam and Global Action*) tenu à Istanbul (Turquie) en 2018 et en 2019, ou encore les universités d'été du CILE (*Centre for Islamic Legislations and Ethics*) organisées dans différents pays occidentaux. Tous deux sont idéologiquement affiliés aux Frères musulmans.

Ainsi, s'il peut exister une certaine filiation entre l'islam politique porté par des mouvements transnationaux et l'engagement militant de certains collectifs de musulmans dans les pays d'Europe occidentale, ce lien est à relativiser et à considérer avant tout dans sa dimension idéologique. En résumé, l'étude des enjeux propres à l'action sociale musulmane dans le contexte suisse ne peut pas faire l'économie d'un regard plus global sur les logiques transnationales de l'islam contemporain, ces dernières exerçant une influence potentielle sur les dynamiques locales d'engagement et de militantisme au nom de l'islam, et sur les perceptions des acteurs.

### **9.1.3. Des logiques d'action citoyennes exemptes de stratégies globales**

L'étude de la vocation de l'action sociale musulmane dans la société (8.1 et 8.2), de sa réception par les institutions et plus particulièrement de la problématique de la dichotomisation séparant les « bons » et les « mauvais » musulmans dans certains discours (8.3) implique finalement de questionner le lien entre ces acteurs et les mouvements islamistes afin de pouvoir répondre aux allégations concernant le positionnement des Frères musulmans d'Europe dans l'action sociale et leur instrumentalisation supposée de cette dernière. La section précédente a exposé la potentialité des influences de mouvements musulmans internationaux sur le développement d'une action sociale musulmane en Europe à l'aide de quelques exemples. Il s'agit de boucler la boucle et de conclure à la lumière de ce qui a été soulevé plus haut sur ces liens entre l'action sociale musulmane locale, propre aux contextes des pays européens occidentaux, et les influences idéologiques étrangères : finalement, l'action sociale musulmane en Europe est-elle encore soumise aux stratégies ou aux influences des mouvements musulmans étrangers, ou s'est-elle au contraire affranchie dans l'affirmation de son autonomie ?

#### ***Des influences idéologiques étrangères en déclin***

Le déclin de l'influence religieuse et idéologique des grands mouvements transnationaux et des organisations qui y sont plus ou moins affiliées ne signifie pas leur disparition du champ religieux et communautaire en Europe de l'Ouest, mais leur retrait relatif et leurs transformations forcées face à la pluralisation des tendances religieuses et aux mutations de la religiosité. D'abord, il faut rappeler que l'islam sunnite n'est pas organisé hiérarchiquement et qu'il n'existe par conséquent aucune structure unifiée qui disposerait du monopole de la légitimité religieuse ou de l'orthodoxie. Plutôt, il existe autant de pôles d'influences que de mouvements religieux contemporains, et plus encore si l'on prend en compte la diversification et la multiplication croissante des interprétations religieuses qui tendent à trouver des échos dans divers milieux. Par conséquent, ces mouvements religieux évoluent dans une certaine lutte

d'influence relative à une compétition pour la légitimité et l'orthodoxie, chacun revendiquant naturellement sa proximité si ce n'est son adéquation avec l'islam des origines. Deuxièmement, les mouvements religieux contemporains s'appuient sur des organisations religieuses, qui gèrent notamment des lieux de culte mais aussi d'autres activités liées à l'islam telles que l'éducation ou la prédication, ainsi que sur des réseaux de penseurs et de militants. En général, c'est par ces deux biais que sont diffusées plus ou moins fidèlement les injonctions de ces mouvements aux musulmans, ce qui explique la similitude de certaines normes bien au-delà des frontières géographiques, culturelles et linguistiques particulières. Toutefois, tous les lieux de culte et les organisations religieuses locales ne sont pas nécessairement affiliés à ces mouvements religieux. En cas d'indépendance formelle, une organisation religieuse peut quand même être influencée par les idées de mouvements religieux transnationaux, notamment par le biais de l'adhésion à des discours de certains penseurs musulmans et surtout par la diffusion de leur littérature. Il convient dès lors de distinguer plusieurs degrés dans les liens d'organisations musulmanes aux mouvements idéologiques, allant d'une adhésion complète et formelle à une proximité idéologique plus ou moins distendue.

La digression géopolitique abordée dans la section précédente (9.1.2) contribue à expliquer la « diabolisation » subie par les partisans de l'islam politique, à l'instar des Frères musulmans, qui tendent de plus en plus à être classés dans la catégorie des « mauvais musulmans » (8.3.1). Il est alors utile de revenir sur les thèses relatives aux Frères musulmans abordées dans la littérature (2.1), qui se distinguent par de fortes contradictions, puis d'identifier dans quelles mesures elles peuvent s'appliquer au contexte de l'action sociale musulmane en Europe.

### ***Frères musulmans et militantisme social en Europe : deux thèses divergentes***

Finalement, quels sont les liens entre les associations engagées dans l'action sociale et les Frères musulmans ? Plus largement, comment peut se comprendre l'influence des Frères musulmans dans l'action sociale et le militantisme en Europe ? L'analyse de la littérature sur les Frères musulmans (2.1) a relevé deux regards contradictoires sur la vocation et l'objectif de l'engagement des structures idéologiquement affiliées au mouvement en Europe occidentale. D'un côté, elles viseraient à mettre en œuvre un projet global et transnational hégémonique en vue de l'« islamisation » des sociétés européennes. Dans cette vision, les Frères musulmans, à l'instar d'autres mouvements, utiliseraient l'action sociale pour « mailler » le territoire et y étendre leur influence, dans la quête d'objectifs stratégiques occultés ou dissimulés par les acteurs eux-mêmes (Kepel, 1987 ; Rougier, 2020a). À l'inverse, d'autres voix soutiennent que ces mêmes structures auraient pour objectif de « promouvoir l'intégration et la participation politique » (De Lavergne, 2003, p. 40). Dans cette perspective, également évoquée par Vidino

(2010a), les Frères musulmans d'Europe auraient développé une vision nouvelle et ancrée sur les réalités locales, qui n'a plus grand-chose à voir avec l'idéologie du mouvement d'origine comme le relève cette description de la religiosité d'acteurs d'une association française idéologiquement affiliée au mouvement :

« Tant dans leurs pratiques que dans leurs discours, ces jeunes musulmans français essaient de vivre un islam caractérisé par un certain nombre de traits, qui définissent une articulation spécifique avec la citoyenneté française. Cet islam est intégraliste mais transigeantiste, en cela qu'il tente de coordonner une conception globalisante de l'islam avec l'acceptation des valeurs modernes. Il est individualiste et rationaliste, car il privilégie un rapport direct à Dieu et au texte écrit et met l'accent en permanence sur la quête du savoir et l'usage de la raison. Il est solidaire et universaliste, parce qu'il encourage l'entraide, le partage du savoir, l'engagement dans des activités humanitaires, et qu'il refonde la reconnaissance de l'humanité en chaque homme. Enfin, il est modernisateur et civilisateur, car, d'une part, loin d'être un frein à l'intégration dans la société moderne, il y contribue activement, et d'autre part, il moralise et discipline les comportements et les interactions. » (De Lavergne, 2003, p. 40)

On est donc ici face à deux interprétations divergentes de l'engagement de collectifs musulmans dans l'action sociale, l'une sous-entendant le risque d'un communautarisme à visée hégémonique voire subversive, et l'autre la contribution à l'intégration et à la participation citoyenne. Systématiquement, les études empiriques de ce travail contestent la thèse d'une action sociale utilisée à des fins hégémoniques et islamistes. Toutefois, plutôt que d'expliquer cette tendance par l'évolution idéologique des Frères musulmans européens, comme sous-entendu dans l'extrait ci-dessus, elles relèvent que la plupart des musulmans engagés dans l'action sociale se sont distanciés de ce mouvement et d'autres organisations étrangères.

Pour illustrer ces propos, il convient de se pencher sur des exemples concrets et récents. La publication de l'ouvrage « Qatar Papers » (Chesnot & Malbrunot, 2019) et la diffusion consécutive d'un documentaire à la télévision (Chesnot, Malbrunot & Sesquin, 2019) mettent l'accent sur le lien entre des financements du Qatar au profit d'organisations musulmanes européennes jugées proches des Frères musulmans, en sous-entendant des visées d'islamisation de l'Europe en toile de fond. En tant que bénéficiaire de financements conséquents d'une ONG qatarie, le centre islamique du CCML est notamment ciblé dans cet ouvrage. Une implication logique de cette information serait selon certains que le CCML soit un centre islamique lié aux Frères musulmans, dont un objectif serait d'« islamiser » la société suisse. Différents éléments permettent toutefois de déconstruire cette hypothèse. Premièrement, si des liens peuvent rapprocher le CCML et les Frères musulmans, ils semblent se réduire au partage de certaines

références religieuses et théologiques et aux itinéraires idéologiques de certains de ses membres. Toutefois, le CCML dispense depuis quelques années un enseignement religieux particulièrement éloigné de celui des Frères musulmans, notamment par l'emphasis sur le soufisme et sur la pensée musulmane traditionaliste, enseignés entre autres à travers la lecture de textes du savant classique Abû Hâmid al-Ghazâlî. Malgré l'origine d'une partie de son financement, aucune relation formelle ne semble finalement astreindre le CCML aux Frères musulmans au niveau organisationnel, ni même au niveau idéologique. En outre, l'imam de ce centre islamique s'ancre théologiquement beaucoup plus dans le courant traditionaliste que dans celui de l'islam politique. Ce cas illustre le fait que des imams, penseurs et acteurs musulmans peuvent avoir des cheminements personnels évolutifs, qui ne permettent pas d'inscrire leurs positions idéologiques et religieuses dans un mouvement religieux de manière figée, ce qui tend à compromettre l'hypothèse d'un agenda stratégique et idéologique auquel seraient soumis les acteurs associatifs musulmans (9.3).

### ***L'action sociale musulmane en Europe n'est pas l'outil de l'islamisme***

Ceci dit, des organisations idéologiques proches des Frères musulmans ont certes joué un rôle dans l'essor de projets caritatifs et d'associations musulmanes engagées dans l'action sociale en Europe occidentale (2.1). Ainsi, le SASI est historiquement une émanation du service social d'un centre islamique idéologiquement lié au mouvement des Frères musulmans, avant de revendiquer une indépendance à la fois idéologique et organisationnelle. En France, le rôle d'organisations proches des Frères musulmans dans l'action sociale s'est manifesté à travers quelques structures associatives, qui ont toutefois contextualisé leur idéologie du fait de leur base jeune et essentiellement française, en promouvant un engagement citoyen de plus en plus affirmé (De Lavergne, 2003). Mis à part ces quelques cas limités, la majorité des nouvelles associations musulmanes conçues pour l'action sociale a toujours été indépendante des Frères musulmans ou d'autres mouvements religieux, à l'instar de l'association Tasamouh. En règle générale, du moins durant ces dernières années, l'action sociale musulmane en Suisse et en France se caractérise donc par une autonomie affirmée et une émancipation vis-à-vis des influences idéologiques extérieures. Le refus de toute ingérence au sein de ces « nouvelles » structures peut alors favoriser le développement d'une religiosité contextualisée et réactualisée.

En outre, les thèses stipulant l'existence d'un plan pour l'islamisation de l'Europe ou du monde sont discréditées sur la base de l'argument de l'inexistence d'une structure mondiale unifiée et hiérarchisée qui fédérerait ou représenterait les musulmans. Si certaines organisations musulmanes visent à fédérer les musulmans au niveau mondial, elles ne représentent qu'une partie limitée de ces derniers et des organisations religieuses, et s'inscrivent dans des tendances

idéologiques, politiques et théologiques particulières qui sont loin de rassembler ou de représenter tous les musulmans<sup>243</sup>. Par conséquent, elles n'ont que peu d'autorité normative sur les communautés musulmanes. Pourtant, une idée popularisée dans certains milieux soutient qu'une stratégie développée d'en-haut serait mise en œuvre par des organisations locales et des projets concrets qui suivraient fidèlement les consignes des décideurs dans un but d'« islamisation » de la société, notamment en Europe. Mais cette hypothèse est invalidée par le fait que les organisations musulmanes locales, même celles qui s'inscrivent dans l'islam politique, ne sont pas assez hiérarchisées pour mettre en œuvre des stratégies et n'ont pas les moyens d'imposer leurs vues sur leurs fidèles, même si telle était leur volonté. À ce niveau, l'acceptation de certains financements ne signifie pas nécessairement le suivi d'un agenda imposé par les donateurs, puisque les centres islamiques bénéficiaires gardent en principe une indépendance dans la gestion des lieux de culte, leurs discours et leurs activités, sauf lorsqu'ils sont directement subordonnés à un Etat. Par ailleurs, le contexte local modèle grandement les positionnements religieux des acteurs, qui tendent bien souvent à se démarquer des influences extérieures transnationales. Par exemple, les opinions idéologiques et religieuses de nombre de réfugiés politiques en Suisse historiquement proches du parti frériste tunisien Ennahda ont grandement évolué au fil de leurs années passées dans le pays d'accueil, en tendant fréquemment vers une approche plus spirituelle et universaliste de l'islam, et parfois même à l'éloignement progressif de considérations d'ordre politique qui les animaient pourtant avant leur émigration.

En résumé, l'hypothèse soutenant que l'action sociale musulmane soit conçue et développée en Europe comme un outil de l'islamisme ou un moyen stratégique de nature hégémonique ne résiste pas à l'épreuve empirique. Les études de cas s'accordent pour relever que l'action sociale musulmane est généralement mise en œuvre par des associations autonomes, indépendantes des organisations religieuses dominantes et donc des mouvements transnationaux. En ce sens, elle ne saurait être l'instrument de leurs stratégies supposées, ni d'un projet concerté d'islamisation. Si les nouvelles structures indépendantes engagées dans l'action sociale critiquent les organisations musulmanes majeures et contestent de plus en plus leur légitimité, elles restent toutefois fidèles à l'islam. Leurs liens à l'islam doivent être questionnés, dans la mesure où la religiosité des acteurs n'est plus conditionnée par un enseignement idéologique dispensé d'en-haut, d'autant plus que certains de leurs bénévoles ne sont pas musulmans. Que signifie alors pour ces associations la référence à l'islam, quand elle ne peut plus s'appuyer sur des autorités

---

<sup>243</sup> Par exemple, la Ligue Islamique Mondiale n'est qu'une organisation parmi d'autres, dont l'approche de l'islam n'est pas consensuelle et ne fait pas autorité (voir 2.1).

et des mouvements idéologiques reconnus ? Dans ce contexte, sur quelles bases se développe et se manifeste l'affiliation des structures et de leurs acteurs à la religion musulmane ?

## **9.2. L'identité religieuse et communautaire de l'action sociale « musulmane »**

La remise en question du rôle des mouvements religieux transnationaux dominants dans les communautés musulmanes et l'autonomisation des nouvelles associations d'action sociale ne traduisent pas d'éloignement normatif ou symbolique vis-à-vis de l'islam. La référence religieuse reste au contraire mobilisée tant dans les discours des acteurs que dans les propos officiels des collectifs. Bien que la plupart de ces nouvelles associations soient idéologiquement et théologiquement autonomes vis-à-vis des organisations musulmanes, elles usent en effet tout autant de références à l'islam à la fois au niveau interne, en matière de gestion des personnes et des interactions sociales, et externe, au niveau de la communication et de la légitimation des activités. L'islam reste donc un marqueur symbolique et identitaire, même dans les cas où l'action sociale tend à se professionnaliser. Si la professionnalisation des associations d'action sociale présuppose pour certains leur déconfessionnalisation, il est d'autant plus intéressant de se questionner sur cette survivance de l'identité islamique à travers l'évolution des formes des engagements. Une analyse des cas permet en effet de soutenir que les structures d'action sociale affranchies de l'influence de mouvements religieux continuent à se référer collectivement à l'islam, tout en soulevant la question suivante : ces références à l'islam ont-elles une fonction normative qui chercherait à cadrer les associations et les pratiques, ou servent-elles plutôt de marqueurs identitaires ? Cette question renvoie d'abord à l'identité confessionnelle et communautaire des associations musulmanes engagées dans l'action sociale (9.2.1). L'usage du nom de l'islam dans l'action sociale relève-t-il d'un marqueur d'ordre communautaire, ou d'un repère normatif d'ordre religieux ? Cette interrogation renvoie à réévaluer la pertinence du concept d'action sociale musulmane en réfléchissant à ses définitions (9.2.2). Enfin, l'analyse des stratégies de communication utilisées par ces acteurs, notamment dans la quête d'opportunités de financement, donnera des éléments pour comprendre les modalités et les enjeux de l'affichage de l'identité religieuse (9.2.3).

### **9.2.1. Référents confessionnels et communautaires des associations d'action sociale**

Si la référence à l'islam est une constante dans les différentes études de cas d'action sociale musulmane, on peut se demander si l'islam s'y rapporte plus à un marqueur identitaire et communautaire ou à un système religieux à vocation éthique ou normative. L'étude de Rosalind Warden (2013) se concentre sur une structure qu'elle nomme clairement « *Islamic social work organisation* ». Dans ce cas, le qualificatif islamique concerne tant le profil identitaire de la



structure et de ses employés que l'approche de l'action sociale proposée, qui recourt à des méthodes inspirées par des références à l'islam. Dans la plupart des autres cas d'action sociale musulmane, le rôle de l'islam dans les associations reste cependant beaucoup plus subtil et ambigu.

Tout d'abord, l'action sociale musulmane peut renvoyer à une double acceptation. Le qualificatif « musulman » peut premièrement renvoyer à l'identité communautaire des structures et de leurs membres, qui revendiquent une appartenance à l'islam indépendamment d'une pratique religieuse, voire même d'une croyance clairement délimitée. Dans ce registre, l'action sociale musulmane devrait être abordée comme un engagement identitaire et communautaire<sup>244</sup>. Deuxièmement, le qualificatif « musulman » peut induire une référence normative à l'islam en tant que religion, ou plus précisément en tant que tradition discursive (Asad, 2009). Dans l'acceptation de cette définition, l'action sociale musulmane devrait se référer à des normes issues d'interprétations de la religion musulmane. Il s'agirait donc d'une action sociale non seulement communautaire, mais aussi confessionnelle. Ensuite, si nombre d'associations musulmanes se réfèrent à des normes religieuses pour légitimer leur engagement mais aussi pour cadrer les échanges entre les acteurs et consolider la cohésion interne (Barylo, 2016), il semble que l'action sociale en tant que telle ne soit généralement pas calquée sur une interprétation des normes islamiques<sup>245</sup>, si ce n'est dans certains aspects spécifiques à l'instar de la gestion de la *zakât*. Finalement, dès lors que les associations caritatives sont indépendantes des organisations musulmanes, des mouvements religieux transnationaux et des mosquées, la question de leur identité religieuse devient bien souvent sujette à discussion.

Une hypothèse initiale de cette recherche soutenait que quand une association musulmane se développe, ses services tendent à se professionnaliser et ses références communautaires à s'amenuiser. Cependant, les données des études empiriques contredisent rapidement cette hypothèse en mettant en évidence des logiques communautaires et religieuses plus complexes. Dans la grande majorité des associations musulmanes observées en France (2009-2011), en Grande-Bretagne (2016-2017) et en Suisse (2016-2019), trois caractéristiques récurrentes mettent en évidence le lien identitaire des structures à la religion musulmane : les références identitaires à l'islam, les profils des acteurs, les justifications et légitimations de l'engagement calquées sur un argumentaire religieux. Premièrement, les associations utilisent toujours en interne et parfois en externe également une terminologie issue de traditions islamiques, incluant

---

<sup>244</sup> Pour la notion de « travail social identitaire », voir Soulet (2014).

<sup>245</sup> Pourtant, il existe des études qui ont cherché à développer conceptuellement une action sociale basée sur des normes islamiques (Dean & Khan, 1997 ; Barise, 2005).

les concepts de *sadaqa* ou de l'agir *fî sabîli llâh*. Les références identitaires islamiques sont omniprésentes dans les discours des responsables et des bénévoles, mais également dans les interactions entre les acteurs lors de l'organisation et de la mise en œuvre des activités. Deuxièmement, dans les différents cas étudiés, les responsables sont des musulmans, avec des degrés de pratique religieuse importants. Le profil des volontaires est plus hétérogène mais concentre généralement une majorité de musulmans, manifestant fréquemment l'attachement aux normes et aux valeurs religieuses. Même les structures composées d'une équipe plus mixte au niveau confessionnel maintiennent une forte identité religieuse de par l'omniprésence de personnes charismatiques dans la structure, pour lesquelles l'islam est censé représenter l'élément fondamental de leur engagement, à l'instar de Tasamouh et du SASI. Troisièmement, si les motivations personnelles à l'engagement varient selon les acteurs, les discours internes aux associations mettent en évidence la centralité de l'islam dans l'engagement. Généralement, le but déclaré est l'agrément divin à travers l'action ainsi que la mise en application des injonctions religieuses. Cependant, cette justification de l'engagement social par un argumentaire religieux est parfois compromise ou remise en question par des acteurs non-musulmans mais parfois aussi musulmans dans quelques cas d'associations, ces derniers insistant sur la dimension areligieuse voire laïque de leur engagement.

Malgré quelques exceptions dans des cas particuliers, l'islam reste généralement présenté comme le ciment à la fois identitaire et normatif de ces associations. L'aspect religieux est non seulement affiché comme la motivation centrale des acteurs, mais il sert aussi d'argument pour la régulation de conflits ou l'éducation de certaines règles de conduite implicites ou explicites, notamment dans les rapports entre hommes et femmes<sup>246</sup>.

### **9.2.2. Concept d'action sociale musulmane : définitions et critiques**

Du Royaume-Uni à la France, de plus en plus de mosquées et d'associations musulmanes manifestent un intérêt pour l'action sociale, qui tend à être présentée comme un axe d'engagement nécessaire voire un devoir pour les musulmans. Par exemple, le Centre Culturel et Islamique de Stains organisait le 29 décembre 2018 dans sa mosquée une soirée intitulée « Vers un engagement social : source de cohésion et d'épanouissement » avec trois conférenciers : l'imam de Compiègne, le président de l'association La Table Servie et un employé de l'ONG Secours Islamique France (SIF). À cette occasion, les orateurs ont insisté

---

<sup>246</sup> Par exemple, lors d'une visite de terrain, une femme musulmane travaillant dans une association me dit « Toi tu es musulman, donc tu sais pourquoi on ne se sert pas la main ». Pourtant, cette norme est loin d'être univoque dans la pensée musulmane et est sujette à des divergences en matière de *fiqh*.

sur le lien entre l'islam et l'action sociale, exhortant les musulmans à s'engager pour le bien commun. Toutefois, malgré cet engouement, l'action sociale musulmane n'est dans ces milieux guère conceptualisée. Les propos des conférenciers se contentent en général soit de présenter des injonctions religieuses textuelles en lien avec la bienfaisance et l'action sociale, soit de décrire des bonnes pratiques en présentant les contributions d'associations musulmanes.

Si la thématique intéresse de plus en plus les organisations musulmanes dans différents pays, le terme « action sociale musulmane » n'émane pourtant pas des propos des acteurs en référence à leur engagement, ni même de concepts développés par des théologiens ou penseurs musulmans. Plutôt, il s'agit d'une proposition de catégorisation proposée dans le cadre de recherches académiques pour qualifier une action sociale développée sur la base d'un lien identitaire et religieux à l'islam. J'ai ainsi d'abord utilisé cette dénomination dans mon mémoire de Master en 2011, puis dans mes communications ultérieures tant dans un cadre académique qu'associatif. Rosalind Warden (2013) utilise également le même concept en anglais en faisant ressortir dans l'intitulé de sa thèse de doctorat le terme de « *Islamic social work* ». D'autres chercheurs ont eu recours à quelques termes similaires, tels que « *Islamic sociocultural activism* » (Banfi, 2013a), « *Islamic welfare activities* » (Banfi, 2017), ou encore « *Islamische Wohltätigkeit* » (Martens, 2013). Cependant, dans les différents terrains visités, les acteurs musulmans enquêtés n'utilisaient guère ces terminologies pour qualifier leurs activités. Involontairement, la présente recherche doctorale a certainement contribué à banaliser et à diffuser ce concept dans certains milieux. En raison de sa signification particulièrement explicite et de son usage répété par le chercheur, le terme a été repris par nombre d'acteurs rencontrés dans les associations, avant d'être même relayé par certains médias. À ce niveau, il est important de prendre conscience dans une approche réflexive de l'influence que l'étude peut avoir sur son objet au risque d'imposer, notamment dans le cas présent, des terminologies et des catégories. Cairns indique clairement ce genre d'effet des études ethnographiques sur leurs terrains : « *While ethnographic knowledge is always produced in context, it also produces that context* » (Cairns, 2013, p. 324). Cette perspective assume que le fait de représenter la réalité contribue de lui-même à produire cette « réalité » que l'on représente. L'impact du chercheur est ici évident : il n'est pas juste en train d'observer les interactions sociales, mais il contribue par sa présence même à créer et influencer ces interactions. À la fin de cette thèse, diverses associations musulmanes en Suisse parlent explicitement d'action sociale musulmane ou de travail social musulman. Le fait qu'elles organisent des événements autour de cette thématique n'est pas sans lien avec l'étude et l'organisation d'événements académiques sur la question, dans lesquels sont utilisés des terminologies similaires. Si le terme d'action sociale musulmane

a d'abord été développé à partir de recherches empiriques, il s'est donc dans un deuxième temps en partie imposé dans les terrains de recherche. Le fait de catégoriser ledit phénomène a contribué à le théoriser. Cette tendance avait déjà été observée sur un terrain, lorsque l'objet de la thèse a été présenté à un imam dans le but de justifier la présence du chercheur. Au cours des prêches et cours suivant cet entretien, l'imam s'est alors mis à évoquer l'importance de l'action sociale musulmane et à parler d'un « islam de l'action sociale ».

En Suisse, le développement de colloques et de groupes de réflexion, tant dans les sphères communautaires musulmanes qu'académiques, et de surcroît les quelques mentions dans des médias et dans des institutions tierces, n'ont fait que renforcer l'usage du terme d'action sociale musulmane à travers une certaine légitimation par le haut. Le CSIS a en outre identifié l'action sociale parmi les thèmes de ses formations destinées aux organisations musulmanes. Il convient de considérer ici l'impact probable de l'usage de ce concept dans les sphères académiques voire politiques et médiatiques sur les acteurs eux-mêmes, d'autant plus qu'il y a ici un rapport de pouvoir inhérent à l'autorité intellectuelle et institutionnelle que représentent un tel centre de recherche et ses collaborateurs auprès d'acteurs d'organisations religieuses régulièrement exposées aux critiques et suspicions (8.3). De même, l'organisation d'une conférence spécifiquement consacrée à l'action sociale musulmane à l'Université de Fribourg en septembre 2019 a contribué à la conceptualisation du phénomène en question. En effet, le fait de nommer la thématique, en regroupant des investissements divers sous l'égide de l'« *Islamic social work* », traduit en français par action sociale musulmane, accentue l'identification du phénomène observé et la catégorisation par les acteurs du champ concerné. Ainsi, à cette occasion, l'imam Mohamed Bajrafil reprend dans sa communication le terme d'action sociale musulmane en en distinguant deux formes : l'une, inclusive, vise le bien commun et l'intérêt de l'humanité dans son ensemble, quand l'autre, exclusive et destinée aux seuls musulmans, est accusée d'instrumentaliser l'action caritative et humanitaire au profit du prosélytisme. En plus d'associer cette deuxième forme d'action sociale musulmane aux engagements « wahhabites » en Afrique subsaharienne, dans une perspective comparable aux observations du rapport de Laurence-Aïda Ammour (2018) qu'il cite par ailleurs, l'imam explique qu'il y a aussi des associations ou ONG musulmanes françaises qui, sous couvert de la construction de puits, distribue de la littérature « wahhabite »<sup>247</sup> dans les zones d'intervention. À cette action sociale musulmane exclusive, Mohamed Bajrafil oppose une action sociale musulmane inclusive et altruiste, qui cherche à contribuer au bénéfice de la société dans sa globalité indépendamment

---

<sup>247</sup> Il s'agit notamment de l'épître « L'unicité de Dieu » de Muhammad Ibn Abd al-Wahhab.

des appartenances religieuses des bénéficiaires. Pour illustrer de tels cas, il présente l'exemple de l'association Entraide et Solidarité France de Corbeil-Essonnes en région parisienne. Il est intéressant de relever que cette dernière a fait l'objet de deux articles dans le journal *Le Parisien*, sans qu'il ne soit fait mention implicitement ou explicitement d'une quelconque affiliation à l'islam, ou du fait que ses acteurs soient musulmans (Morelli, 2018a et 2018b). D'ailleurs, sur le site internet et la page Facebook de l'association, aucune référence à l'islam n'est faite, si ce n'est deux mentions pour des actions liées aux événements de l'« Iftar du Ramadan » et de l'« Aid el Adha » (*`id al-`adhâ*), ce qui témoigne d'une certaine proximité à l'islam ou à la communauté musulmane. Pourtant, Mohamed Bajrafil classe cet engagement dans l'action sociale musulmane. D'ailleurs, il faut souligner ici que même dans le cas « négatif » introduit à la même occasion par Mohamed Bajrafil sur un exemple d'« action sociale musulmane française » combinant « prosélytisme wahhabite » et action humanitaire, l'association en question, dont le nom est anonymisé par l'orateur mais connu de l'auteur, se présente de la même façon comme une structure sociale engagée contre la précarité sans mettre en avant de références à l'islam. Ces deux exemples montrent encore une fois à quel point le qualificatif de « musulman » ou d'islamique est ambigu et prête à des divergences d'appréciation en fonction des observateurs. D'ailleurs, en région parisienne, la frontière entre les associations musulmanes et les associations de jeunes de quartiers populaires est parfois particulièrement floue, comme l'illustre le cas d'Entraide et Solidarité France.

Jusqu'ici, le terme d'action sociale musulmane s'est référé à tout engagement social entrepris par un collectif qui revendique une affiliation à l'islam, que celle-ci soit communautaire ou confessionnelle, indépendamment du suivi ou non de normes explicitement « islamiques » dans l'intervention elle-même. Cette définition large a permis d'englober les différents cas en prêtant une attention particulière à la manière dont les acteurs se définissent collectivement. Or ce dernier point reste problématique comme le relève le cas de l'association Entraide et Solidarité France de Corbeil-Essonnes qui, au-delà de l'appartenance religieuse de son fondateur et d'une grande majorité de ses membres, ne semble avoir aucune relation particulière avec l'islam. C'est également le cas d'autres associations de jeunes de quartiers populaires en banlieue parisienne opérant dans le secteur caritatif sans avancer publiquement, voire même en interne, une quelconque référence à l'islam. Dans certains contextes, la distinction entre une action sociale musulmane et une action sociale de la société civile, laïque et religieusement neutre, reste alors incertaine. De plus, ce terme soulève quelques autres problématiques. Tout d'abord, il est apparu que de mêmes associations se présentent tantôt comme « musulmanes », tantôt comme non confessionnelles. Un grand flou est entretenu à ce niveau, notamment dans le

contexte suisse, où la définition des identités associatives est régulièrement soumise à des variations en fonction des contextes et des interlocuteurs. Finalement, l'usage accru du terme d'action sociale musulmane dans les cercles « savants » et sa vulgarisation dans différents autres milieux, notamment les espaces communautaires religieux, politiques et médiatiques, tendent à banaliser son emploi sans toutefois assurer sa pertinence, ni sa précision.

Cela dit, le terme est loin d'être consensuel et reste soumis à diverses critiques, y compris dans les espaces communautaires musulmans. Un représentant d'une organisation faîtière en Suisse a par exemple avancé qu'il ne pourrait être question d'action sociale musulmane que dans la mesure où cet investissement serait porté par une organisation représentative des musulmans. Dans le cas contraire, il n'est pas pertinent selon lui de parler d'action sociale musulmane, dans la mesure où les seules motivations personnelles ou identités individuelles d'acteurs musulmans ne devraient pas permettre de qualifier leur investissement de musulman ou d'islamique. Selon d'autres représentants d'institutions, il ferait sens d'évoquer le terme d'action sociale musulmane dès lors que l'islam sert de base éthique ou religieuse à l'investissement. Pour eux, ce sont surtout les intentions des responsables et des acteurs influents qui sont à l'origine de cette qualification. La plupart se réfère également à des comparaisons avec ce qu'ils appellent l'action sociale chrétienne ou laïque, en considérant que l'appartenance à l'islam est la particularité de leur investissement, ce qui le distingue dès lors d'autres « formes » d'action sociale. Il faut toutefois souligner le fait que les diverses positions résumées ci-dessus sont souvent hésitantes, les acteurs eux-mêmes n'étant généralement pas clairement convaincus de la pertinence des termes et catégories utilisés, variables au gré des situations.

En somme, les partis externes, qu'ils soient des chercheurs universitaires ou des conférenciers, dont les propos sont éventuellement renforcés par l'attention médiatique et politique portée sur les questions traitées, jouent un rôle prépondérant dans le façonnement du concept d'action sociale musulmane. C'est en effet la répétition de ce dernier qui lui insuffle sa légitimité et son usage courant, en nommant désormais une pratique qui échappait jusque-là à toute catégorisation. Cet aspect doit d'autant plus alerter le chercheur sur les biais de sa présence sur les terrains de recherche et sur les risques d'assignation de catégories conceptuelles, qui risquent ensuite de s'imposer dans les discours publics (Prud'homme, 2016, p. 42). Mais les catégories externes, qu'elles soient académiques ou vulgarisées par les médias, tendent également à être reprises par les acteurs de terrain, parfois au risque de critiques internes<sup>248</sup>.

---

<sup>248</sup> À l'occasion d'un atelier de formation, un imam et professeur critique ouvertement l'usage de termes et de concepts par une responsable d'association musulmane, tels que la « radicalisation » ou l'extrémisme, qui sont selon lui des termes imposés dans le champ musulman depuis l'extérieur sans grande pertinence ni légitimité.

### **9.2.3. L’affichage de l’identité religieuse : des enjeux plus stratégiques qu’idéologiques**

Faut-il annoncer une identité islamique, ou au contraire taire toute référence communautaire et religieuse ? La question de la présentation de soi au public traverse nombre d’associations « musulmanes », qui choisissent d’user ou non de références identitaires à l’islam dans leur communication publique et l’affichage de leur identité. Il est ressorti de plusieurs cas que des opportunités de financement peuvent découler d’une plus-value intra-culturelle en Suisse et de logiques communautaires et religieuses en France (8.2.3). Dans cette perspective, la manifestation ostentatoire d’une identité religieuse, qu’elle prenne forme dans le nom des associations ou dans les supports de communication, relève en fait de considérations plus stratégiques qu’idéologiques.

La question de l’affichage de l’identité islamique ou au contraire son occultation dans une logique de discrétion, puis celle de son maintien ou de son abandon en fonction des circonstances, concernent nombre de structures musulmanes engagées dans l’action sociale. Fréquemment, ce sont des sollicitations extérieures, venant d’institutions publiques et d’autres partenaires potentiels ou effectifs, qui incitent certaines organisations à jouer sur un registre identitaire neutre en retirant toute référence explicite à l’islam, que ce soit dans les statuts, dans les noms ou encore dans les logos. À ce sujet, une employée de l’ONG Islamic Relief mentionne certaines sollicitations d’acteurs humanitaires externes pour changer le nom de l’organisation et modifier le logo de manière à occulter toute référence à l’islam, bien que l’organisation adhère publiquement aux injonctions de neutralité et d’universalité préconisées dans le champ professionnel. De son côté, le Service d’Aide Sociale Islamique aurait également reçu de vives sollicitations en ce sens, la référence à l’islam étant alors jugée gênante en raison de la vision de la laïcité prônée par certains acteurs institutionnels. Dans ces deux cas et malgré ces « pressions », la référence à l’islam a cependant été maintenue dans le but annoncé de préserver l’identité. Généralement, ces questions relatives à l’affichage de l’identité religieuse font l’objet de débats internes complexes, dont l’issue incertaine dépend grandement des choix des acteurs les plus influents, mais aussi des rapports de force entre les membres des collectifs. L’étude de Nathalie Kakpo (2007) est particulièrement intéressante pour illustrer l’ambivalence de l’affichage identitaire et de la qualification religieuse des associations, qui découle de considérations beaucoup plus stratégiques que d’idéologiques. Elle donne l’exemple d’un projet associatif lancé dans l’espace public par des jeunes de confession musulmane qui s’inspiraient de cours de Tariq Ramadan préconisant l’engagement dans le milieu de vie local au nom de la foi. La question de publiciser ou de taire la référence à l’islam a alors opposé les différents fondateurs, qui hésitaient entre l’option de déclarer publiquement le lancement d’une structure

laïque ou celle de présenter l'association comme une structure motivée par la croyance religieuse (Kakpo, 2007, p. 135). L'auteur explique que l'un des membres « opte finalement pour un collectif laïque parce qu'il appréhende la réaction des élus municipaux », mais aussi « pour mettre à distance la parole paternelle », son père étant membre de l'organisation turque du Milli Görüş (Kakpo, 2007, p. 136). Cependant, les mêmes protagonistes créent trois ans plus tard un « collectif musulman » basé sur des références religieuses explicites, en estimant que « le cadre de l'association religieuse leur permettra de militer à l'écart du regard et des interventions de la puissance publique » (Kakpo, 2007, p. 139). Ce cas illustre la dimension stratégique et ambivalente de la définition associative en termes religieux ou laïcs, puisque l'évolution de la forme associative ne procède pas d'évolutions religieuses ou idéologiques des acteurs, mais plutôt de changements de considérations pragmatiques dans leur positionnement face aux institutions publiques. Il ressort ici que l'identité proclamée par les acteurs d'une association ne reflète pas nécessairement les convictions, intentions et motifs idéologiques, mais plutôt des positionnements stratégiques qui évoluent fortement en fonction des situations et des opportunités.

Dès lors, l'affichage de l'identité religieuse des associations musulmanes d'action sociale ne retranscrit pas tant les logiques internes aux structures que les aspects que les acteurs cherchent à communiquer et à valoriser publiquement. Cet affichage identitaire reste soumis à d'importantes variations en fonction des temporalités et des contextes, ainsi que des interlocuteurs. Ces derniers peuvent décrire les associations comme « musulmanes » à certaines occasions, puis comme neutres au niveau confessionnel ou areligieuses lorsqu'ils s'adressent à d'autres interlocuteurs. Ainsi, la communication externe des associations doit être appréhendée avec précaution et esprit critique, puisqu'elle accentue certaines valeurs au détriment d'autres en fonction de considérations stratégiques. Par exemple, l'association Tasamouh a été prise dans un certain dilemme identitaire en raison de la mixité confessionnelle de son équipe. Si elle a été présentée par les médias comme une contribution émanant de la communauté musulmane, elle tend également à être considérée comme une organisation de la société civile en occultant son identité religieuse. Dans tous les cas, son identité, loin d'être figée, reste sujette à des discussions tant internes qu'externes. Si la fondatrice de Tasamouh l'a présenté en tant qu'association musulmane, elle a à d'autres occasions avancé qu'on ne pouvait pas la qualifier ainsi en raison de l'hétérogénéité culturelle et confessionnelle de ses membres, même si l'impulsion de base du collectif et son nom renvoient à l'islam. Finalement, dans le cas de Tasamouh et d'autres, l'affichage de l'identité semble relever de considérations secondaires, l'attention des acteurs étant plutôt focalisée sur les activités concrètes et les projets.



D'autre part, certaines positions au sein des communautés musulmanes sont plus radicales en remettant en question la pertinence même d'une action sociale qualifiée par des traits identitaires et religieux. Elles promeuvent alors un engagement social et citoyen individualisé, qui fait fi des particularismes identitaires, culturels et religieux et qui s'intègre dans des organisations sociales de la société civile préexistantes. Ainsi, lors d'une table-ronde aux Assises de l'UVAM en 2019, un des intervenants critique la pertinence de la qualification « islamique » donnée aux projets et aux structures actives dans la société, que ce soit dans le sport, la culture, la politique ou l'action sociale. Il soutient que les musulmans désireux de s'engager dans l'action sociale peuvent simplement le faire en rejoignant d'autres organisations déjà existantes, telles que Caritas ou la Croix-Rouge, ce qui lui fait questionner l'utilité de créer des structures prétendument « islamiques ». Son discours et les discussions consécutives contrarient certaines orientations de l'UVAM, qui voit non seulement une partie des « jeunes » acteurs musulmans s'orienter vers le développement de structures autonomes échappant au contrôle des organisations faïtières, mais aussi une autre partie des acteurs prôner une indifférenciation identitaire des investissements qui passent par l'adhésion aux structures non-musulmanes et à la relégation de l'islam à la pratique privée et à aux motivations personnelles. Dans une perspective proche, une participante d'origine maghrébine, portant le foulard et se déclarant comme musulmane pratiquante, critique l'usage du terme « action sociale musulmane » en lui préférant celui plus général d'action sociale. Elle estime qu'il est temps de travailler ensemble dans une perspective citoyenne sans distinction d'ordre religieux ou communautaire.

Toutefois, malgré ces avis divergents, nombre de voix continuent à prôner un engagement des associations musulmanes dans l'action sociale au nom même de leur appartenance à l'islam. Fréquemment, le choix de l'affichage ou de l'occultation de la référence à l'islam dans les associations et projets d'action sociale relève d'intérêts pragmatiques : d'un côté, la référence à l'islam peut faciliter des financements tant d'ordre communautaire, comme c'est le cas en France avec les donateurs privés ; de l'autre, le registre identitaire facilite l'accès aux subventions publiques lorsque les associations misent sur la plus-value culturelle et communautaire de leurs interventions, notamment en Suisse (8.2.3). Dès lors, tant que l'approche intra-culturelle et la spécificité identitaire des associations contribuent à faciliter leurs financements, il semble que ces dernières ont l'intérêt de maintenir l'affichage de leur particularisme « islamique ». Il en est de même pour les structures qui vivent essentiellement des dons de coreligionnaires. En bref, la référence à l'islam permet en Suisse une plus-value culturelle et religieuse, qui s'inscrit dans certaines mutations du champ du travail social (1.2).

En France, la référence à l'islam permet le soutien communautaire et financier de musulmans, qui restent les principaux bailleurs des activités.

Finalement, la dénomination et la qualification de l'identité des associations et des projets dépendent beaucoup plus de stratégies, motivées par les contextes et dépendantes des interlocuteurs. Comme la catégorisation relève du choix des acteurs influents, elle reste subjective et souvent motivée par des opportunités de financement. Alors, l'affichage identitaire d'une association en dit plus sur son positionnement stratégique que sur l'idéologie de ses responsables. Il ne faut donc pas y attacher une importance excessive et surtout éviter le piège de l'essentialisation d'un phénomène qui reste récent et régulièrement redéfini. L'identité « islamique » des associations d'action sociale, qui combinent des logiques d'appartenance identitaire et des logiques normatives d'adhésion à une tradition religieuse, échappe à toute réification et évolue au gré des contextes. Toutefois, elle questionne les rapports à l'islam qu'entretiennent les structures et les acteurs, qui se caractérisent de plus en plus souvent par une indépendance vis-à-vis des organisations religieuses jusqu'alors dominantes (9.1). Mais la conservation des référents islamiques dans ces structures indique aussi que l'autonomisation vis-à-vis des cadres normatifs religieux dominants et des influences idéologiques et théologiques de l'étranger ne renvoie pas toujours à une volonté de sécularisation ou de l'adoption d'une identité professionnelle neutre dans le champ du travail social. Elle tend plutôt à indiquer une redéfinition de l'identité religieuse et communautaire, qui pourrait potentiellement contribuer à la construction d'un islam « local ».

### **9.3. Une réinvention de la tradition religieuse à l'aune de l'expérience sociale**

Si nombre de structures d'action sociale exercée au nom de l'islam se sont affranchies des organisations et mouvements religieux étrangers, elles influencent à leur tour l'univers de la pensée islamique globale en questionnant certaines normes et pratiques religieuses à la lumière de leur contexte. Devant ces influences allant dans les deux sens<sup>249</sup>, il ne saurait y avoir d'analyse sérieuse du phénomène de l'action sociale musulmane sans prise en considération des enjeux qui traversent la pensée et l'interprétation de l'islam aujourd'hui, et qui transcendent les frontières nationales, linguistiques et ethniques. D'ailleurs, nombre d'événements académiques et communautaires traitent de la pensée islamique en regroupant des contributions de pays éloignés<sup>250</sup>, renforçant par là une certaine approche globale de l'islam contemporain.

---

<sup>249</sup> Non seulement du « monde musulman » à l'Europe occidentale, mais aussi de l'Europe occidentale au « monde musulman ».

<sup>250</sup> Par exemple, au sujet de l'étude de l'islam contemporain, des Universités d'été sont organisées dans une grande diversité de pays, incluant les Etats-Unis, la Belgique, la Turquie, la Malaisie ou le Qatar. À ces occasions,

Si la dimension mondialisée et transnationale des influences idéologiques et religieuses a été considérée précédemment (9.1), le contexte de l'Europe occidentale garde cependant des spécificités dans son rapport public et politique à l'islam en tant qu'entité institutionnelle en devenir (10.1). Il est alors fréquemment question d'un « islam européen », qui serait à la fois autochtone, contextualisé et « libéré » des influences extérieures.

Si les associations musulmanes engagées dans l'action sociale se sont majoritairement affranchies de l'hégémonie des mouvements transnationaux (9.1), leur identité religieuse persiste (9.2) en se redéfinissant à l'aune de leur contexte. Leur indépendance ne suppose pas une distanciation vis-à-vis de l'islam, mais plutôt une réappropriation religieuse dans une lecture orientée par le contexte local et affranchie des influences étrangères. Si l'islam garde donc son rôle et sa place prépondérante dans les discours des acteurs, il est légitime de se demander de quel « islam » il s'agit dès lors que la religion n'est plus subordonnée à l'influence d'une organisation ou d'un mouvement religieux reconnu. Dans ce cadre, la présente section creuse cette question en essayant à la fois d'expliquer comment le processus d'autonomisation des nouvelles associations d'action sociale a été possible, et comment il contribue à définir de nouvelles religiosités. Dans cette lancée, cette section explore les évolutions de l'autorité religieuse en islam dans le contexte des communautés musulmanes d'Europe occidentale.

### **9.3.1. Individualisation de l'islam : des rapports personnalisés et sélectifs à la religion**

Dans une perspective empirique, les études de cas ont relevé que le développement d'associations musulmanes indépendantes traduit un affranchissement de plus en plus prononcé tant par rapport à la tutelle des organisations alors dominantes qu'à l'influence des mouvements religieux transnationaux ou étrangers qui les encadrent. S'il illustre d'importantes mutations au sein des organisations musulmanes, le développement de ces nouvelles associations est un des indicateurs d'une évolution du rapport à la religion des musulmans d'Europe, principalement les jeunes, qui tendent de plus en plus à s'affranchir des cadres normatifs dominants et à construire leur propre religiosité. En ce sens, cette évolution implique des logiques d'individualisation ou de personnalisation de l'islam, qui soutiennent des religiosités de plus en plus déconnectées des mouvements religieux dominants jusqu'alors. Parallèlement, elle est le signe d'une complexification des trajectoires religieuses de ces musulmans, qui se retrouvent désormais face à des offres de plus en plus larges et hétérogènes en matière d'islam, notamment

---

des chercheurs pakistanais et égyptiens côtoient par exemple des chercheurs britanniques et américains, et les thématiques d'étude sont souvent traitées dans une perspective globale qui tend à relativiser de plus en plus la différenciation entre pays musulmans et pays non-musulmans.

en raison de la crise des autorités tant « traditionnelles » que « charismatiques » (Eraly, 2015, p. 18) et de l'essor d'internet. Plutôt que de suivre une norme islamique décontextualisée, sacralisée et imposée d'en-haut par des autorités religieuses<sup>251</sup>, nombre de musulmans construisent leurs propres interprétations de la religion. Mais il faut tout d'abord souligner que cette individualisation n'est pas seulement propre au phénomène religieux. Elle pénètre la société dans ses différents espaces, s'affirmant jusque dans le champ de l'engagement associatif, mettant le militantisme organisé et marqué par une identité communautaire forte en péril. À ce sujet, Bernard Roudet relève que « l'individualisation n'est pas rupture avec la société globale » mais qu'elle renvoie à de « nouvelles modalités d'inscription des individus dans l'espace démocratique » (Roudet, 2004, p. 26). Si l'individualisation n'a pas mis fin à l'engagement associatif, il ne compromet pas davantage la continuité d'un engagement communautaire musulman, notamment dans l'action sociale. Ce dernier est simplement revisité. À ce sujet, des chercheurs avaient déjà relevé des mutations dans la religiosité des musulmans d'Europe, à l'instar d'une « individualisation de l'islam » qui a été soulignée en Europe occidentale dès la fin des années 1990 et le début des années 2000 (Peter, 2006, p. 106). Leila Babès (1997) identifie alors chez les jeunes musulmans de la deuxième génération une certaine individualisation et une subjectivation de la croyance et du rapport au religieux contrairement à leurs parents, ce qui implique une personnalisation du rapport à la religion et une certaine vision sécularisée dans laquelle la foi et l'appartenance communautaire peuvent être dissociées. Pour Jocelyne Césari (2003), ce processus traduit l'intégration des musulmans en Europe. Les travaux d'Olivier Roy (2001) vont encore plus loin en s'intéressant aux transformations du fait religieux dans l'histoire contemporaine, plus particulièrement dans le contexte de l'islam. Pour cet auteur, le développement d'une présence musulmane en Europe occidentale entraîne la « perte de l'évidence religieuse » et la modification du rapport à la religiosité des musulmans immigrés et de leurs descendants pour trois grandes raisons :

« la dilution de l'identité et de la communauté ethnique d'origine, l'absence d'autorités religieuses islamiques légitimes dans les pays d'accueil, qui puissent dire ce qu'est la norme, et enfin l'impossibilité d'une coercition juridique tout autant que sociale, communautaire et coutumière, qui inscrive la pratique religieuse dans l'ordre de l'évidence et du conformisme social » (Roy, 2001, p. 80).

Une de ses thèses centrales stipule en fait la séparation entre la religion et la culture, ce qui implique l'individualisation de la religiosité (Roy, 2001, p. 79). Plus concrètement, Olivier Roy

---

<sup>251</sup> L'article de Gaborieau et Zeghal (2004) donne un panorama général des autorités religieuses en islam et de leurs influences dans le contexte occidental.

avance que « l’islam européen est déterritorialisé, dépourvu d’institutions qui imposeraient des normes » (Roy, 2001, p. 83). Dès lors, la *fatwa*, entendu comme un avis religieux préconisé par une autorité religieuse, ne dispose plus d’aucun caractère contraignant. Le croyant décide et fonde sa propre religiosité, en pouvant se servir d’avis et de pensées parmi la large offre religieuse existante non seulement dans une région donnée, mais également sur internet. Cette proposition est très importante, en ce sens qu’elle dresse le portrait d’un contexte dans lequel l’offre religieuse à travers une même tradition confessionnelle est multiple et concurrentielle.

### ***Crise de l’autorité théologique islamique et déclin des grands mouvements religieux***

Si le chapitre précédent s’est focalisé sur les influences idéologiques et théologiques des mouvements religieux dominants dans le paysage islamique de l’Europe contemporaine, c’est que l’engagement des musulmans au nom de leur foi ou de leur identité religieuse semblait s’être longtemps constitué sur une religiosité encadrée par des autorités charismatiques inscrites dans des organisations musulmanes et des mouvances transnationales dominantes. Or depuis quelques années, il peut être affirmé que l’influence de ces organisations et mouvances a subi un certain déclin en parallèle de l’essor d’investissements plus locaux et indépendants, plus ou moins émancipés des influences des grands mouvements religieux d’alors (9.1). En tout cas, les engagements des acteurs musulmans au nom de leur foi ne peuvent être réduits aux logiques institutionnelles des organisations religieuses. Loin des cadres organisationnels, on assiste depuis des années à une logique de développement d’associations et de collectifs indépendamment des mouvements religieux et des mosquées (Brodard, 2011 ; Barylo, 2016 ; Hamid, 2016). Cette nouvelle configuration organisationnelle dans la communauté musulmane demeure pourtant peu explorée. En effet, une certaine tradition abordant le paysage islamique par ses organisations militantes et la question de l’islamisme (Micheron, 2020 ; Rougier, 2020c) continue à se focaliser sur les mouvements transnationaux autrefois dominants (2.1) tout en ignorant l’émergence de nouveaux acteurs collectifs musulmans autonomes (9.1.1). Pourtant, ce développement récent de collectifs autonomes d’acteurs de confession musulmane s’inscrit dans la continuité d’une tendance à une religiosité plus indépendante, propre à l’individualisation des rapports à la religion relevée entre autres par Olivier Roy (2001).

En outre, la thèse de l’individualisation des rapports à l’islam chez les jeunes musulmans d’Europe fait écho dans une certaine mesure aux discours sur la citoyenneté de ces personnes qui, pour certaines, cherchent à s’affirmer comme membres de la société en renonçant à toute

différenciation communautaire dans l'espace public, tout en restant croyantes et pratiquantes<sup>252</sup>. Dès lors, la compréhension des pratiques d'acteurs qui s'identifient publiquement comme musulmans ne peut pas se réduire à l'étude des mouvements religieux, des organisations musulmanes et des tendances théologiques dominantes. En somme, il apparaît clairement que les acteurs musulmans ne mettent pas en œuvre un agenda planifié par de quelconques organisations commanditées par des penseurs ou autorités normatives. En d'autres termes, il n'y a actuellement pas de rapport de cause à effet évident et systématique entre les univers normatifs des mouvements religieux, les directives stratégiques des organisations et les comportements des acteurs musulmans au sein des associations.

Cette remarque ne signifie toutefois par l'absence d'influences réciproques entre les acteurs de terrain et les organisations religieuses. L'erreur serait tant d'occulter l'importance des normes religieuses, du rôle des mouvements idéologiques et des organisations musulmanes dans l'influence des comportements des acteurs, que d'utiliser un modèle explicatif réduisant leurs conduites aux logiques d'action attribuées aux mouvements religieux. S'ils sont potentiellement influencés par les autorités religieuses qu'ils décident de suivre et par les discours normatifs auxquels ils adhèrent, les acteurs maintiennent toutefois une large autonomie dans leur engagement et participent activement à la construction de leur religiosité. Dès lors, les musulmans contribuent eux-mêmes à la définition des normes religieuses en puisant dans un large éventail de « possibles » théologiques. Cela implique un rapport plus libre et personnel à la religion. À ce sujet, l'individualisation de l'islam concerne également les thèmes abordés (Roy, 2001, p. 84) tout en remettant en question les hiérarchies traditionnelles fondées sur le savoir légitime à travers la promotion d'un égalitarisme (Roy, 2001, p. 85). Parallèlement, l'instruction religieuse « fait l'objet d'une réappropriation sur un mode individuel et non d'une diffusion normée par la pédagogie et le contrôle institutionnel d'un réseau de madrasa » (Roy, 2001, p. 89). En résumé, les musulmans d'Europe, mais pas exclusivement, sont à la fois traversés par une « relation relâchée à l'autorité » (Roy, 2001, p. 89) et concernés par une « réappropriation individuelle du sacré » (Roy, 2001, p. 92). À la lumière de ces propos, on comprendra que leur religiosité passe de plus en plus par la sélection personnelle d'enseignements religieux, disponibles sur un « marché » particulièrement large. Cela dit, les grandes mouvances idéologiques et leurs organisations continuent à transmettre certaines normes dites « orthodoxes », plus ou moins acceptées par leurs auditoires, et les moyens

---

<sup>252</sup> Ce fut notamment la position clairement communiquée par un participant de la table-ronde des Assises de l'UVAM 2019 à Prilly, qui a soutenu avec assurance qu'il n'était pas pertinent de coller une étiquette « islamique » aux engagements dans l'espace public, qu'ils soient politiques, sociaux ou culturels.

économiques et politiques pour promouvoir certaines tendances au détriment d'autres facilitent encore sensiblement le succès de certaines interprétations (9.1.2).

En bref, la crise actuelle dans l'autorité discursive musulmane va de pair avec un éclatement et une personnalisation des engagements religieux et sociaux des musulmans. Dans cette perspective, il convient d'approfondir les « croyances et les pratiques » des acteurs (« *the religious culture* »), en tenant compte de la tradition discursive islamique, qui comprend tant une certaine continuité historique que des évolutions et « transformations internes » induites par les acteurs eux-mêmes, dotés d'un rôle actif dans sa redéfinition continue (Bendixsen, 2013). La tradition discursive de l'islam comprend en effet intrinsèquement un « potentiel de transformation et de réforme » (Amir-Moazami & Salvatore, 2003, p. 53), ce qui la rend continuellement modulable en fonction des nouveaux contextes qu'elle traverse.

### 9.3.2. Des normes religieuses savantes aux « imaginaires » communautaires

Malgré leur enchevêtrement, il est possible de différencier les normes religieuses « savantes » et les « imaginaires religieux » communautaires. Ces premières sont développées et légitimées par des penseurs et prédicateurs, puis diffusées par des discours directs ainsi qu'à travers la production écrite et audiovisuelle. Les univers de référence communautaire, relatifs à des « imaginaires religieux » partagés, se présentent quant à eux comme des tendances religieuses et des normes collectives. Or ces « imaginaires religieux » divergent parfois fortement de normes religieuses légitimes<sup>253</sup> et argumentées<sup>254</sup>. Ainsi se développent des croyances « islamiques » populaires, largement influencées par les contextes et les groupes en question. À ce sujet, Nilüfer Göle différencie la production d'un « corpus idéologique » de celle d'un « imaginaire collectif » au sein de la communauté musulmane (Göle, 2013, pp. 171-173). Ce qu'elle nomme « *habitus musulman* » ne relève pas tant de l'intériorisation de normes issues du corpus idéologique que de l'adhésion aux codes d'un imaginaire collectif. Cette remarque suppose une distinction entre les discours théologiques véhiculés par les penseurs, théologiens ou imams, et les conceptions populaires de musulmans dans la communauté. Ces dernières renvoient à une réflexion autour de la religiosité, qui semble notamment passer par

---

<sup>253</sup> La légitimité, qui se fonde grandement sur les profils des autorités religieuses, renvoie aussi à un certain mode d'argumentation religieuse qui implique la « preuve » (*dalil*) basée sur les textes traditionnels au-delà des avis personnels des locuteurs, ce qui n'est souvent pas le cas dans les « imaginaires religieux » qui se fondent beaucoup plus sur l'acceptation par le groupe de normes ou d'idées reçues, même si celles-ci sont déconnectées de toute justification théologique construite sur des textes traditionnels.

<sup>254</sup> Un exemple parmi d'autres est la croyance populaire que la consommation d'alcool doit cesser au moins quarante jours avant le jeûne du mois de Ramadan, faute de quoi ce dernier ne serait pas accepté par Dieu. L'idée sous-jacente, selon laquelle l'alcool resterait dans l'organisme quarante jours, ne semble être argumentée théologiquement que par un *ḥadīth* discutable.

l'individualisation de la religion chez une part croissante de musulmans. Cette dernière implique la redéfinition et la réappropriation de la religion par les croyants, contrairement à des rapports verticaux dans lesquels la norme passerait par les autorités reconnues traditionnellement. L'individualisation de la religion peut prendre naturellement des formes très variées, s'étendant des positions les plus strictes aux avis les plus « libéraux » et « progressistes »<sup>255</sup>, tout en restant paradoxalement collectives en ce sens qu'elles rallient des individus partageant des avis et des interprétations plus ou moins similaires.

Comme l'habitus musulman mentionné par Nilüfer Göle n'est pas clairement défini et de surcroît fortement variable selon les contextes, il semble bien plus approprié de parler de tendances communautaires religieuses, qui se matérialisent dans les comportements des acteurs qui y adhèrent. Ces tendances transcrivent des « modes religieuses » particulièrement dépendantes des cadres sociaux, temporels et géographiques, comme l'adoption de certaines tendances de consommation et surtout la proscription de pratiques jugées interdites par le groupe, indépendamment ou non de son application<sup>256</sup>. Ces tendances collectives à caractère religieux et communautaire s'observent à différents niveaux. Ainsi, certains groupes<sup>257</sup> de musulmans considèrent le fait de serrer la main d'une personne du sexe opposé *ḥarâm*. De même, la pratique de la *muqâbala* comme mode licite pour rencontrer son futur conjoint s'est répandue dans divers milieux de musulmans français, si bien qu'elle est désormais de plus en plus présentée comme une norme consensuelle et une « prescription de l'islam ». De concert avec la notion d'habitus musulman proposée par Nilüfer Göle, l'adoption communautaire de certains discours et pratiques, à l'instar de ces deux exemples, implique l'identification réciproque des acteurs comme des membres des groupes en question. Ces « modes religieuses » renvoient ainsi à des tendances collectives prévalant dans des groupes sociaux particuliers, en rappelant sur certains aspects le concept de sous-culture, notamment illustré dans l'étude ethnographique de David Lepoutre (1997).

---

<sup>255</sup> D'un côté, des avis religieux nouveaux dans le contexte Suisse stipulent l'interdiction du toucher entre hommes et femmes, y compris le fait de se serrer la main pour se saluer. À l'inverse, d'autres avis promeuvent l'imamat des femmes ou remettent en question la règle du port du foulard. En somme, dans un contexte donné, on trouve désormais des offres religieuses concurrentes dans l'interprétation dépassant de part et d'autre ce qui était communément admissible dans l'univers des organisations islamiques et des mouvances transnationales jusqu'alors dominantes.

<sup>256</sup> Plus que le respect de ces normes, la cohésion du groupe repose sur l'accord implicite des acteurs sur lesdites normes. Ainsi, le fait de reconnaître l'interdiction d'une pratique fonde généralement l'inclusion dans le groupe, au-delà des conduites concrètes des acteurs.

<sup>257</sup> Il s'agit là de groupes informels, dont la caractéristique est de partager des visions communes sur ces aspects « religieux » particuliers et de se reconnaître mutuellement à travers la sacralisation de la norme en question.



S'il semble que des « sous-cultures musulmanes » s'imposent dans quelques milieux en y induisant des pratiques et des normes particulières, il est intéressant de relever qu'elles ne se fondent généralement ni sur un argumentaire théologique, ni sur le suivi d'une autorité religieuse particulière. Souvent en rupture avec les normes discursives des autorités religieuses, en ce sens qu'ils ne sont pas fondés sur cette dernière, les imaginaires communautaires musulmans renvoient à une religiosité populaire qui évolue rapidement au gré des contextes spatiaux et temporels. Ces cultures religieuses émanant de la base des musulmans peuvent finalement concurrencer la production des autorités religieuses, dont la légitimité est de plus en plus remise en question. De par leur indépendance des cadres normatifs et des discours légitimes sur l'islam, elles révèlent une personnalisation ou une individualisation de la religion doublée d'une logique de communalisation (*Vergemeinschaftung*) selon le concept wébérien (Weber, 1995, p. 78), puisqu'elles impliquent la production de nouvelles croyances communes consolidant le sentiment d'appartenance à un groupe.

Pour revenir aux études de cas, ce concept d'imaginaire communautaire est particulièrement important pour appréhender la reconnaissance mutuelle des acteurs dans un collectif et la diffusion implicite de normes religieuses ou communautaires au sein des structures, sans qu'il ne soit nécessaire d'y faire intervenir une autorité religieuse. Plutôt, il s'agit de normes et de valeurs consensuelles acceptées et partagées entre les membres des associations qui se reconnaissent dans une « culture » associative similaire. Dans cette optique, il ressort que des traits communs se retrouvent dans des associations musulmanes engagées dans l'action sociale au-delà des frontières, particulièrement entre la Suisse, la France et la Grande-Bretagne, dans le partage d'un même vocabulaire, l'entente implicite au sujet de certaines normes et la référence à des valeurs communes. Toutefois, ce sont aussi les contextes sociopolitiques qui jouent une influence sur l'orientation de ces associations, d'où l'affirmation de spécificités locales.

### **9.3.3. Influence des contextes locaux et de l'expérience des acteurs sur l'action sociale**

Les acteurs participent à des redéfinitions de l'islam, qui tendent à développer et à véhiculer des interprétations diverses et concurrentes. Ce phénomène est toutefois mitigé par la prévalence de certaines « modes religieuses » plus largement acceptées dans ces milieux, mais variables dans le temps et souvent en décalage avec des discours religieux d'autorités discursives légitimes venus d'en-haut, notamment caractérisés par la production de la *fatwa* qui fait office de norme. Est-ce que ce sont ces discours religieux, portés par les voix d'autorités religieuses et dotés d'une certaine légitimité quoi que controversée, qui influencent les

modalités de l'action sociale musulmane et des pratiques concrètes des acteurs musulmans dans la société ? Ou est-ce que ce sont plutôt les pratiques concrètes sur le terrain, l'environnement social, politique et culturel et par conséquent, les expériences des acteurs, qui influencent la réflexion religieuse et les discours islamiques ? Cette question dichotomique appelle une réflexion sur le lien entre discours et action sociale, en cherchant à évaluer dans quelle mesure l'action sociale musulmane découle de normes et réflexions religieuses. Parallèlement, il sera question d'apprécier en quoi elle peut à son tour influencer la réflexion religieuse et la production de discours islamiques.

### ***Des avis « islamiques » construits par l'expérience du terrain***

D'un côté, il est courant de penser que les normes islamiques sont mises en œuvre sur le terrain par les acteurs musulmans, dans un schéma de transposition d'avis légitimes d'autorités religieuses du haut vers le bas. Dans cette perspective, l'islam serait défini ex-nihilo dans une réflexion entre savants<sup>258</sup> basée sur les textes traditionnels, et les normes qui découleraient de cet effort de réflexion religieuse seraient mises en œuvre par les acteurs sur le terrain. Cette vision réductrice et simpliste renvoie à un imaginaire toujours d'actualité dans certains milieux, pour lesquels l'islam est d'abord défini par le texte, puis destiné à être appliqué au contexte tel quel. En effet, de nombreux propos récoltés sur le terrain corroborent cet imaginaire collectif d'un islam consensuel, rigidifié et quelque peu littéraliste qui aurait fixé des normes intemporelles et intouchables, malgré les nombreuses productions de musulmans pour illustrer le caractère complexe, hétérogène et évolutif de nombre de ces normes religieuses (voir par exemple Oubrou, 2016 ; Bajrafil, 2018).

À l'opposé de cette vision, le professeur sud-africain Farid Esack (1997) propose une théologie musulmane développée sur la base de l'expérience des acteurs et ancrée dans leur contexte sociopolitique. Il explique que la compréhension du Coran dépend non seulement du contexte de sa révélation, mais également du contexte de vie de ses lecteurs : « "ceux qui cherchent", ne sont ni vierges ni issus de nulle part, de même que le texte n'est pas affranchi d'une histoire et d'un contexte » (Esack, 2004, p. 282). Il développe son argument en insistant sur le positionnement du lecteur, inhérent à son contexte social et à son histoire de vie :

« C'est d'une part par une interrogation permanente sur nous-mêmes comme lecteurs, et sur l'environnement qui façonne nos questions et les réponses, et d'autre part grâce à une étude attentive du texte et de son engagement avec son contexte – à la fois alors et maintenant – que nous pouvons apprécier sa signification. Aucun de nous qui abordons le Coran n'est neutre par

---

<sup>258</sup> Dans ce contexte, les savants sont des oulémas, qui peuvent se définir « par leur fonction de spécialistes de l'administration du salut » (Pierret, 2011, p. 219).

rapport à la question des sexes, des classes, aucun n'est une figure désintéressée et déshumanisée qui "cherche simplement à comprendre". Le besoin de comprendre est suscité, au moins en partie, par ce que nous sommes et par ce que sont nos intérêts pour conserver nos positions de sexe, de race, de classe, de clan ou d'ethnie. Il est aussi téméraire d'aborder le texte sans référence à l'histoire que de prétendre que nous sommes des êtres hors de toute histoire. » (Esack, 2004, p. 282).

Dans cette perspective, l'auteur sud-africain a conceptualisé une théologie musulmane de la libération, en s'appuyant directement sur ses expériences de vie et son engagement dans la lutte contre le régime de l'apartheid. Selon ce penseur et militant, l'herméneutique du Coran et de la tradition prophétique (*sunna*) doit prendre en compte non seulement la situation et le contexte de la Révélation (parfois appelé le « moment coranique »), mais aussi ceux du croyant. En d'autres termes, l'interprète de l'islam aborde les textes religieux à la lumière de son contexte et de son expérience. Le contexte de vie oriente directement le rapport du lecteur au texte et influence dès lors profondément sa compréhension et son interprétation. Cette approche se retrouve concrètement dans les adaptations de l'islam au vécu de musulmans européens, comme l'illustre l'orientation assumée par l'association JMF en France :

« L'objectif premier de cette démarche collective est de rendre l'islam praticable en France, en lui conservant sa dimension organisatrice de la vie spirituelle, morale et sociale, en insistant d'une part sur la réflexion individuelle, l'autonomie morale et la réinterprétation des textes et d'autre part sur les implications sociales de cette foi : devoirs envers la société, participation active, vie associative (entraide et humanitaire). » (De Lavergne, 2003, p. 34)

La nécessité de rendre l'islam « praticable » dans son contexte de vie renvoie à un pragmatisme qui force les acteurs à revoir certaines de leurs pratiques et convictions, comme l'illustrent les études de cas suisses. Souvent, les acteurs associatifs musulmans doivent concilier les normes religieuses auxquelles ils croient et la gestion concrète de situations inédites propres à leur réalité sociale, politique et culturelle. L'héritage religieux à disposition des acteurs ne donne parfois pas de réponses préconçues à des cas qui dépassent les situations abordées dans les textes islamiques. Mais surtout, les acteurs vivent des expériences qui les poussent à réfléchir sur les sens et les applications de certaines normes, en contribuant dès lors à redéfinir continuellement de nouvelles interprétations de l'islam. Par exemple, une association musulmane suisse est confrontée à la problématique de la prostitution masculine de migrants en situation illégale. Elle souhaite donc réagir à ce problème en assistant les personnes concernées et en développant notamment une prévention d'ordre médical. En même temps, les discours relayés dans des mosquées environnantes condamnent fermement l'homosexualité et

la prostitution. L'association se retrouve donc prise en étau entre un discours religieux majoritaire, qui rechigne à aborder cette problématique sociale, et les besoins concrets des personnes touchées. Elle choisit finalement de développer des actions en faveur des personnes s'adonnant à la prostitution, en mobilisant une justification islamique basée sur le service et l'amour du prochain indépendamment de ses « pêchés ». Cette orientation en faveur de personnes stigmatisées rappelle la priorisation de la justice et de l'aide aux « opprimés » sur la morale conservatrice, chère à la théologie de la libération. Un autre exemple concerne le suicide d'une jeune femme musulmane en Suisse et la réaction de responsables d'une association musulmane d'action sociale. Ils plaident alors pour le réconfort de la famille de la défunte et pour une approche tournée vers l'empathie et le non-jugement. Ils se heurtent à la problématique de l'interprétation religieuse classique qui stipule qu'une personne suicidée est condamnée à l'enfer et qui proscriit les prières mortuaires en sa faveur. En conflit avec cette interprétation, notamment en raison de leurs liens à la défunte, certains acteurs s'opposent alors à cette norme religieuse majoritaire, en soutenant qu'une personne qui se suicide dans de telles conditions doit être considérée comme victime et non pas comme responsable, en raison des difficultés psychosociales et identitaires ayant motivé son acte. Ici aussi, l'expérience concrète occasionne des ruptures avec certains enseignements musulmans traditionnels, ainsi qu'une réinterprétation des textes consécutive. Il en va ainsi pour les questions liées au genre, à l'homosexualité et à la transsexualité. La rencontre de cas concrets par divers acteurs associatifs musulmans, souvent adeptes d'une interprétation religieuse conservatrice, contribue à modifier leur perception de telles problématiques et à engendrer des réflexions de fond, qui aboutissent parfois à des prises de position originales et peu conventionnelles, toutefois toujours assumées au nom de l'islam. Ainsi envisagée, la pratique de l'action sociale musulmane induit la définition de nouvelles normes religieuses, susceptibles, comme on l'a vu, de servir certaines visions dites de l'« islam progressistes » dans certains cas, mais aussi de véhiculer des positions plus conservatrices et traditionalistes dans d'autres<sup>259</sup>.

### ***Discours religieux « légitimes » et pratiques des acteurs : des influences réciproques***

Si les propos précédents permettent d'apprécier l'influence de l'expérience, de la pratique et du contexte sur les normes et les avis religieux, et donc sur la production d'une pensée musulmane, le concept de tradition discursive (Asad, 2009) permet toutefois de relativiser l'idée d'un rôle

---

<sup>259</sup> Il faut relever que c'est dans le contexte spécifique d'associations musulmanes engagées dans l'action sociale que ces questions semblent avoir été appréhendées pour la première fois dans un contexte communautaire musulman. À cet égard, les intervenants associatifs soutiennent que de telles questions n'auraient pas pu être abordées à la mosquée ou dans les activités proposées par les organisations musulmanes classiques, en raison des tabous qu'elles soulèvent.

démessuré de la « pratique » sur la pensée religieuse. Ce concept insiste sur la continuité historique et donc la survivance d'une interprétation dominante disposant de certaines limites et de garde-fous qui garantissent sa transmission au fil des siècles. Bien qu'il reconnaisse une transformation continue orientée par les contextes, ce concept modère certaines visions subjectives d'un islam qui n'existerait que dans les expériences des musulmans en soutenant l'idée d'une « tradition » et donc d'une continuité. Sans empêcher son dynamisme et sa transformation, l'idée de tradition religieuse vivante (« *religious living tradition* ») implique la transmission de l'islam dans une cohérence générale qui de fait empêche ce dernier d'être dilué dans un relativisme trop prononcé. Ainsi, l'islam reste porteur de discours religieux dotés de légitimité et d'autorité, malgré sa refonte continuelle dans de nouvelles interprétations. Au niveau de l'action sociale, la rupture des associations vis-à-vis des structures religieuses dominantes s'est accompagnée d'une redéfinition progressive des interprétations et normes de l'islam, qui dépend essentiellement de deux facteurs. Les pratiques des acteurs musulmans et les discours de leurs penseurs coreligionnaires s'influencent réciproquement, pour potentiellement créer du changement et de l'innovation. Ces influences réciproques entre les discours religieux et les pratiques de terrain seraient-elles capables de contribuer à l'éclosion d'un « islam autochtone » ou local<sup>260</sup> ?

Premièrement, le contexte de l'Europe occidentale en lui-même, notamment de par l'hétérogénéité de ses influences musulmanes et l'absence d'autorités légitimes représentatives en matière d'interprétation religieuse, a permis et a favorisé une réflexion continue des acteurs religieux sur l'islam et ses normes. Bien qu'Olivier Roy (2001) en ait déjà parlé au début des années 2000, tout laisse à penser que cette logique d'individualisation de l'islam s'est accentuée avec la démocratisation de l'accès à internet. Deuxièmement, les contextes socioculturels locaux ont également participé fortement à l'influence de la pensée des acteurs musulmans et donc à la redéfinition régulière des avis religieux sur l'islam. Il faut préciser que l'influence contextuelle concerne les organisations musulmanes, jeunes ou anciennes, dans leur diversité. Dans le contexte britannique, Sadek Hamid souligne ainsi la forte influence de l'actualité

---

<sup>260</sup> L'« islam local » ou l'« islam autochtone » définit ici un islam qui se veut contextualisé dans son environnement géographique, social et politique, et relativement indépendant des influences étrangères. Ce concept s'illustre dans des initiatives dans plusieurs pays européens, à l'instar de la France avec les travaux d'un imam allant dans ce sens (Bajrafil, 2015) et de la Grande-Bretagne, où l'idée d'un « islam britannique » a notamment été popularisée lors de la « *British Islam Conference* » organisée par l'association New Horizons. L'« islam local » n'est donc pas à entendre ici selon la définition de Serisier (2017) pour qui il « désigne, sur un territoire défini, à la fois un ensemble d'acteurs musulmans, rivaux ou alliés, motivés pour diffuser les valeurs musulmanes et favoriser les conditions d'une meilleure pratique musulmane, mais également la diversité des musulmans dont le rapport à la foi dépend de leur âge, de leurs cultures, de leurs positions sociales. Cet islam, lié aux influences d'autres échelles, est en relation avec des acteurs locaux, d'abord politiques ».

récente des deux dernières décennies, notamment marquée par la recrudescence d'attentats de groupes qui revendiquent une appartenance à l'islam et par le tournant sécuritaire consécutif :

*« In response, after feeling governmental pressures to deal with the problem of religious extremism British Muslim communities gradually became more introspective. The membership of many of the groups dropped as people began to question the expectations of rigid loyalty. Activist-oriented trends, as well as civil society agencies, were forced to adapt to the new political climate. These processes have shaped the rhetoric of all the religious orientations and have indirectly helped create new forms of Islamic activism [...] » (Hamid, 2016, p. 133).*

Le propos conclusif du chercheur britannique fait écho aux études de cas d'action sociale musulmane en Suisse, dans lesquelles se décline sous différentes formes la contextualisation des discours et des pratiques en fonction des enjeux sociaux locaux mais également des attentes institutionnelles. Plus précisément, l'investissement relativement important des thématiques du « vivre-ensemble » ou de la « prévention de la radicalisation » s'inscrit dans une réaction aux attentes sociétales et politiques comparable à l'alignement des discours d'organisations musulmanes britanniques en réponse aux « injonctions » du gouvernement, bien que de manière certainement plus tacite et souple en Suisse (voir chapitre 8). Dès lors, l'expression de référents musulmans dans l'espace public ne relève pas seulement des convictions des acteurs, mais aussi de logiques d'action largement alimentées par les débats publics sur la question de l'islam.

En résumé, les références à l'islam récurrentes dans les associations d'action sociale relèvent d'abord de la religiosité des acteurs. Ces derniers développent des interprétations personnelles qui dépassent largement le cadre des idéologies religieuses dominantes (9.3.1). Ensuite, la communalisation des références à l'islam dans les structures associatives découle davantage d'un « imaginaire collectif » alimenté horizontalement par les fidèles que d'un discours religieux qui serait distillé d'en-haut par des penseurs musulmans reconnus (9.3.2). Ces transformations de la religiosité, notamment relatives à l'individualisation des discours et des pratiques musulmanes, sont également influencées considérablement par les contextes socioculturels locaux (9.3.3). Ce processus renvoie à l'éventuel développement d'un islam « local », qui dépend plus des prises en compte des contextes sociopolitiques que des normes religieuses savantes importées de l'étranger. Parallèlement, les acteurs de ces associations musulmanes promeuvent une participation citoyenne dans la conciliation de leur identité religieuse et de leur appartenance à la société nationale, ce qui tend à consolider l'expression d'un islam « autochtone » contextualisé à l'échelle locale. Compte tenu des éléments relevés dans les sections précédentes, les « interprétations savantes de l'islam » et les « imaginaires communautaires » ne sauraient s'appréhender dans une vision opposée ou indépendante,

puisque les deux s'alimentent et s'influencent réciproquement, le tout dans un dialogue continu avec les réalités sociopolitiques. En effet, si les pratiques d'action sociale des associations musulmanes, et plus généralement, les pratiques d'acteurs musulmans dans la société, modèlent les discours religieux comme cela a été exposé plus haut, il est indéniable que les discours religieux conditionnent et orientent également les pratiques des acteurs musulmans sur le terrain. Cette articulation semble pouvoir contribuer à la construction d'un islam indigène, pensé à la lumière du contexte et affranchi des tutelles idéologiques et politiques étrangères. Mais comment et à quelles conditions ? Le chapitre suivant vise à développer des axes de réflexion sur les mutations actuelles des enjeux d'institutionnalisation et de réflexion théologique de l'islam en Europe occidentale.

## **10. Enjeux dans les champs institutionnel et théologique de l'islam en Europe**

Au-delà de ses effets dans les espaces sociaux et communautaires, l'action sociale musulmane soulève la question des implications politiques de la visibilité croissante de l'islam dans les sociétés occidentales européennes. Ce troisième et dernier chapitre propose une réflexion sur le rôle et l'impact du développement de l'action sociale musulmane dans le contexte européen occidental, non plus seulement sur le champ du travail social (chapitre 8) ou sur les espaces communautaires musulmans (chapitre 9), mais sur l'islam compris à la fois comme une tradition discursive en transformation et une entité institutionnelle en devenir. Il s'agira alors de penser l'action sociale musulmane en termes politiques, idéologiques et théologiques, en appréhendant les enjeux et influences que soulève le développement de l'action sociale musulmane en Europe occidentale tant sur les projets d'institutionnalisation de l'islam que sur le développement d'une pensée islamique locale.

D'abord, comment l'action sociale musulmane remet-elle en question et transforme-t-elle l'islam, appréhendé en tant que tradition discursive ? À ce niveau, l'action sociale musulmane engage une réflexion théologique sur diverses questions, incluant le rapport à l'altérité religieuse, la doctrine du salut, le prosélytisme et la bienfaisance partielle ou impartiale. Ensuite, quelles sont les significations et implications politiques induites par le développement de l'action sociale musulmane dans l'institutionnalisation de l'islam ? En quoi et comment l'action sociale contribue-t-elle à redéfinir une forme particulière d'islam en Europe ? En somme, quels effets joue l'action sociale musulmane sur la pensée islamique en Europe ? Quels enjeux politiques, idéologiques et théologiques sont soulevés par l'engagement dans l'action sociale au nom de l'islam ? Plus largement, qu'est-ce que l'action sociale musulmane projette sur la question de la place et du rôle de l'islam en Europe ?

À un niveau idéologique et théologique, l'impact de l'action sociale musulmane sur la pensée religieuse et sur le processus d'institutionnalisation propres à l'« islam européen » se rapporte à trois aspects particulièrement importants. Premièrement, l'engagement des collectifs musulmans dans l'action sociale et dans l'espace public et, par extension, l'essor des références à l'islam dans le champ politique en Europe occidentale, interrogent les logiques d'institutionnalisation et de reconnaissance de l'islam. À ce niveau, il est nécessaire de développer une réflexion sur les concepts d'islam, en resituant dans un regard critique les conditions de redéfinition de l'islam à l'ère contemporaine et les enjeux liés au développement d'une pensée islamique particulière en lien avec ses contextes sociopolitiques, culturels et idéologiques (10.1). Dans cette optique, le concept de tradition discursive permet d'aborder la



théologie musulmane dans une redéfinition continue fortement influencée par le contexte. Deuxièmement, le développement de l'action sociale musulmane en Europe pose la question de l'altérité religieuse dans l'islam (10.2). Est-ce que l'action sociale musulmane vise les intérêts de tous, ou seulement des coreligionnaires ? Promeut-elle une fraternité communautaire exclusive basée sur l'identité religieuse, ou alors le bien commun de la société dans une perspective universaliste (10.2.1)? Ce questionnement implique une réflexion sur la théologie du salut et le rapport à l'altérité religieuse dans la pensée musulmane contemporaine (10.2.2). À un niveau plus pratique, la *zakât* et sa gestion en Europe occidentale illustrent l'influence de réflexions théologiques dans des comportements concrets concernant l'aumône et l'altérité religieuse (10.2.3). Ces différents points traiteront de l'ambivalence entre les logiques de favoritisme communautaire et de contribution à la cohésion sociale propre à l'engagement des musulmans dans les sphères sociales et politiques. Troisièmement, dans la continuité des deux premiers aspects, il sera question du rôle de l'action sociale musulmane dans la redéfinition d'une théologie et d'une pensée musulmanes contextualisées (10.3). Cette perspective reprend tout d'abord l'enjeu de la contribution à la société : est-ce que les communautés musulmanes produisent une plus-value pour la société ? Est-ce qu'elles contribuent activement au bien commun, ou visent-elles au contraire à privilégier des intérêts d'expansion de l'islam ? Ces questions engagent notamment l'essor d'une théologie musulmane de la libération (10.3.2). Dans le fond, la réflexion autour de ces trois aspects vise à penser la question de l'engagement de l'islam dans l'espace sociétal d'Europe occidentale, et par extension la possibilité de l'affirmation d'un « islam européen » (10.3.3).

### **10.1. L'islam dans le champ politique : projets de réforme et d'institutionnalisation**

Réfléchir sur l'action sociale musulmane et ses légitimations religieuses implique impérativement de revenir sur les concepts d'islam et sur les conditions du développement d'une pensée islamique. Dans le contexte contemporain de l'Europe occidentale, l'islam est soumis à nombre de débats, appelant souvent à son réformisme, qui influencent potentiellement les pratiques et les discours des acteurs musulmans engagés dans l'action sociale. Parallèlement, des tentatives d'organisation de l'islam par le haut et donc d'institutionnalisation se font entendre çà et là. Avant d'entrer dans le vif du sujet et d'explorer la signification et l'impact de l'action sociale musulmane dans l'islam en tant qu'entité institutionnelle en devenir (10.1.2) et que tradition discursive en constante évolution (10.1.3), il est nécessaire de revenir sur les définitions diverses de l'islam et d'en clarifier les concepts qui, loin de se contredire,

représentent différentes perspectives d'approche d'un objet qui échappe à toute définition trop statique ou limitante (10.1.1).

### 10.1.1. Concepts d'islam : entre essentialisme et relativisme

Le terme de « pensée islamique » (*al-fikr al-islâmî*) (Pierret, 2011, p. 137) renvoie à une définition large et souple de la production intellectuelle visant à définir l'islam en tant que religion ou système, bien au-delà des catégories plus spécifiques et délimitées du droit musulman (*fiqh*) ou du dogme (*'aqîda*). Le terme de théologie a quant à lui été historiquement lié au *kalâm* ou *'ilm al-kalâm*, et donc circonscrit à la théologie spéculative liée au dogme. Dans l'islam sunnite, le rôle du théologien a souvent été occulté par celui de l'imam :

« La figure centrale en Islam sunnite, celle qui trame l'imaginaire musulman n'est pas celle du théologien (l'exégète savant), mais celle de l'imâm. Etymologiquement, il est celui qui ouvre un sillon et se met en exergue pour la conduite du rite et dans ses plus hautes postures, celui qui donne récit et illustration de la loi (révélée). » (Khaznadar, 2000, p. 38)

Si le terme de pensée islamique désigne plus globalement toute réflexion intellectuelle sur l'islam à partir d'une perspective interne, il faut cependant noter que le terme de théologie semble de plus en plus utilisé pour exprimer la même idée, notamment dans le cas d'une théologie musulmane de la libération qui, loin de se cantonner au dogme, concerne des aspects divers de l'islam. Ainsi, Mojtahed Shabestarî, théologien chiite contemporain qui explique que la théologie musulmane classique traite de questions qui « visent à connaître une série de réalités sur Dieu, sur les créatures, l'Homme et sa destinée », propose une nouvelle définition de la théologie qui se veut mieux adaptée aux réalités contemporaines (Arminjon, 2019, p. 422). À ces domaines de la pensée islamique et de la théologie se distingue communément celui du droit (*fiqh*)<sup>261</sup>, surinvesti dans le monde sunnite et particulièrement populaire auprès des musulmans pratiquants en quête d'orthopraxie et de normativité religieuse<sup>262</sup>. Cependant, il faut souligner ici que c'est la pensée islamique qui est susceptible de remettre en question la pertinence de certaines normes du *fiqh*. La question de la *zakât* illustre cette rencontre entre les perspectives du *fiqh*, du *fikr* et de la théologie (10.2.3).

---

<sup>261</sup> Il faut d'emblée préciser qu'il s'agit d'un certain « abus de langage » car étymologiquement, le *fiqh* signifie la compréhension profonde (de l'islam) et ne peut donc être réduit à la jurisprudence. Cependant, en raison de son acception populaire contemporaine majoritaire, le *fiqh* est compris ici comme le domaine du droit islamique.

<sup>262</sup> Ceci s'illustre notamment par la dichotomie *ḥalâl/ḥarâm* maintes fois observée sur les terrains de recherche, qui puise sa légitimation dans une certaine approche du *fiqh*.

### ***Définitions endogènes et exogènes de l'islam***

D'un point de vue communautaire, la pensée religieuse ne semble pouvoir être légitime et acceptable que dans la mesure où elle s'inscrit à l'intérieur de frontières de principes communément admis. Cependant, ces frontières ne sont ni claires, ni fixes, mais soumises à des variations. Il peut toutefois être avancé que pour qu'une pensée puisse être considérée comme « islamique », elle doit s'appuyer sur certaines sources et principes fondateurs. Mais même sur ce point, les choses sont plus compliquées qu'elles en ont l'air.

En s'interrogeant sur l'identification et la définition des « musulmans », Bruno Etienne relève tout d'abord que « la confusion est grande entre la pratique religieuse canonique et orthodoxe et les pratiques réelles des acteurs sociaux » (Etienne, 1989, p. 92). Dans cette perspective, ce ne sont pas les musulmans qui sont forcément capables d'expliquer ce qu'est l'islam. L'auteur explique à ce sujet le paradoxe qu'en tant qu'anthropologue, il « (sait) souvent mieux que l'enquêté ce qu'il doit répondre » en ce sens qu'il est plus à même de définir l'islam que nombre de musulmans parmi ses enquêtés (Etienne, 1989, p. 92). L'islam, vu par ses adeptes, risque en effet d'inclure autant de définitions que d'individus. Si Mohamed-Chérif Ferjani met en garde contre ce risque de « relativisme absolu » dans le traitement de l'islam, il pointe également celui de l'essentialisme, particulièrement prégnant dans la production savante sur l'islam en Europe (Ferjani, 2005, p. 27). Mais cet essentialisme académique, répandu tant dans les milieux orientalistes que dans les approches sociopolitiques et anthropologiques portant sur le Moyen-Orient (Ferjani, 2005, p. 20), se retrouve également dans la littérature religieuse de penseurs musulmans qui, à travers une intention certes divergente, polarisent le traitement de l'islam entre orthodoxie et hétérodoxie, ou orthopraxie et déviance. L'enjeu est alors normatif, relatif à des rapports de pouvoir, d'autorité et de légitimité du discours. Or cette perspective se répète au fil de l'histoire puisque, pendant longtemps, les rapports de force et les orientations du pouvoir ont fortement contribué à la définition de l'orthodoxie, et donc de l'« islam authentique » pour reprendre une expression maintes fois entendues sur les terrains de recherche. Thomas Pierret discute cette notion :

« d'un point de vue sociologique, l'orthodoxie n'est pas la fidélité au sens "véritable" des sources scripturaires – c'est là une perspective théologique – mais la doctrine religieuse possédant un statut hégémonique dans un contexte spatio-temporel déterminé » (Pierret, 2011, p. 125).

En effet, les définitions de l'islam dans une perspective théologique et normative tendent souvent à faire abstraction de leurs influences contextuelles en prétendant retranscrire l'expression authentique de l'islam des origines. Certains travaux conceptuels d'auteurs

musulmans (Barise, 2005 ; Krafess, 2005) abordent ainsi implicitement l'islam comme une religion unique, consensuelle et clairement définie, au risque d'une essentialisation qui ne permet pas d'appréhender la diversité des interprétations religieuses et la variété des enjeux posés par l'engagement au nom de l'islam dans les sociétés contemporaines.

En raison de ses visées normatives, la production de discours religieux d'intellectuels musulmans est parfois négligée dans les études sociologiques et anthropologiques de l'islam. Toutefois, par leur résonance inévitable aux contextes sociaux et politiques, ils indiquent des logiques de positionnement dans l'espace public à prendre en considération. Au-delà des querelles millénaires d'écoles musulmanes pour la prétention à l'orthodoxie (voir Van Ess, 2012), la question de la définition de l'islamité ou des critères minimaux pour être considérés comme musulmans divise à ce jour certains penseurs, y compris dans les milieux les plus réformistes. Ainsi, l'historien tunisien Mohamed Talbi, rejeté par nombre d'autres penseurs musulmans à cause de son rejet catégorique de la production traditionnelle du droit musulman et de nombre de *aḥādīth*, clairement réformiste et souvent étiqueté comme « coraniste », interroge lui-même l'appartenance à l'islam d'autres auteurs, tels que Mohamed Arkoun et Abdelmajid Charfi (Talbi, 2015, pp. 55-125). Fervent défenseur de la sacralité du Coran, Mohamed Talbi s'est offusqué de la dénomination « penseurs musulmans » pour qualifier selon lui ces personnes, dont les convictions ne seraient pas en accord avec les préceptes fondamentaux de l'islam. Cependant, ces mêmes auteurs, généralement situés dans l'approche historico-critique, sont considérés par d'autres comme des « nouveaux penseurs de l'islam » (Benzine, 2004). Dans cette dernière perspective, ce serait l'auto-identification des penseurs à la communauté musulmane qui permettrait de les situer dans la « pensée musulmane », quand bien même leur inclusion dans la communauté des croyants serait parfois sujette à controverses. Par ailleurs, cette opposition, qui illustre la problématique des critères d'une appartenance à l'islam, s'illustre également et plus récemment dans des débats par articles interposés sur internet entre différents mouvements. Cet enjeu de la définition inclusive ou exclusive à l'islam a ici un certain intérêt en ce sens que les approches historico-critiques semblent être promues dans nombre de milieux universitaires et reprises dans des discours politiques propices à une réforme de l'islam, alors même qu'elles semblent considérées comme hétérodoxes par une large frange des organisations musulmanes en raison de la remise en question de dogmes jugés fondamentaux. Cependant, au-delà de ces divergences débouchant régulièrement sur l'anathème des trop « laxistes » ou au contraire des trop « extrémistes », la définition de l'orthodoxie musulmane maintient une certaine constance qui procède avant tout d'un consensus entre oulémas mais aussi entre croyants, même dans le sunnisme :

« Dans l'islam sunnite, dépourvu de toute hiérarchie religieuse universellement reconnue, l'orthodoxie est définie sur le mode de la collégialité et du contrôle mutuel : elle consiste en l'interprétation relativement consensuelle d'un corpus savant que chaque spécialiste a pour tâche de préserver tout en rappelant à l'ordre celui de ses pairs qui s'éloignerait de l'opinion majoritaire. » (Pierret, 2011, p. 125)

Malgré son hétérogénéité, on assiste ainsi à une continuité de l'islam au fil des contextes spatiaux et temporels, qui peut s'expliquer par le concept de tradition discursive.

### ***Tradition discursive et expressions concrètes d'un « islam transplanté »***

Dans la perspective de certains anthropologues, l'islam n'est approché et conceptualisé qu'à travers ses manifestations concrètes dans une société donnée. L'islam devient dans cette optique tributaire du sens que les acteurs musulmans donnent à leur pratique, et échappe donc à toute essentialisation. Lorsque cette logique est poussée à l'extrême, il peut être entendu que l'islam n'existe pas en tant que phénomène unitaire : l'affirmation commune « il y a autant d'islams que de musulmans » devient la conclusion de cette vision. Dans cette optique, l'approche de l'étude de l'islam se réduit alors à ses manifestations empiriques. Les pratiques des musulmans sont alors au cœur des enquêtes, et la tradition religieuse fondée sur la transmission plus ou moins unifiée de normes et sur une autorité discursive est ignorée. Inversement, l'anthropologue Talal Asad (2009) adopte une approche plus médiane entre le relativisme excessif de certaines approches sociologiques et l'essentialisme prédominant dans les milieux religieux. Il répond à ce dilemme en proposant le concept de « tradition discursive » pour aborder l'islam en conciliant le principe unitaire de la religion musulmane et la diversité des interprétations et pratiques (Meziane, 2017). D'un côté, il conteste l'essentialisation de l'islam en stipulant notamment que l'orthodoxie est liée au pouvoir, montrant ainsi que la version orthodoxe de l'islam évalue en fonction des contextes et des rapports de force. De l'autre, il répond aux excès du relativisme par le concept de tradition discursive qui caractérise l'islam et qui suppose une continuité et une cohérence d'ensemble au fil des siècles dans la définition de l'islam, malgré la diversité de ses manifestations concrètes et de ses interprétations. L'islam et plus spécifiquement sa pensée religieuse se situent ainsi dans une continuité historique et dans une stabilité au niveau de ses dogmes et principes, qui résistent à la variation des contextes. L'intégration de l'idée de modifications et d'apports à travers le temps et l'espace prévient parallèlement le risque de l'essentialisation d'un islam au singulier, adoptée tant dans des milieux orientalistes que dans les travaux de penseurs musulmans à visée normative. À l'opposé, le concept de tradition discursive discrédite une tendance relativiste trop poussée, qui soutiendrait que les concepts et pratiques ne dépendent que des interprétations des acteurs, et

qui ferait fi de la continuité historique qui permet de situer l'islam dans une certaine cohérence au fil de ses quatorze siècles d'existence.

Loin de l'essentialisme dogmatique et normatif de nombreux auteurs musulmans à la quête d'un islam orthodoxe, une posture intermédiaire permet de penser l'islam dans les sociétés contemporaines en combinant à la fois l'idée d'une tradition discursive relativement stable à travers le temps, et l'application concrète de l'islam dans la société fortement évolutive selon les espaces spatiaux et temporels. Synnøve Bendixsen explique ainsi que la « culture religieuse » des jeunes musulmans d'Allemagne, qu'elle définit à la fois par les croyances et les pratiques, est englobée dans une « tradition islamique discursive » qui est constamment sujette à des transformations internes (Bendixsen, 2013, p. 284). On retrouve ici la dimension double et parallèle d'un « islam » local et concret, caractérisé par des comportements visibles et mesurables, et une tradition religieuse diffuse et insondable, les deux s'influençant mutuellement. Ici, l'individualisation de la religion reste conditionnée par un champ de possibles et d'impossibles, ce qui contribue au maintien de certaines grandes règles et positions consensuelles. Cette lecture empruntant à l'anthropologie de Talal Asad (2009) renvoie également à Farid Esack (1997), qui assume que bien que le Coran puisse porter à de multiples interprétations, et donc ouvrir le champ des possibles à une certaine gamme de positionnements, le texte coranique comprend des principes clairs et des limites précises qui ne sauraient être utilisés pour justifier certains actes. Arguant qu'il serait faux de dire qu'on peut trouver tout ce que l'on cherche dans le Coran, le théologien sud-africain relève que rien dans la Révélation n'aurait pu être utilisé pour justifier l'apartheid (Esack, 1997, p. 43). En circonscrivant l'interprétation du Coran à un univers des possibles limité, ce propos s'oppose aux théories relativistes à outrance qui soutiennent que l'islam ou même le Coran peuvent dire tout et son opposé.

Pour explorer la « culture religieuse » des acteurs musulmans, il est important de revenir sur la tradition islamique discursive dans laquelle elle est englobée. Cette tradition discursive rassemble tant les interprétations savantes de l'islam que les imaginaires communautaires. Le concept renvoie à une tension permanente dans l'histoire qui unit l'idée d'un islam unique et universel, dont le partage des références est nécessaire pour faire communauté, à la diversité des avis religieux et interprétations. Felice Dassetto, à l'aide d'un autre vocabulaire, exprime une idée similaire pour distinguer l'« islam transplanté » des « logiques d'action fondatrices », ces dernières faisant écho au concept de tradition discursive de Talal Asad :

« Les traits socio-anthropologiques, fondateurs du fait social musulman, fournissent un éclairage qui donne sens, forme et cohérence aux multiples expressions d'appartenance et

d'organisation observables dans l'islam transplanté. On essaiera donc d'identifier les faits sociaux structurants qui appartiennent aux permanences et aux logiques longues de l'islam et dont on retiendra les éléments-clés pour la compréhension de la réalité européenne. Il ne s'agit pas de repérer des universaux et des traits immuables d'une société musulmane a-historique, mais bien de mettre en évidence des logiques d'action fondatrices, qui font partie d'un patrimoine de sens de l'islam, qui pourra, certes, être réinterprété, mais que l'on contournera difficilement. » (Dassetto, 1996, p. 84)

L'idée qui émane finalement de ces auteurs est celle du phénomène social de la rencontre de l'islam dans un contexte donné, qui renvoie à la fois à un islam compris en tant que traduction discursive liée à un héritage plus ou moins stable et préservé à travers les contextes spatio-temporels, et à un islam modelé par les réalités socioculturelles et politiques et donc fortement soumis à des mutations dans la durée. Ces deux dimensions complémentaires doivent être considérées simultanément pour appréhender les faits sociaux liés à l'islam.

#### **10.1.2. Vers une institutionnalisation de l'islam en Europe occidentale ?**

Ces dernières années, la définition de l'islam dans une dimension normative ne relève plus exclusivement des musulmans, mais elle concerne également des autorités de pays occidentaux soucieuses du « contrôle » de l'islam dans une logique sécuritaire. À ce sujet, Pierre Prud'homme attire l'attention sur les risques de la récupération de termes et concepts sur l'islam par des institutions non-musulmanes, à l'exemple du terme d'« islamisation » qui est régulièrement utilisé à des fins politiques malgré ses définitions très variables en fonction des contextes (Prud'homme, 2016, p. 42).

L'étude de l'islam dans le contexte actuel de pays d'Europe occidentale interroge ses logiques d'institutionnalisation. Dans divers pays, il est de plus en plus question de construire ou de définir un islam local, libéré des influences étrangères et indépendant des mouvements transnationaux dominants jusqu'alors<sup>263</sup>. Par exemple, un colloque international intitulé « Les réformistes musulmans et leur rayonnement dans l'espace francophone : débats acteurs / observateurs » a été organisé à Paris et financé par le Bureau central des cultes du ministère de l'Intérieur français en 2017. Les débats et discussions en marge de cet événement démontrent un intérêt de la part d'autorités pour encourager le développement d'un islam « local », ancré dans le contexte. Cet exemple illustre les dimensions et enjeux politiques liés à l'islam en Europe qui, dans certains cas, peut être identifié comme une entité institutionnelle :

---

<sup>263</sup> Les nombreux appels à une formation nationale des imams dans divers pays européens participent également à cette préoccupation pour un islam indigène, exempt d'influences étrangères.

« Il est légitime du point de vue de la science politique d'étudier l'islam comme un phénomène institutionnel. Il est vrai que le dossier de la reconnaissance officielle du culte islamique a connu en Belgique une intense instrumentalisation politique. Mais cette focalisation privilégiée, à l'exclusion d'autres thèmes liés au sujet, a pu contribuer à la construction d'une vision tronquée de la population musulmane. » (Manço, 2008, p. 86)

Dans cette perspective, l'islam se rapporte à une entité institutionnelle en construction, ou comme un « champ institutionnel » qui peut se définir comme « un terrain en cours de délimitation, sujet à apparitions et disparitions de zones, de déplacements de frontières, d'inclusions et d'exclusions au gré des initiatives de différents promoteurs » (Demailly, 2019). Cette construction d'entité institutionnelle passe par la révision des normes à la lumière du contexte, qui implique le rôle actif d'autorités musulmanes dans la relecture de l'islam :

« À l'instar de la plupart des croyants, ces imams optent pour un rapport direct aux sources scripturaires, ils privilégient une approche inductive et réaliste des problèmes sociaux, qui participe à l'acculturation des rapports individuels à l'islam en France. » (Sèze, 2015, p. 46).

Ces tentatives de définition d'un « islam de France » ou d'un « islam européen » restent pourtant fragilisées par l'absence d'institutions représentatives dotées d'une légitimité suffisante pour rallier les diverses composantes musulmanes. Inévitablement, l'évocation constante de l'islam dans les discours publics participe pourtant à son institutionnalisation, du moins dans les visions de certains acteurs politiques.

### ***Un « réformisme » au service d'une logique sécuritaire ?***

La question du réformisme dans l'islam est abordée sous de multiples aspects dans des acceptations fort différentes, ce qui limite toute définition trop restrictive. La notion de « réformisme musulman » fait généralement référence à « une entreprise de refonte théologico-juridique de l'islam » (Pierret, 2011, p. 166), ce qui peut prendre des formes très distinctes. Mais au-delà de cette définition large, le terme « réformisme » associé à l'islam renvoie dans le contexte sociopolitique d'Europe occidentale à des tendances particulières. Ces dernières années, la question d'une « réforme de l'islam » fait non seulement l'objet de débats internes aux communautés musulmanes, mais aussi voire davantage de discussions publiques et politiques externes aux cercles musulmans. En France, les attentats de 2015 ont exacerbé cette idée de la nécessité d'une réforme de l'islam, qui a justifié le colloque international à Paris mentionné plus haut et la rédaction de nombreux ouvrages sur la question de l'islam en



France<sup>264</sup>. Parallèlement, l'Institut Montaigne a publié un rapport intitulé « Un islam français est possible » (El Karaoui, 2016), qui participe de cette idée de réforme et d'adaptation de l'islam au contexte national, puis un rapport intitulé « La fabrique de l'islamisme » (El Karaoui, 2018), qui s'inscrit avant tout dans une perspective sécuritaire en mettant l'accent sur des mouvements musulmans considérés comme des risques pour la société.

La question du traitement politique de l'islam, plus particulièrement dans le contexte de pays occidentaux, donne ces dernières années une place primordiale à l'aspect sécuritaire qui, au-delà de son champ propre, s'immisce dans les débats religieux et théologiques. En France, des discours politiques liés à des enjeux géopolitiques et sécuritaires engagent ainsi des conclusions relatives au religieux en se référant parfois à des thèses issues de chercheurs en sciences sociales et politiques (Prud'homme, 2016, p. 45). Cette attitude renvoie à l'opposition entre un islam acceptable, du moins pour les pays à majorité musulmane, à un islam extrémiste et potentiellement vecteur de terrorisme, en rappelant ainsi l'opposition entre les figures des *good* et *bad Muslims* (Mamdani, 2002 et 2004 ; Birt, 2006 ; Topolski, 2018). En plus d'être une ressource politique au niveau des communautés musulmanes, l'islam est dès lors aussi instrumentalisé par des Etats non-musulmans pour appuyer leur définition et catégorisation des positionnements publics et discursifs en lien avec l'islam (8.3.1). De part et d'autre, « les discours scientifiques sur l'islam s'insèrent de fait dans un champ politisé et situé de production de sens » (Prud'homme, 2016, p. 48). Tant pour des Etats arabes qu'occidentaux, Prud'homme attire l'attention sur les ingérences étatiques dans la pensée musulmane à des fins de « pacification et de "déradicalisation" » tout en proposant une comparaison entre l'époque actuelle et le contexte colonial :

« Les discours experts, savants, médiatiques, politiques et religieux qui portent sur la place et le rôle de l'islam, se construisent [...] – à partir des mêmes principes qu'une politique des traces dont les opérations élémentaires sont l'assignation, le filtre interprétatif, le diagnostic et le procès d'intention. Ce cadre d'interactions se réalise dans ce que Jean et John Comaroff ont nommé une « longue conversation », qui a trouvé son point de bascule sous l'administration coloniale, et dans laquelle chacun des interlocuteurs en vient à mobiliser progressivement les mêmes ressources discursives pour penser les actions des musulmans. L'emploi de ces différentes opérations discursives et de production de connaissances permet d'identifier ce que j'ai appelé la « raison sécuritaire ». » (Prud'homme, 2016, p. 460)

---

<sup>264</sup> On peut par exemple citer l'ouvrage « Rouvrir les portes de l'islam » d'Omero Marongiu-Perria (2017), qui plaide pour une réforme profonde de l'islam. L'auteur y lie directement les interprétations religieuses des groupes terroristes aux œuvres traditionnelles du sunnisme, habituellement enseignées dans les mosquées.

Dans ces cas, on assiste à une « reformulation de la place, du rôle et des responsabilités des leaders religieux dans la gestion des questions sociales et politiques » (Prud'homme, 2016, p. 460) par des institutions étrangères, qui semblent avant tout motivées par des considérations sécuritaires. En se référant au travail de Nadia Marzouki (2011), l'auteur, toujours dans le contexte du Mali, lie cette rhétorique de la prévention du risque terroriste en lien avec l'islam par des « programmes de coopération internationale vers le religieux misant sur des stratégies d'endiguement de l'islam radical par la collaboration avec l'islam modéré » (Prud'homme, 2016, p. 447). Malgré la différence de contexte, ces remarques renvoient aux études de cas de l'action sociale musulmane en Suisse, dont certains projets de prévention de la radicalisation sont reconnus et financés par les autorités (8.3.1). Parallèlement, elles engagent la problématique d'une ingérence de l'Etat dans la définition implicite et explicite d'un islam acceptable, qui serait opposé aux mouvements extrémistes voire violents. Cette stratégie peut notamment passer par la reconnaissance et les subventions des groupes jugés fiables et compatibles avec les valeurs de la société. Finalement, les orientations politiques internes ou externes, à travers la diffusion de discours extra-communautaires sur l'islam, peuvent influencer le positionnement idéologique des leaders communautaires musulmans et, parallèlement, légitimer ces derniers à la fois dans l'espace public et l'espace communautaire en affirmant leur autorité religieuse (Prud'homme, 2016, p. 461). Cet exemple africain aide à comprendre les tentatives d'institutionnalisation de l'islam en Europe et, par conséquent, les relations entre institutions publiques et mouvements religieux transnationaux<sup>265</sup>, ces derniers étant souvent perçus « selon un axe modéré/radical » et évalués par les Etats à la lumière de la production académique en sciences sociales et politiques (Prud'homme, 2016, p. 461).

En définitive, les efforts institutionnels de définition d'un islam local relèvent avant tout de préoccupations liées à la sécurité et l'intégration. En France, Romain Sèze relève ainsi que l'Etat vise un encadrement normatif des autorités musulmanes en vue de l'avènement d'un « islam socialement acceptable » (Sèze, 2015, p. 43). Malgré l'affichage constant de la laïcité comme principe fondamental, des institutions publiques s'engagent alors activement dans la formation idéologique d'un « islam civil », souvent appelé « islam de France »<sup>266</sup>. Face à ces « pressions qui participent à l'acculturation de l'islam de France » (Sèze, 2015, p. 44), nombre d'autorités musulmanes réagissent en surinvestissant et en publicisant des discours appelant au vivre-ensemble. Cette dialectique entre l'Etat et les autorités musulmanes renvoie alors à un

---

<sup>265</sup> À ce niveau, cette thèse a relevé diverses illustrations de suspicion d'institutions publiques ou privées envers les Frères musulmans et les organisations prétendument affiliées.

<sup>266</sup> La participation du Bureau des cultes du Ministère de l'Intérieur français à l'organisation du colloque sur le réformisme en automne 2017, donnant une place importante à l'approche historico-critique, en est un exemple.

« aggiornamento de la pensée islamique (supposément) requis pour une intégration harmonieuse des musulmans en France » (Sèze, 2015, p. 44). Cependant, en France comme dans d'autres pays, ces tentatives de définition et d'imposition d'un islam agréé par les autorités politiques peuvent « être perçues comme un entreprise néo-colonialiste de domestication » (Sèze, 2015, p. 57). Elles se heurtent alors à des critiques et des rejets de la part de certaines franges musulmanes.

### ***Résistances musulmanes face à l'institutionnalisation***

Une problématique fondamentale de ces tentatives d'institutionnalisation de l'islam et sans doute l'une des raisons centrales de leurs échecs sont liées aux résistances des composantes musulmanes à l'idée d'un semblant de clergé et plus largement de toute institution représentative unifiée et exclusive. Dans l'islam sunnite, la divergence doctrinale et idéologique empêche ces tentatives d'organisation centralisée et hiérarchique, notamment dans le contexte d'une Europe occidentale dont les principes de liberté d'organisation et de laïcité permettent à nombre d'organisations musulmanes de se développer et de coexister. Cette hétérogénéité à de multiples niveaux fait même dire à certains chercheurs que « la population musulmane de Suisse ne constitue pas une "communauté" » (Mesgarzadeh, Nedjar & Bennani-Chraïbi, 2013). Dans cette optique, le manque de représentation unifiée chez les musulmans complique la quête d'un interlocuteur par l'Etat et freine les projets d'institutionnalisation. Felice Dassetto fait remonter cette résistance à l'institutionnalisation à l'histoire originelle de l'islam :

« Ainsi, l'islam vit dans une absence de concrétisation institutionnelle légitime : celle de la période fondatrice – la création d'une collectivité, d'une société et d'un pouvoir – est trop forte pour être praticable et, en même temps, trop inachevée pour être reproductible. De telle sorte que les musulmans vivent dans une sorte d'utopie « institutionnalisante ». Ils renversent ainsi les propos des sociologues de la religion qui parlent des « dilemmes » qui découlent de l'institutionnalisation du moment charismatique fondateur. Les musulmans sont plutôt confrontés aux dilemmes de la non-institutionnalisation. » (Dassetto, 1996, p. 86).

Plus largement, c'est aussi l'islam en tant que tradition discursive (Asad, 2009) en constante évolution qui est questionné par le développement des pratiques communautaires musulmanes dans les pays européens au cours de ces dernières années. Ces pratiques, dont l'action sociale musulmane est une expression particulièrement significative de par son intersection entre univers communautaire religieux et espace sociétal, contribuent potentiellement à orienter l'islam en Europe vers des formes nouvelles. Dès lors, des projets visent la constitution d'une entité institutionnelle représentante de l'islam et fédérative des musulmans, qui serait à la fois indépendante de l'étranger et contextualisée à la lumière des réalités sociales, politiques et

culturelles locales. Ces projets presque utopiques se voient cependant contrariés tant par les manques en termes de moyens et d'organisation des communautés musulmanes locales, qui impliquent une dépendance envers l'étranger pour les financements et la formation religieuse des imams, que par la forte hétérogénéité idéologique et théologique, qui empêche pour l'instant toute vision commune et consensuelle. Ce dernier point force à reconsidérer la concurrence des modèles d'islam à une échelle plus globale, puisqu'à l'ère actuelle, des tendances religieuses transnationales continuent malgré leur déclin à diffuser des approches de l'islam divergentes et susceptibles d'influencer les logiques d'action sociale musulmane (9.1). À ce niveau, un islam militant et politisé particulièrement actif dans l'espace public s'oppose à un islam plus traditionaliste et spirituel peu contestataire et souvent soumis aux cadres étatiques.

### **10.1.3. Des modèles d'islam en concurrence**

La question de l'institutionnalisation de l'islam en Europe et la quête d'interlocuteurs musulmans pour les autorités renvoient à la problématique de l'hétérogénéité idéologique et théologique des mouvements musulmans présents qui, s'ils collaborent parfois autour de projets communs, notamment dans le cadre de fédérations et d'organisations faïtières, entretiennent aussi des logiques de compétition pour l'orthodoxie et la représentation des musulmans. Un argument fort de cette thèse a soutenu la perte d'influence des mouvements musulmans transnationaux jusque-là dominants, dont découle notamment l'autonomie de la nette majorité des associations musulmanes engagées dans l'action sociale (9.1). Consécutivement, cette étude a argué une certaine individualisation des rapports à l'islam, qui se traduit par la redéfinition de normes religieuses et par l'influence des expériences de terrain des acteurs sur la pensée religieuse (9.3). Dans ce cadre, il semble pertinent de réfléchir plus en termes d'influences et d'approches d'islam que d'appartenances à des organisations religieuses et à des mouvements idéologiques comme il était courant de le faire auparavant (2.1).

#### ***Des considérations stratégiques communautaires***

Au-delà de ces divergences entre les mouvements idéologiques, on peut identifier une distinction plus générale et transversale entre deux grandes approches de l'islam. Premièrement, une approche stratégique et communautaire, que certains qualifient d'« islam identitaire »<sup>267</sup>, met l'accent sur une vision d'*empowerment* et d'expansion de l'islam compris en tant qu'entité

---

<sup>267</sup> Ce concept populaire ne correspond pas à l'usage de Jocelyne Césari (2001, p. 142), en ce sens qu'il inclut au contraire des musulmans pratiquants pour qui l'islam occupe une référence centrale. Il renvoie plutôt à l'idée d'une vision communautaire dont l'islam sert de caractéristique centrale en vue d'une différenciation d'autres groupes. Ici, l'islam est alors investi comme un marqueur identitaire fort marquant une opposition construite entre ce qui serait « islamique » et ce qui ne le serait pas.

communautaire. Pragmatique, cette approche considère que l'islam et la « communauté musulmane » globale, la *Umma*, ont des intérêts particuliers qui doivent être défendus et promus. Cette approche part d'une lecture qui amplifie le fait que le salut passe par l'adhésion à l'islam et qui donne à la communauté musulmane un rôle prépondérant dans la sauvegarde de la religion. Contrastant avec une approche qui pourrait être qualifiée de plus « idéaliste » et qui se concentre sur une lecture spirituelle du monde, elle englobe une vision militante qui donne la prépondérance à l'action dans la société, et donc à l'investissement dans les sphères sociales et politiques. Elle estime que l'islam doit influencer voire organiser la société, l'économie et la politique. Elle prône un engagement militant et s'intéresse à des questions publiques ciblées en fonction des contextes. Cette vision, qui insiste sur l'idée du rétablissement d'une justice sociale, reproche souvent au soufisme contemporain et aux mouvements quiétistes leur passivité et leur désintérêt supposé pour les affaires de la société. Elle est dominante dans les mouvements islamistes, comme les Frères musulmans et les différentes organisations idéologiquement proches en Europe. Dans cette vision, l'action sociale sert éventuellement des intérêts communautaires et stratégiques. Ceci l'amène notamment à des orientations partisans et intéressées, qui font l'objet de critiques relatives à la sincérité de leurs acteurs de la part des détracteurs<sup>268</sup>. À l'opposé, une autre approche insiste sur une pratique de l'islam plus spirituelle et traditionnelle, fondée sur l'observance des rites et la mise en pratique des injonctions religieuses, sans y voir de dessein stratégique à établir. Dès lors, ces deux approches impliquent des discours de l'islam divergents sur la bienfaisance, la solidarité et l'action sociale. D'un côté, on retrouve une vision pour une action sociale musulmane qui vise avant tout à défendre les « intérêts communautaires » des musulmans et de l'islam, en se concentrant notamment sur l'*empowerment* communautaire et le prosélytisme. De l'autre, une vision plus humaniste ou universaliste construit ses arguments sur une spiritualité « désintéressée ».<sup>269</sup>

### ***Spiritualité et altruisme désintéressé***

À l'opposé de stratégies communautaires qui donnent la prépondérance à la dimension politique sur d'autres considérations, une approche considère que l'être humain doit se consacrer au cheminement vers Dieu et à la recherche de son agrément dans une perspective dépourvue

---

<sup>268</sup> Ces dernières années, des ouvrages sous forme de récits de vie font part de critiques à l'islamisme et plus particulièrement aux Frères musulmans de la part d'anciens membres qui se sont retirés en raison de différents idéologiques, en pointant notamment les logiques stratégiques et intéressées de ces mouvements considérées comme éloignées d'un idéal spirituel (voir notamment Abdelkrim, 2015 ; Louizi, 2016 ; Privot, 2017).

<sup>269</sup> Si cette dichotomie entre ces deux visions de la vocation de l'engagement au nom de l'islam et de l'action sociale musulmane coïncide avec l'opposition entre deux blocs idéologico-politiques présentés dans la section 9.1.3, elle semble dépasser de loin ce conflit géopolitique et se retrouve présente dans les contextes européens occidentaux contemporains indépendamment des références aux contextes de pays arabo-musulmans.

d'intérêts individuels et collectifs particuliers<sup>270</sup>. De nature plus traditionaliste, cette vision puise dans les textes classiques de l'islam (Coran, *aḥādīth*, ouvrages religieux) et dans les théologies traditionnelles une interprétation mettant l'accent sur la sincérité des intentions et la spiritualité. Elle considère l'action sociale comme une expression de la spiritualité et un axe important dans la pratique musulmane. Ainsi, elle vise à suivre les recommandations du Coran en matière de bienfaisance sans attendre un retour sur investissement, si ce n'est à un niveau spirituel. L'intention est ici d'obéir à Dieu et d'accomplir sa mission dans le respect des injonctions des textes religieux et de l'exemple prophétique.

Dans cette optique religieuse, la responsabilité du croyant est d'abord d'appliquer les commandements divins. En ce qui concerne la bienfaisance et la charité, les versets du Coran suivants sont régulièrement cités : « [ceux qui] nourrissent de nourriture, pour l'amour de Dieu, le pauvre et l'orphelin et le prisonnier. "Rien d'autre : c'est pour le visage de Dieu que nous vous nourrissons : nous ne voulons de vous ni récompense, ni gratitude" »<sup>271</sup>. Une lecture directe et littérale de ce verset engage donc le croyant à œuvrer dans le bien, plus concrètement à nourrir ceux dans le besoin, pour le seul motif de la quête de l'agrément divin. Il n'est alors question d'aucun intérêt matériel, communautaire ou stratégique, mais de la simple réponse à l'appel de Dieu à travers la révélation coranique. De nombreux autres versets et *aḥādīth* ordonnent ou recommandent la bienfaisance dans un esprit désintéressé, au moins au niveau mondain. Par ailleurs, un *ḥadīth* connu stipule qu'aucun n'aura atteint le stade de la foi tant qu'il n'aime pas pour son « frère » ce qu'il aime pour lui-même (Annawawī & Keshrid, 2015). Ce texte traditionnellement attribué au prophète Mohammed commande l'altruisme désintéressé, qui ne semble pouvoir s'obtenir que par la « purification du cœur »<sup>272</sup>. Tout comme le verset coranique susmentionné, ce *ḥadīth* est également abondamment cité tant chez certains responsables d'associations musulmanes engagées dans l'action sociale que dans des cercles d'étude au sein des mosquées. Une implication de ce *ḥadīth* renvoie à l'imbrication de la spiritualité et de la bienfaisance. Dans ses cercles d'enseignement, l'imam Abdelwahed du CCML indique à ce sujet que le musulman doit se développer spirituellement et se purifier pour atteindre un état dans lequel il ressentira de l'amour pour toute la création. La personne qui atteint ce niveau est censé rayonner sur l'extérieur et illuminer la société de sa présence. Il doit donc bénéficier potentiellement à tous, êtres humains, animaux et végétaux. Cependant, cette

---

<sup>270</sup> Une brève intervention du Cheikh Hamdi Ben Aissa est ainsi intitulée « Islam identitaire ou cheminement spirituel ? », faisant ressortir l'opposition entre les deux approches (vidéo consultée le 20.07.2019 sur <https://www.youtube.com/watch?v=p8QII0HTciA>).

<sup>271</sup> Coran, sourate « L'Homme ou le passage du temps » (*Al Insân*), versets 8 et 9 (Hamidullah, 1989).

<sup>272</sup> Ce propos a été relevé dans divers conférences ou cours religieux en France et en Suisse, comme au CCML.

ascension nécessite un travail spirituel conséquent. Cette vision justifie la prévalence donnée à l'enseignement religieux et à la pratique cultuelle et spirituelle, qui domine dès lors sur les autres domaines. En effet, seul l'homme accompli spirituellement (*al insân-ul-kâmil*) est capable de rayonner « automatiquement » sur son entourage d'une façon juste et bénéfique. Dès lors, l'imam considère que la spiritualité est le réel moteur de l'action sociale et d'une bienfaisance orientée vers le bénéfice de toute personne sans discrimination. Ainsi, sur la base d'enseignements traditionnels notamment empruntés aux travaux du théologien classique Abû Hâmid al-Ghazâlî (décédé en 1111), l'imam Abdelwahed plaide pour ce qu'il appelle un islam spirituel et universel en opposition à l'« islam identitaire » auquel il associe un formalisme empreint d'autres intérêts que la quête sincère de l'agrément divin.

Cette vision, solidement ancrée dans des lectures traditionnelles de l'islam, est notamment partagée par nombre de confréries soufies. La prévalence de la spiritualité sur l'action peut expliquer le retrait de certaines organisations dans les affaires politiques et sociales, bien que l'histoire montre de nombreux contre-exemples. Si elles estiment que le développement spirituel est prioritaire et nécessaire pour que l'homme puisse être porteur de l'action juste et bénéfique dans la société, des confréries soufies ont en effet entrepris durant ces derniers siècles de nombreux engagements dans l'action sociale et la bienfaisance<sup>273</sup>. Ainsi, dans divers pays, les *zawâya* établies autour d'un *cheikh* charismatique ont été ou sont encore des lieux d'accueil, de refuge et de charité aux personnes dans le besoin. En fait, il est plus question d'une priorisation du travail spirituel sur d'autres considérations que d'une opposition entre les deux. Comme dit précédemment, l'homme accompli est censé rayonner positivement sur le monde et bénéficier à tout son entourage. Ainsi, se référant à un héritage soufi, un intervenant invité par la confrérie Boutchichiyya pour une conférence organisée à Genève rappelle l'évolution de l'âme humaine qui, en s'adonnant à certains efforts et pratiques spirituelles, est censée passer par les stades suivants :

- L'âme qui incite au mal (*nafs al-ammara*)<sup>274</sup>
- L'âme qui se blâme (*nafs al-lawamma*)<sup>275</sup>
- L'âme apaisée (*nafs al-mutma'inna*)<sup>276</sup>

---

<sup>273</sup> Ce point a été évoqué lors d'une conférence organisée par l'association VSMS (Valeurs et Spiritualité Musulmane de Suisse) à Genève le 29 septembre 2018.

<sup>274</sup> En référence au verset 53 de la sourate 12 du Coran.

<sup>275</sup> En référence au verset 2 de la sourate 75 du Coran.

<sup>276</sup> En référence au verset 89 de la sourate 28 du Coran.

Au troisième stade, l'homme est alors censé incarner une « miséricorde » pour le monde entier et donc pour tout être humain, à l'exemple du prophète Mohammed<sup>277</sup>. Dans cette perspective, l'insistance sur la spiritualité n'entrave pas l'action sociale, mais la précède et la conditionne. D'ailleurs, l'association liée à la confrérie susmentionnée a mis en œuvre divers projets à vocation sociale, allant de l'accompagnement visant l'insertion de jeunes de quartiers défavorisés en région parisienne à la construction d'orphelinats au Maroc.

Dans la perspective inverse, l'action sociale est censée éduquer le fidèle et l'aider à acquérir des qualités humaines et spirituelles indispensables à son cheminement. En région parisienne, l'association La Table Servie, mentionnée à plusieurs reprises dans cette étude, insiste ainsi sur l'engagement des jeunes musulmans des quartiers populaires en faveur des sans-abris qui, en plus de bénéficier aux personnes exclues, est censé contribuer au développement moral et religieux des acteurs. Dans cette vision, l'action sociale est une école pour la spiritualité. Pour revenir au CCML, si l'imam Abdelwahed insiste inlassablement sur le développement spirituel et l'affaiblissement de l'ego, il encourage systématiquement les fidèles à agir dans la société pour le bien de tous et pour la quête de l'agrément divin. Il en vient même à parler d'un « islam de l'action sociale », qui doit être cultivé par tous et qui passe par une foi authentique, caractérisée par l'altruisme et le service (*khidma*). Ce dernier terme occupe une place importante dans l'islam traditionaliste et dans le soufisme. L'organisation britannique Radical Middle Way, qui se réclame de cette approche de l'islam, promeut en effet la combinaison du développement spirituel et de l'engagement dans la société en mettant en exergue ce concept de *khidma* (An-Nisa Society & Radical Middle Way, 2012).

Les limites de cette approche de l'action sociale musulmane se rapportent d'abord au fait que l'intention derrière l'engagement, qui insiste sur la sincérité, le désintérêt et l'altruisme, s'accorde souvent mal avec les logiques d'action collectives et organisationnelles nécessaires à l'institutionnalisation d'un investissement plus conséquent, à l'instar des logiques de professionnalisation. De fait, l'engagement compris à travers cette approche reste généralement bénévole et peu organisé. Si la rémunération des postes tendrait selon certains à compromettre la sincérité d'un engagement qui se veut théoriquement voué à la quête de l'agrément divin, différents responsables d'organisations sociales et humanitaires professionnalisées estiment que les motivations n'appartiennent qu'à l'intimité des acteurs.

---

<sup>277</sup> Cette idée découle notamment du verset 107 de la sourate 21 dans le Coran, adressé au prophète Mohammed, dont une traduction courante est : « Et Nous ne t'avons envoyé que comme une miséricorde pour les mondes » (Hamidullah, 1989).



Finalement, les associations porteuses de projets d'action sociale se retrouvent en général tiraillées entre ces deux logiques. Une approche stratégique privilégiant les intérêts communautaires est en tension avec une approche « idéaliste » qui se veut plus orientée vers la réalisation d'un islam spirituel et engagée dans une perspective universaliste. Cependant, ces deux logiques ne sont pas exclusives. Bien souvent, elles se combinent dans des dosages variables selon les cas. La distinction entre ces deux visions n'est dès lors pas toujours évidente. Néanmoins, quand elles se manifestent franchement à certaines occasions, ces approches impliquent des logiques d'action parfois antagonistes, notamment au niveau des questions du rapport aux bénéficiaires, de la partialité et du prosélytisme. Le chapitre suivant se penche sur ces différents aspects.

## **10.2. Engagement et altérité : servir les musulmans ou l'humanité ?**

Dans la pratique, cette étude a démontré que l'action sociale musulmane, du moins en Europe occidentale, bénéficie à des personnes non-musulmanes et vise par extension à toucher la société dans sa globalité. Toutefois, dans nombre de cas, une ambivalence perdure entre des logiques de partialité communautaire et de neutralité dans l'action sociale (8.2). Un nombre important d'acteurs interrogés ont affirmé s'engager pour le bien de la société et de l'humanité dans une perspective altruiste et universaliste, faisant souvent abstraction des appartenances religieuses des bénéficiaires (8.2.2). Cependant, au niveau des normes religieuses et des considérations théologiques, la question de l'altérité religieuse reste débattue. L'islam vise-t-il à servir les intérêts des musulmans en particulier, ou de l'humanité en général? Cette question centrale, soulevant plusieurs tensions dans la pensée musulmane contemporaine, est particulièrement ranimée par la pratique de l'action sociale confessionnelle en Europe. Tout d'abord, les conceptions d'une fraternité musulmane et d'une fraternité humaine divergent entre plusieurs courants idéologiques de l'islam, également représentés en Europe occidentale (10.2.1). Ensuite, la théologie du salut joue une influence sur la perception de l'« autre » non-musulman, et par conséquent sur la conduite à adopter à son égard (10.2.2). Troisièmement, la question de la *zakât* est particulièrement illustrative de la place des non-musulmans dans l'action sociale musulmane : peuvent-ils être désormais bénéficiaires de cette aumône traditionnellement destinée aux seuls musulmans dans le contexte européen contemporain (10.2.3)? Ces questions seront développées sur la base d'un examen critique des débats religieux contemporains au niveau de ces aspects, tout en établissant des liens avec les comportements concrets des acteurs musulmans sur le terrain.

### 10.2.1. De la fraternité musulmane à une fraternité humaine

Les deux modèles d'islam présentés dans la section précédente (10.1.3) sont susceptibles d'entraîner des orientations et implications différenciées dans les conduites sociales et politiques chez des musulmans en quête de cadres normatifs et de guidance religieuse. L'un promeut comme on l'a vu une contribution positive de l'islam et des musulmans à l'humanité inconditionnellement, c'est-à-dire sans attente de bénéfices stratégiques ou mondains. L'autre modèle, avant tout animé par des considérations stratégiques, cherche en priorité le bénéfice de la « communauté musulmane », la *Umma*, et de l'islam en tant que religion. Cependant, même cette dernière vision sous-entend un intérêt global pour la société, dans la mesure où l'islam y est considéré comme un vecteur de justice sociale bénéficiant à l'humanité dans son ensemble. Les nuances entre ces deux visions impliquent d'abord de développer un aspect fondamental relatif à la question de l'inclusion ou de l'exclusion dans le salut divin, qui est souvent abordé dans la dichotomie opposant le musulman croyant (*muslim*) à la personne « mécréante » (*kâfir*). Bien que courante dans certains propos communautaires, la distinction n'est pas si évidente. D'abord, le terme *kâfir* renvoie à une certaine polysémie. Pour Makram Abbès (2004), il désigne avant tout « l'ingrat, celui qui ne reconnaît pas la grâce du bienfaiteur ». Par ailleurs, le terme *kâfir* renvoie à l'idée de s'opposer à la vérité en toute connaissance de cause (Esack, 1997, pp. 135-137). Dans cette richesse sémantique, le fait de traduire le *kufr* par la mécréance reste donc réducteur et peu précis. À cela s'ajoutent la problématique de la contextualisation et les risques d'anachronisme, en ce sens que le *kâfir* dont fait référence le Coran s'ancre dans un contexte socio-historique particulier (Esack, 1997, p. 138), qui diffère du contexte socio-historique contemporain. Dans la profondeur des textes, une opposition tranchée entre le croyant musulman (*muslim*) et le non-musulman, considéré par d'aucuns comme *kâfir*, n'est plus si évidente.

Au-delà de ces points discursifs, le reliquat d'influence des mouvements islamiques transnationaux implique des rapports fortement différenciés en termes d'altérité pour les personnes qui y adhèrent. En fonction des courants idéologiques, on retrouve des interprétations divergentes entre les penseurs au niveau de l'altérité religieuse. D'un côté, le salafisme-wahhabisme, tant dans ses courants quiétistes que jihadistes, développe une interprétation du principe d'*al-walâ' wal-barâ'* qui va généralement dans le sens de l'exclusion des personnes considérées comme « mécréantes »<sup>278</sup>, ce qui inclut dans cette vision les Juifs, les Chrétiens et

---

<sup>278</sup> Le terme arabe utilisé pour désigner la mécréance est ici *kufr*, le mécréant étant alors appelé *kâfir* ou *kuffâr* (au pluriel). Cependant, la terminologie coranique est plus complexe et nuancée qu'elle n'en paraît dans certains discours religieux [voir notamment à ce sujet l'article de Waldman (1968)].

les personnes non-musulmanes en général. Le Cheikh Al-Fawzan, l'une des autorités du courant quiétiste du salafisme-wahhabisme, rejette ainsi l'idée d'une fraternité humaine envers les « mécréants », en estimant que le principe de fraternité ne s'applique qu'entre musulmans<sup>279</sup>. Cet avis est partagé par d'autres figures charismatiques et centrales du courant quiétiste du salafisme-wahhabisme, dont le Cheikh Al 'Uthaymin<sup>280</sup>. Constituées en *fatâwa* à vocation normative, ces positions sont notamment relayées par des musulmans de pays d'Europe occidentale et considérées dans ces milieux comme l'interprétation orthodoxe de l'islam<sup>281</sup>. À l'inverse, les Frères musulmans, par la voix de leur référence théologique centrale, le Cheikh al-Qaradâwî, donnent une toute autre interprétation du principe *d'al-walâ' wal-barâ'*, qui distingue les ennemis de l'islam des non-musulmans en général. Ces derniers, à l'instar des Coptes d'Égypte, peuvent selon lui être considérés comme des frères et doivent être traités avec « bienfaisance » et « équité » :

« Ces gens, dès lors qu'ils sont tes concitoyens, tu peux dire qu'ils sont tes frères, car ils sont les enfants de ta patrie, tout comme tous les musulmans sont tes frères, la fraternité étant cette fois religieuse. Les juristes considèrent que les dhimmis « font partie des gens de la demeure », c'est-à-dire la demeure de l'islam. La fraternité n'est pas uniquement religieuse, à l'image des liens qui unissent les Croyants entre eux et qui est mise en exergue par le verset : « Les croyants ne sont que des frères. » La fraternité peut également être nationale, clanique et humaine. »<sup>282</sup>

Cette *fatwa* illustre un avis sur la question de la fraternité et des relations entre les musulmans et les chrétiens qui contraste nettement avec le rejet des autorités du salafisme-wahhabisme. En outre, nombre d'autres courants musulmans affichent des positions plus ouvertes et inclusives à l'égard de la diversité religieuse. Dans un autre environnement théologique, l'Emir Abd el-Kader, savant musulman algérien du XIX<sup>e</sup> siècle engagé dans la résistance à la colonisation, a rédigé en réponse aux remerciements d'une personnalité cléricale française suite à son

<sup>279</sup> Site <http://www.alfawzan.af.org.sa/ar/node/1875>, consulté le 14.02.2019.

<sup>280</sup> Voir notamment le site internet <https://salafislam.fr/decire-mecreant-etant-frere/> consulté le 20.11.2019.

<sup>281</sup> La *fatwa* susmentionnée a notamment été mobilisée dans les discussions d'un groupe WhatsApp de musulmans du canton de Fribourg, mais également sur des pages Facebook portant sur l'islam en France. D'origine salafiste-wahhabite, ce genre d'avis a tendance à toucher un public plus large que les seuls adeptes de ce mouvement.

<sup>282</sup> Réponse de Sheikh Yûsuf Al-Qaradâwî, Le principe d'al-walâ' wal-barâ' et la fraternité avec les non-musulmans. Publiée le 18 novembre 2005 sur le site <http://www.islamophile.org/spip/Le-principe-d-al-wala-wal-bara-et.html>, consulté le 20.11.2019.

intervention pour sauver des milliers de chrétiens menacés de mort en Syrie en 1860 un texte qui résume son interprétation de l'islam<sup>283</sup>:

« Ce que nous avons fait de bien avec les Chrétiens, nous nous devions de le faire, par fidélité à la foi musulmane et pour respecter les droits de l'humanité (huqûq al-insâniyya). Car toutes les créatures sont la famille de Dieu, et les plus aimés de Dieu sont ceux les plus utiles à sa famille. Toutes les religions apportées par les prophètes depuis Adam jusqu'à Mohamed reposent sur deux principes : l'exaltation du Dieu très haut et la compassion pour ses créatures. En dehors de ces deux principes, il n'y a que des ramifications sur lesquelles les divergences sont sans importance. Et la loi de Mohamed est parmi les doctrines, celle qui montre le plus d'attachement et donne le plus d'importance au respect de la compassion et de la miséricorde, et à tout ce qui assure la cohésion sociale et nous préserve de la dissension. Mais ceux qui appartiennent à la religion de Mohamed l'ont dévoyée. C'est pourquoi Dieu les a égarés. La sanction a été de même nature que la faute. » (Emir Abd el-Kader, 1860, cité dans Lory et al., 2004, pp. 37-38)

Une sacralité est ici reconnue à l'être humain dans une perspective universaliste, et la compassion désintéressée est érigée en principe fondamental de la religion musulmane. En somme, ces quelques illustrations, parmi tant d'autres, démontrent l'hétérogénéité des avis religieux contemporains attribués à l'islam en matière de vision de l'altérité et plus spécifiquement des non-musulmans, allant d'une animosité revendiquée à un altruisme désintéressé. D'un côté, certaines visions mettent l'accent sur le principe d'*al-walâ' wal-barâ'* (traduit par l'alliance et le désaveu) pour soutenir le rejet de l'altérité religieuse, qui concerne non seulement les non-musulmans mais aussi les musulmans d'autres tendances. D'un autre côté, nombre de musulmans qui se reconnaissent dans des courants distincts partagent l'idée d'une fraternité humaine et l'injonction d'une bienfaisance universelle. Les études de terrain, portant tant sur les pratiques d'associations que sur les discours de prédicateurs dans les mosquées, tendent à souligner la prépondérance de cette dernière perspective dans les pays d'Europe occidentale. Cependant, des considérations stratégiques communautaires introduites dans le chapitre précédent et certaines idéologies priorisent parfois les musulmans sur d'autres groupes. Les deux prochaines sections proposent de creuser cette problématique d'abord dans le domaine du prosélytisme et donc de la théologie du salut puis, dans une perspective plus concrète, dans la gestion de la *zakât*, aumône « obligatoire » et troisième pilier de l'islam.

---

<sup>283</sup> L'Emir Abd el-Kader est considéré par nombre de musulmans comme un « savant » et donc comme une autorité religieuse. Sur les terrains de recherche, il a été mentionné par la fondatrice de l'association Tasamouh à plusieurs reprises comme une référence théologique, ce qui motive ici la citation de ses propos.

### 10.2.2. Visions du salut : prosélytisme salvateur ou bienfaisance universelle

La perception des musulmans sur le salut et l'altérité, plus spécifiquement le sort des non-musulmans dans l'au-delà, engage des positionnements potentiellement différents en matière d'engagement public au sein de sociétés plurielles. La théologie du salut, sujette à des avis différents entre savants musulmans, peut ainsi renvoyer à des enjeux dans le rapport à l'altérité religieuse, dont l'opposition dichotomique la plus claire peut distinguer une vision prosélyte d'un côté, dans laquelle l'adhésion à l'islam est la seule source de réussite, et une vision plus universelle, préconisant une bienfaisance altruiste sans condition préalable d'adhésion à l'islam. Ici encore, ces deux visions se combinent plus qu'elles ne s'opposent.

Outre les espaces de production de discours religieux, c'est déjà sur le terrain de l'action sociale musulmane que s'illustre la combinaison des deux logiques d'action sociale et prosélyte. Dans l'étude sur l'action sociale musulmane en région parisienne, une vignette issue d'un entretien avec les fondateurs des associations LIFE et S'en Sortir Ensemble illustre dans ce cas la prédominance donnée à la prédication religieuse et au prosélytisme sur l'action sociale :

« La transmission de l'islam est aux yeux des fondateurs des associations S'en Sortir Ensemble et LIFE beaucoup plus importante que l'action sociale en tant que telle. Les gens peuvent être sauvés par l'islam et par rien d'autres. Il faut donc employer son temps et son énergie pour cette cause primordiale que sont la prédication et l'éducation islamique, plutôt que de concentrer ses efforts sur une action sociale classique, qui est qualifiée dans l'absolu de « peu utile » compte tenu de son inefficacité à long terme, ou dans les changements structurels de l'état individuel et collectif du public. En effet, nourrir quelqu'un est une solution à court terme, qui ne permet pas à la personne de changer sa vie. À l'inverse, la transmission de l'islam et l'éducation donne des outils à la personne qui lui serviront toute sa vie, qui pourront changer les choses en profondeur et surtout qui peuvent lui donner la réussite dans l'au-delà, l'agrément de Dieu... » (Brodard, 2011, p. 40).

Plus tard, l'association LIFE s'est concentrée sur la construction de puits, d'écoles religieuses (*madrasa*) et de mosquées en Afrique Subsaharienne. L'extrait de la vignette montre qu'aux yeux de ces personnes, l'islam représente la voie nécessaire au salut. Dans cette optique, sauver quelqu'un d'un châtement dans l'au-delà est plus important que soulager ses souffrances dans cette vie, ce qui justifie le surinvestissement du prosélytisme au détriment de l'action sociale. En effet, si l'action sociale permet le sauvetage des corps, ce n'est que l'islam qui permet selon eux le sauvetage des âmes. Au-delà de ce seul exemple, des observations dans des contextes variés ont permis d'identifier deux grandes visions liées à la question de l'engagement et du salut. La première, qui se rapporte à l'exemple susmentionné, présuppose l'adhésion à l'islam

comme condition impérative au salut. La deuxième vision se veut plus contributive, en soutenant que l'islam propose des solutions globales et qu'il contribue non seulement aux personnes qui y adhèrent, mais aussi à l'humanité en général.

***La vision prosélyte : « l'islam est la seule solution »***

La vision prosélyte, prédominante dans certains milieux musulmans, n'est pas sans rappeler les pratiques des Eglises évangéliques qui considèrent que « le salut des âmes est le devoir de tout croyant, l'impératif de sa conduite » et que ce dernier, « en sauvant l'individu qu'il s'emploie à convertir il sauve l'humanité » (Colonos, 1994, p. 211). De son côté, l'ONG musulmane internationale Mercy Mission, qui se concentre sur des actions sociales et humanitaires, allie la dimension du développement communautaire et la mission de bénéficier à l'humanité toute entière à travers la proclamation de sa vision : « *building an exemplary Islamic community that benefits humanity* »<sup>284</sup>. Cependant, en regardant ses activités de plus près, on pourrait interpréter que cette vision soutiendrait en fait que c'est l'essor de l'islam en lui-même qui est censé bénéficier à l'humanité. Cette perspective rejoint la logique prosélyte habituelle qui, si elle estime profiter à l'humanité, elle compte le faire par l'adhésion de cette dernière à la religion prônée. En ce sens, c'est avant tout l'adhésion des gens à l'islam qui serait la cause du bénéfice non seulement de ces derniers mais aussi de leur environnement social plus large.

Cette perspective se retrouve dans toute une série de discours de prêcheurs et d'organisations musulmanes dans différents pays. Le discours d'un islam rédempteur se démarque particulièrement dans les endroits qui cumulent une communauté musulmane minoritaire, des conversions fréquentes et des problématiques sociales importantes. Dans le quartier de Harlem à New-York aux Etats-Unis, un imam relève ainsi dans son prêche du vendredi que l'islam est la solution pour se libérer du mal et des problèmes sociaux répandus dans le quartier, en citant la criminalité, les addictions à l'alcool et aux drogues, et la prostitution<sup>285</sup>. Dans la ville colombienne de Medellin, un autre imam, également converti à l'islam, tient un discours fort similaire en stipulant que l'islam est la seule solution pour se prémunir des déviances de la délinquance, des addictions, de l'infidélité et de la fornication<sup>286</sup>. Dans ces contextes urbains défavorisés marqués par une forte exclusion et une détresse sociale importante, les discours religieux rédempteurs rencontrent un écho particulièrement positif chez des fidèles pour qui l'entrée dans la religion a souvent coïncidé avec l'abandon de comportements jugés

---

<sup>284</sup> Site <https://www.mercymission.org.au/why-we-do-it> (consulté le 12.11.2019).

<sup>285</sup> Observation en juin 2009 à la mosquée « The Mosque of Islamic Brotherhood » à la 113<sup>ème</sup> rue à Harlem, New-York (Etats-Unis).

<sup>286</sup> Observation en octobre 2016 à Medellin (Colombie).

problématiques et douloureux. En d'autres termes, le passage à une pratique religieuse assidue, ici l'islam, est censé permettre la désistance<sup>287</sup> et l'adoption d'une nouvelle identité plus valorisante. L'islam est alors vecteur de salvation à la fois dans cette vie et dans l'au-delà, en instiguant un cadre protecteur vis-à-vis des problèmes sociaux, familiaux et psychologiques. Dans le contexte de quartiers défavorisés, la conversion à l'islam est en fait maintes fois perçue elle-même comme une cause de changement individuel et collectif en raison de la seule religiosité qu'elle induit, sans qu'il n'y ait forcément d'autres prises en charge spécifiques relevant de l'action sociale. L'idée selon laquelle l'adhésion à l'islam peut représenter une issue favorable à des parcours d'errance sociale et de délinquance a finalement été illustrée autant dans le contexte des quartiers ghettoisés à dominante afro-américaine aux Etats-Unis<sup>288</sup> que dans celui des banlieues françaises<sup>289</sup>. En Europe, cette vision se retrouve également dans le mouvement du Tabligh, pour qui le prosélytisme poussant à l'adhésion à l'islam puis au suivi de ses normes religieuses représente l'objectif principal. Pour ce mouvement, c'est seulement l'entrée dans l'islam authentique qui permet la réussite et la salvation. La rupture avec les conduites addictives et délinquantes de nombre de ses adeptes après leur rencontre avec le mouvement n'y est alors perçue que comme un effet secondaire découlant du sauvetage spirituel lié à l'entrée dans l'islam (2.1). Au-delà du mouvement ouvertement prosélyte du Tabligh, la rhétorique du salut par l'entrée dans l'islam reste dominante dans de nombreux milieux communautaires musulmans, y compris dans certaines associations d'action sociale en région parisienne.

Cependant, cette perspective prosélyte n'est pas exclusive ni totalisante. Elle laisse une place plus ou moins large à l'idée d'un islam qui bénéficie aux autres, à au moins deux niveaux distincts. Premièrement, l'idée de justice sociale maintient une portée universelle et inclusive en visant également les sociétés non-musulmanes. Deuxièmement, la bienfaisance envers les nécessiteux et la défense des opprimés restent en principe des idéaux religieux à la portée globale, qui ne présupposent aucunement l'adhésion des bénéficiaires à l'islam.

### ***La vision contributive : « l'islam rayonne sur le monde »***

Une autre vision stipule la contribution positive de l'islam et de ses adeptes sur le monde, sans que cela passe forcément par l'adhésion à l'islam. Cette vision reconnaît un rayonnement positif

---

<sup>287</sup> Ce terme, notamment d'usage dans les milieux pénitentiaires, signifie la sortie de la délinquance.

<sup>288</sup> Dans des quartiers défavorisés à dominante afro-américaine de New-York, Jersey City et Philadelphie, nombre de témoignages d'adultes afro-américains convertis à l'islam concordent sur la fonction rédemptrice et salvatrice de la pratique de l'islam dans leur vie (observations et entretiens informels en 2007, 2009 et 2010).

<sup>289</sup> Par exemple, Kery James et Abd al Malik, des rappeurs de renom convertis à l'islam, témoignent publiquement du fait que l'islam les a éloignés des conduites déviantes et délinquantes.

des musulmans qui appliquent l'islam dans leur environnement, en mettant en évidence les injonctions religieuses de bienfaisance et de solidarité. Dans la continuité du verset précédemment cité sur le rôle de miséricorde du prophète Mohammed<sup>290</sup>, le croyant est exhorté à agir dans un esprit de compassion et de bienfaisance envers la création, englobant non seulement tous les êtres humains sans distinction mais également les animaux et les végétaux. Sur le site internet islamophile.org, une *fatwa* porte ainsi sur la licéité religieuse de faire des aumônes aux non-musulmans nécessiteux :

« L'islam encourage à faire l'aumône à tous les êtres humains, peu importe leur religion, leur ethnie, leur couleur de peau ou leur langue. Le Prophète — paix et bénédictions sur lui — venait en aide aux non-musulmans païens qui le combattaient. Leur incroyance ne l'empêchait pas de leur prêter assistance quand ils en avaient besoin. Allah décrit la véritable foi des vrais croyants en ces termes : « Ils offrent la nourriture, malgré l'amour qu'ils en ont, au pauvre, à l'orphelin et au prisonnier, en disant : "C'est pour l'amour de Dieu que nous vous nourrissons : nous ne voulons de vous ni récompense ni gratitude". » Les prisonniers dont on parle ici ne sont rien d'autre que les païens infidèles capturés par les musulmans. Donc les musulmans sont tenus de venir en aide à leurs voisins non-musulmans ainsi qu'à leurs concitoyens de manière générale. Le Prophète dit : « Si une personne va dormir le ventre vide, la garantie de protection divine sera ôtée aux habitants de la cité qui auront négligé de la nourrir. » Alors ensemble, combattons la pauvreté et aidons les nécessiteux, peu importe leur religion, leur race, leur ethnie, leur couleur de peau ou leur langue. Qu'Allah nous compte parmi les personnes que le Prophète décrivait dans ce hadith : "Les meilleurs humains sont ceux qui viennent le plus en aide aux serviteurs de Dieu." »<sup>291</sup>

Dans cette perspective, l'altruisme et la bienfaisance relèvent de la réponse du croyant aux injonctions coraniques et prophétiques. Dès lors, dans cette vision, le musulman est censé représenter une valeur ajoutée et positive pour la société, bien au-delà de sa seule communauté de foi. Par extension, cette vision de l'islam préconise la lutte contre l'oppression sous ses diverses formes ainsi que la quête d'une justice sociale pour tous. Il convient de relever que toutes les associations musulmanes traitées par les études de cas en Suisse se reconnaissent dans cette vision de l'islam, en se considérant responsables d'une mission de bienfaisance à l'égard de la société et de ses membres indépendamment de leur appartenance confessionnelle. Cependant, en raison de leurs convictions, nombre d'acteurs accompagnent cette vision d'une aspiration à partager leur foi et de transmettre l'islam autour d'eux. Ainsi, la logique de

---

<sup>290</sup> Verset 107 de la sourate 21 dans le Coran, dont une traduction courante est : « Et Nous ne t'avons envoyé que comme une miséricorde pour les mondes » (Hamidullah, 1989).

<sup>291</sup> *Fatwa* du Sheikh Ahmad Kutty, consulté le 14.10.2019 sur <http://www.islamophile.org/spip/Faire-l-aumone-a-un-non-musulman.html>.



bienfaisance envers la société cohabite fréquemment avec des comportements prosélytes. Cependant, dans le contexte de pays d'Europe de l'Ouest, et en Suisse en particulier, les acteurs musulmans ont majoritairement intériorisé certaines normes qui les poussent à faire preuve de réserve en matière de prédication. Bien souvent, cette dernière se réduit à montrer un bon exemple de conduite et à répondre uniquement aux sollicitations des personnes intéressées à en savoir plus sur la religion.

Encore une fois, ces deux visions, « prosélyte » et « contributive », se combinent plus qu'elles ne s'opposent. Cependant, le décryptage de ces deux logiques distinctes reste important pour pouvoir appréhender les idéologies sous-jacentes des penseurs musulmans et des acteurs, qui peuvent privilégier l'une ou l'autre de ces deux orientations en fonction de leurs convictions et des contextes, tout en trouvant dans l'héritage islamique classique des éléments de légitimation allant dans les deux sens. Parallèlement, l'imbrication des logiques d'action sociale, tournées vers le bien commun et la réponse aux besoins sociaux de tous, et des logiques religieuses, orientées vers le prosélytisme et l'enseignement religieux, s'est retrouvée à différents niveaux dans nombre de cas étudiés. Il n'a pas été possible d'opposer ces deux logiques, car elles se combinent dans une cohérence d'ensemble qui fait sens pour les acteurs. À ce niveau, il convient de considérer la perspective de ces derniers, convaincus dans leur foi, qui peinent parfois à différencier ces deux contributions dans la mesure où ils croient sincèrement que la pratique de l'islam bénéficie au public. Dans cette perspective, le prosélytisme apparaît donc logiquement comme un acte de bienfaisance, si ce n'est l'acte de bienfaisance par excellence. Cependant, d'autres acteurs musulmans ont intégré l'image d'une société pluriconfessionnelle, dans laquelle la cohésion sociale prime sur les appartenances religieuses de chacun. Dès lors, s'ils ne renoncent pas forcément au prosélytisme, ils le réduisent à un cadre circonscrit. L'enjeu n'est alors plus de « convertir » les gens à l'islam, mais plutôt de témoigner de sa foi par l'action et les comportements appropriés. Cette posture semble d'autant plus facile à adopter lorsque les acteurs adhèrent à certaines positions théologiques qui promeuvent une vision plus ouverte du salut, incluant des non-musulmans dans la miséricorde divine. Certains discours de penseurs musulmans contemporains estiment en effet que les non-musulmans ne sont pas condamnés à l'enfer et qu'ils peuvent également accéder au paradis, parmi lesquels figurent le Saoudien Hasan Farhan al-Maliki<sup>292</sup> et le Palestinien Adnan Ibrahim (2014) actuellement imam à Vienne en Autriche. Dans l'espace francophone, les imams associés au courant réformiste tels que Tareq Oubrou, Islam Ibn Ahmad et Mohamed Bajrafil ont notamment soutenu cette position.

---

<sup>292</sup> Voir l'entretien de Hasan Farhan al-Maliki au lien <https://www.youtube.com/watch?v=Rvz8j9Dq28g> (consulté le 21.22.2019).

Ce dernier fait notamment référence au théologien musulman Abû Hâmid al-Ghazâlî, dont l'épître *Faysal al-tafrîqa bayna l-Islâm wa-l-zandaqa* (Al-Ghazâlî, 1961) renvoie à deux idées :

« La première est que la plupart des humains finiront au paradis. Son raisonnement se fonde sur le fait que très peu de gens souffrent au point de vouloir mourir. Or la miséricorde divine est quatre-vingt-dix-neuf fois supérieure dans l'au-delà qu'ici, il devrait y en avoir moins encore à souffrir, c'est-à-dire à être dans les Géhennes (...) L'autre est que, parmi les chrétiens, devraient aussi échapper à l'enfer ceux qui ont grandi dans un environnement où, contraire au premier, l'islam est présent, mais où on en parle mal, où on le vit de travers. C'est précisément le cas des non-musulmans d'aujourd'hui [...] » (Bajrafil, 2018, p. 85).

Finalement, on peut avancer l'hypothèse que les partisans d'une interprétation de l'islam qui étend la possibilité du salut à d'autres groupes que les seuls musulmans font preuve de moins de préoccupation pour le prosélytisme que leurs coreligionnaires convaincus d'une damnation dans l'au-delà pour tous les non-musulmans. En conséquence, ces deux visions de la doctrine du salut ont une influence potentielle sur l'action sociale musulmane. La première tendra à prioriser le prosélytisme sur l'action sociale, au risque d'instrumentaliser cette dernière au profit de la prédication et de la défense de l'islam. La deuxième tendra plutôt à promouvoir une séparation entre l'action sociale et l'action religieuse, la dernière ne remplaçant ni n'empiétant sur la première. Dans la logique inverse, c'est aussi l'action sociale musulmane en tant que pratique du terrain qui va potentiellement influencer les visions théologiques du salut (9.3.3), comme en témoigne l'anecdote de la réaction liée au suicide d'une jeune fille musulmane développée plus haut (4.3.1). À ce sujet, Farid Esack insiste sur le rôle de l'expérience de vie des acteurs dans l'interprétation de la religion. Il se réfère notamment à son enfance pour développer cette idée:

« *The fact that our oppression was made bearable by the solidarity, humanity and laughter of our Christian neighbours made me suspicious of all religious ideas that claimed salvation only for their own and imbued me with a deep awareness of the intrinsic worth of the religious Other.* » (Esack, 1997, p. 3)

L'auteur explique qu'il a grandi dans un quartier pauvre, mixte au niveau confessionnel, dans lequel des familles de religions différentes s'entraidaient. L'enseignement dispensé à la mosquée, qui soutenait entre autre que les chrétiens sont condamnés à l'enfer, se heurtait à la gentillesse de ses voisins chrétiens et à leur aide indispensable pour survivre dans un tel environnement. Cette dichotomie entre la norme religieuse et l'expérience personnelle a engagé en lui une réflexion dans laquelle la damnation des chrétiens a été évacuée, au profit de réflexions théologiques alternatives sur le salut. Le théologien relève ainsi que c'est davantage

le contexte de vie et l'expérience des acteurs que les textes religieux qui influencent l'orientation des croyances (Esack, 1997, p. 44). Ces propos rappellent l'écart habituel entre la dimension normative des discours émanant d'autorités religieuses et la religiosité des musulmans, qui développent leur propre système de croyance et leurs pratiques religieuses dans une certaine autonomie (9.3). Ce fossé entre les injonctions des discours religieux et les croyances individuelles se retrouve non seulement sur la question du salut pour les non-musulmans, mais aussi sur l'épineuse question des bénéficiaires de la *zakât*.

### 10.2.3. La question de la *zakât* en Europe : débats théologiques et applications concrètes

Traditionnellement considérée comme le troisième pilier de l'islam, la *zakât al-mâl* peut se définir comme une « obligation imposée aux Musulmans de verser une certaine proportion de leurs biens légaux au bénéfice des pauvres et d'autres groupes sociaux prédéterminés, ou encore, selon l'usage général dans le *Ḳur'ān*, la portion de propriété dont le paiement est requis » (Zysow, 2020). Les modalités du versement de la *zakât*, de son usage et de ses bénéficiaires sont porteuses de divergences d'avis entre les penseurs musulmans. La *zakât*, de par son caractère d'obligation rituelle, intéresse profondément les communautés musulmanes et son application est porteuse d'enjeux importants en matière d'action sociale. Une question pertinente se rapporte à la définition de ses bénéficiaires : l'avis majoritaire qui stipule que seuls les musulmans peuvent en bénéficier est désormais concurrencé par des pensées alternatives. De plus, ses vocations et objectifs sont questionnés, et il est parfois avancé que sa gestion collective et organisée pourrait permettre l'indépendance et le renforcement de la communauté musulmane<sup>293</sup>.

Les liens entre l'action sociale musulmane et la gestion de la *zakât* semblent importants. Selon les études de cas de Suisse, la *zakât* n'a pourtant pas été utilisée comme une ressource de financement par les associations. Pourtant, la question de la *zakât* a été discutée par certains acteurs qui la considèrent comme une éventuelle source de fonds pour de futurs projets d'action sociale<sup>294</sup>. Parallèlement, des musulmans de Suisse ont évoqué la nécessité d'organiser une gestion de la *zakât* à un niveau régional ou national, probablement sur le modèle de ce qui s'est déjà construit au Royaume-Uni avec la National Zakat Foundation (NZF) ou en France avec Zakat-France. Si ces projets visant à redistribuer la *zakât* localement et non plus à l'étranger comme il est actuellement d'usage en Suisse (Martens, 2013 et 2014) se concrétisent, les

---

<sup>293</sup> Entretiens avec deux collaborateurs de la NZF (National Zakat Foundation) à Londres en décembre 2017.

<sup>294</sup> Ce fut notamment le cas pour le SASI (entretien avec Saïd\* en novembre 2017), le CCML (entretien avec l'imam en septembre 2017) et l'UVAM (entretien avec un responsable en octobre 2018).

discours religieux sur la *zakât* risquent d'influencer potentiellement les pratiques d'action sociale musulmane. À ce niveau combinant la réflexion théologique aux applications concrètes, une des grandes questions porte sur les potentiels bénéficiaires de la *zakât*.

### ***Les non-musulmans peuvent-ils aussi bénéficier de la zakât?***

La question des bénéficiaires de la *zakât* et particulièrement de l'inclusion des non-musulmans suscite actuellement des débats dans le contexte européen. Pendant une longue période, la possibilité de verser la *zakât* aux non-musulmans nécessiteux semble avoir été peu considérée. Zysow résume ici la position des juristes musulmans classiques, qui soulignent communément l'invalidité du versement de la *zakât* à des non-musulmans :

« Un autre motif de disqualification pour percevoir la *zakât* est l'incroyance (*kufṛ*), bien que des juristes du début de l'Islam comme al-Zuhrī (m. 124/742) et Ibn Shubruma (m. 144/776) passent pour avoir autorisé le versement à des *dhimmīs* pauvres (voir al-Ṭabarī, *Djāmi' al-bayān*, Caire 1388/1988, IX, 956). Nombre de juristes, sauf les Shāfi'ites, reconnaissent une exception dans cette disqualification pour la classe [«ceux dont le cœur avait été gagné» (*al-mu'allafa kulūbuhum*)]<sup>295</sup> et pour des tâches subalternes de la classe [les agents de recouvrement (*'āmilūn 'alayha*)]<sup>296</sup>. » (Zysow, 2020)

Toutefois, malgré l'enseignement de ces avis juridiques classiques dans nombre de mosquées, cette question refait surface dès lors que les musulmans vivent dans des sociétés plurielles qui comptent une majorité de gens non-musulmans. De plus, cette question engage également celle de l'exclusion de l'islam de groupes confessionnels minoritaires. L'axe d'une altérité religieuse distinguant les musulmans et les non-musulmans se prolonge pour certains dans la question de l'appartenance des Chiïtes, des Ibadites ou encore de la communauté Ahmadiyya à l'islam<sup>297</sup>. Cela rappelle que la délimitation de l'appartenance à l'islam n'est pas figée, mais qu'elle dépend grandement du contexte et des rapports de force dans l'imposition d'une orthodoxie ou d'une orthopraxie.

Pour traiter de la question des bénéficiaires de la *zakât*, il faut d'abord distinguer les comportements – discours et pratiques – observés concrètement dans les communautés musulmanes, impliquant tant de simples croyants que des responsables d'associations et des imams, et la production d'avis théologiques de penseurs musulmans spécialisés sur la question, dotés d'une prétention normative et d'une légitimité construite sur une argumentation

---

<sup>295</sup> Je précise.

<sup>296</sup> Je précise.

<sup>297</sup> Lors d'un congrès d'une organisation internationale sur la *zakât* en octobre 2019 à Istanbul (Turquie), un participant prend la parole et dit qu'il estime que la *zakât* ne doit pas être distribuée aux Chiïtes en stipulant que ces derniers ne sont pas musulmans.

théologique<sup>298</sup>. Au niveau du terrain associatif, le fondateur de l'association SASI, de même que certains autres membres, soutiennent que la *zakât* devrait être donnée à n'importe quelle personne dans le besoin, indépendamment de son appartenance religieuse. Cette vision s'oppose à l'avis majoritaire prôné jusqu'alors par les organisations musulmanes<sup>299</sup>, à l'instar du Centre Islamique de Genève (CIGE) avec lequel le SASI entretient pourtant des relations étroites. Ainsi, le cas de la *zakât* illustre encore une fois une certaine scission idéologique, pour ne pas dire théologique, entre des acteurs musulmans autonomes, dont l'expérience du terrain représente la légitimité principale, et des autorités religieuses jusque-là considérées comme légitimes en raison de leur cursus religieux et surtout de leur occupation de postes clés dans les mosquées et organisations culturelles. Cette autorité se trouve toutefois remise en question par de nouvelles normes proposées soit par des penseurs plus ou moins affranchis des tutelles institutionnelles traditionnelles, soit par des acteurs qui utilisent leurs expériences du terrain pour faire valoir leurs positions.

### ***Des pratiques et discours populaires aux réflexions théologiques***

Des observations et entretiens permettent de relever qu'un nombre conséquent de musulmans pratiquants, notamment en Suisse et en France, ignorent les conditions précises d'octroi de la *zakât*. Interrogés s'il est possible de donner la *zakât* à des non-musulmans dans le besoin, certains répondent alors par l'affirmative. Sur le registre de l'évidence, ils invoquent des valeurs humanistes en accord avec l'esprit de l'islam, sans pour autant être capables de citer des sources textuelles pour appuyer leurs propos. D'autres invoquent le Coran, en citant le verset soixante de la neuvième sourate, en arguant que les catégories des bénéficiaires mentionnées ne dépendent aucunement de l'appartenance confessionnelle mais simplement de considérations sociales établies sur le critère du besoin. Prudent, un imam répond que pour des raisons de logique et d'humanisme qu'il trouve évidentes, il va de soi que la *zakât* puisse être distribuée aux non-musulmans également, mais qu'il est nécessaire de demander l'avis d'un juriste musulman qualifié pour avoir une confirmation de cet avis. Ainsi, au-delà de son opinion personnelle, il refuse de prendre position publiquement sur la question, sans doute par prudence « théologique » et par précaution vis-à-vis des retours de sa communauté. Par contre, d'autres imams refusent fermement l'idée d'inclure les non-musulmans comme des bénéficiaires

---

<sup>298</sup> En Suisse romande, c'est le Docteur en économie Mostafa Brahimi qui semble avoir le plus produit de discours et d'écrits sur sa question, en publiant notamment l'ouvrage « Zakât : Guide pratique » (2019b) qui s'intéresse au *fiqh* de la *zakât* et l'ouvrage « Pourquoi donner ? » (2019a) qui aborde plus largement la question du don en islam.

<sup>299</sup> Dans la grande majorité des cas, les cours de *fiqh* donnés au sein des mosquées soutiennent que la *zakât* ne peut être donnée qu'à des bénéficiaires musulmans.

potentiels de la *zakât* en se référant à un « consensus » autour d'avis traditionnels sur la question<sup>300</sup>. Silvia Martens estime ainsi que les musulmans de Suisse s'accordent généralement sur ce point, contrairement aux exemples cités plus haut :

« There seems to be a consensus among Muslims in Switzerland that zakat should not be given to non-Muslims. However, most interviewees almost immediately added that other donations may and should be made to the poor regardless of their religion. While military and religious merit are still viewed by some Muslims as criteria for the eligibility to receive zakat, physical and material needs are seen as by far the most important criteria. Muslims in Switzerland at large do not use charity to pursue militant or missionary goals. They spend their zakat and voluntary donations on the alleviation of suffering in emergency situations and on satisfying most-immediate needs. » (Martens, 2014, p. 104)

Ce propos fait écho à l'avis majoritaire des milieux musulmans sunnites qui stipule que la *zakât* doit être versée aux personnes musulmanes, en excluant plus ou moins explicitement les personnes non-musulmanes. Il s'agit de ce qui est communément enseigné dans les mosquées influencées par les mouvements transnationaux du salafisme-wahhabisme, des Frères musulmans ou encore des Ahbaches, ainsi que dans les mosquées affiliées à des Etats étrangers et par conséquent à la tradition juridique de l'une des quatre écoles dominantes (*madhâhib*). En général, la discussion est rapidement close et l'avis susmentionné s'impose comme une position définitive sans alternative. Cependant, « avis majoritaire » en islam ne veut pas dire « avis exclusif », puisque la divergence admise en matière de jurisprudence maintient également la légitimité d'avis plus minoritaires. Il y a ainsi d'autres opinions religieuses qui soutiennent que la *zakât* peut être distribuée à des non-musulmans, du moins à certaines conditions. Nombre de personnes consultées à ce sujet citent en premier lieu l'ouvrage en deux volumes de Yûsuf al-Qaradâwî (1999), qui traite spécifiquement de la *zakât*<sup>301</sup>. Cet ouvrage conséquent fait part de la divergence des savants musulmans traditionnels sur la question, en citant également les avis les plus minoritaires. La question apparaît donc plus complexe et moins tranchée que l'est son traitement dans la plupart des mosquées. Si certains imams et prédicateurs utilisent l'étude de al-Qaradâwî pour argumenter leurs positions, d'autres penseurs donnent des interprétations alternatives de la *zakât* qui se basent sur leurs propres recherches et sur une approche plus directe des textes religieux. Plusieurs positionnements théologiques peuvent être identifiés à ce sujet.

---

<sup>300</sup> Cependant, l'étude de Yûsuf al-Qaradâwî (1999) qui fait office de référence sur la question expose la diversité des avis sur cette question.

<sup>301</sup> Ces citations de l'ouvrage de Yûsuf al-Qaradâwî (1999) comme la référence contemporaine en matière de *zakât* ont été relevées par exemple en France (2017), en Suisse (2018) et en Mauritanie (2017).

Premièrement, certains avancent que parmi les huit catégories de bénéficiaires de la *zakât* mentionnées dans le Coran, « ceux dont les cœurs sont à gagner »<sup>302</sup> concernent toute personne qui ne manifeste pas d'hostilité envers l'islam. C'est notamment l'avis d'imams influents de l'association musulmane française Participation et Spiritualité Musulmane (PSM), directement liée à l'organisation marocaine Al Adl Wal Ihsan<sup>303</sup>. Ces derniers soutiennent ainsi l'idée que la *zakât* doit être distribuée à toute personne nécessiteuse indépendamment de sa religion, en mettant en évidence le contexte local d'une société plurielle dans laquelle des gens de toute confession cohabitent<sup>304</sup>.

Un deuxième profil de penseurs arrive à une conclusion similaire en se basant sur une approche réformiste du droit musulman, qui s'appuie d'un côté sur la primauté donnée au texte coranique et d'un autre sur la mobilisation de *aḥādīth* et récits peu cités, qui soutiennent que le prophète Mohammed et certains de ses compagnons acceptaient que la *zakât* puisse également être donnée à des non-musulmans. Ces penseurs musulmans, qui adoptent une approche plus directe des textes (Coran et *aḥādīth*) en questionnant l'authenticité et la pertinence d'avis de *fiqh* majoritaires, sont particulièrement bien représentés en France : on peut citer Islam Ibn Ahmed<sup>305</sup>, Mohamed Bajrafil<sup>306</sup> ou encore Tareq Oubrou<sup>307</sup>. Troisièmement, d'autres penseurs musulmans vont plus loin en stipulant que puisque le Coran ne fait aucunement mention de la religion des bénéficiaires dans les huit catégories précitées, la *zakât* peut être distribuée aux pauvres indépendamment de leur appartenance confessionnelle. Cette position, habituellement attribué aux penseurs dits « coranistes », est notamment soutenue en France par Ousmane Timera<sup>308</sup>. Cependant, une logique « coraniste » plus poussée peut aboutir à l'idée selon laquelle la *zakât* n'est pas formellement instituée par le Coran et donc laissée à la discrétion des croyants<sup>309</sup>.

En Suisse romande, les observations font état de la diversité des avis des musulmans sur la question et d'une certaine confusion, qui motive un traitement plus approfondi de la question. D'un côté, Mostafa Brahimi (2019a et 2019b), auteur d'ouvrages sur la *zakât*, reprend la

---

<sup>302</sup> Ces huit catégories sont citées dans le verset 60 de la neuvième sourate du Coran, et comprennent notamment « *al mu'allafati qulûbuhum* », traduits par « ceux dans les cœurs sont à gagner » (Hamdidullah, 1989).

<sup>303</sup> Entretiens informels avec différentes figures de l'organisation PSM le 1<sup>er</sup> octobre 2017 à Paris (France).

<sup>304</sup> Il aurait été intéressant de vérifier si les positions de l'organisation Al Adl Wal Ihsan au Maroc reprend cette interprétation juridique de la *zakât*, ou si cette dernière est propre à PSM et donc au contexte français.

<sup>305</sup> Entretien informel à Paris (France) en juin 2018.

<sup>306</sup> Entretien informel à Fribourg (Suisse) en septembre 2019.

<sup>307</sup> Entretien informel à Fribourg (Suisse) en février 2017.

<sup>308</sup> Entretien informel à Paris (France) en avril 2017.

<sup>309</sup> Voir par exemple Al-Ajami, *La Zakât selon le Coran et l'Islam*, consulté le 29.01.2020 sur <https://www.alajami.fr/index.php/2018/10/12/la-zakat>.

position traditionnelle et dominante en soutenant que la *zakât* doit être versée aux seuls musulmans. Inversement, un imam d'une grande mosquée interrogé sur la question avance que la *zakât* devrait être selon lui distribuée dans le contexte actuel tant aux musulmans qu'aux non-musulmans, mais qu'un tel avis ne peut être soutenu officiellement dans la communauté musulmane qu'avec l'assentiment d'un spécialiste du droit musulman (*faqîh*)<sup>310</sup>. De son côté, Tariq Ramadan adopte une position prudente, marquée par une certaine ambivalence. D'un côté, il dédie une section de son ouvrage « Être occidental et musulman aujourd'hui » à la question d'une réforme concrète de la *zakât* en explorant des nouvelles pratiques plus pertinentes (Ramadan, 2016, pp. 423-428). Il y lie la question de la gestion de la *zakât* à celle de l'intervention sociale, en préconisant une pratique de la *zakât* qui permettrait de transformer la société et de sortir ses bénéficiaires d'une logique d'assistanat. Mais à une autre occasion, après avoir expliqué que l'usage de la *zakât* devrait profiter en Europe au financement d'institutions sociales visant l'intérêt public, il relève qu'il est plus prudent de se restreindre au suivi de l'avis juridique dominant dans les quatre écoles de jurisprudence, qui préconise donc le versement de la *zakât* aux seuls musulmans<sup>311</sup>. Sa position semble ici relever d'un tiraillement entre une prudence théologique, relevée chez d'autres acteurs, et ses positions personnelles sur la réforme du traitement de la *zakât* en Europe.

### ***Implication des discours religieux dans la distribution de la zakât***

En raison de la quête d'une légitimité religieuse chez les organisations et les individus, les positions des penseurs musulmans reconnus ont des influences attendues dans la pratique concrète de la *zakât*. Si les musulmans restent libres de verser leur *zakât* comme bon leur semble, certains d'entre eux accordent de l'importance au respect des normes religieuses, qu'ils identifient notamment à travers les discours de penseurs musulmans. Plus encore, ce sont les organisations musulmanes qui restent les plus influencées par des discours théologiques car la récolte et la distribution de la *zakât* impliquent de rendre des comptes aux donateurs, ce qui passe avant tout par le respect d'une norme religieuse habillée d'orthodoxie.

En Grande-Bretagne, l'organisation National Zakat Foundation (NZF) a été fondée avec l'intention de distribuer la *zakât* au niveau local et national dans une optique de développement communautaire durable<sup>312</sup>. Considérant que les bénéficiaires doivent être musulmans, elle se réfère aux avis de certains oulémas pour développer et légitimer ses positions théologiques.

---

<sup>310</sup> Ce propos montre la prudence de l'imam et la difficulté à aborder de tels sujets polémiques dans les espaces communautaires musulmans. Cette prudence impose la validation d'un spécialiste du *fiqh*, capable d'argumenter la position sur des bases textuelles solides. En raison de ces controverses, l'identité de l'imam est ici anonymisée.

<sup>311</sup> Entretien informel avec Tariq Ramadan en mai 2017 à Grenade (Espagne).

<sup>312</sup> Entretiens avec deux collaborateurs de la NZF (National Zakat Foundation) à Londres en décembre 2017.



L'organisation Zakat France, constituée autour d'objectifs similaires, partage la même vision d'une redistribution de la *zakât* aux seuls musulmans. Le site internet présente une rubrique « Qui ne peut pas recevoir la Zakat ? », dont l'une des réponses est : « Les non musulmans (sauf ceux dont les cœurs sont à gagner) »<sup>313</sup>. Dans d'autres cas d'organisations, l'usage de la *zakât* est moins transparent, en ce sens qu'elle n'est qu'une ressource financière parmi d'autres et que les comptes ne font pas mention de la destination spécifique de la *zakât*. Ainsi, la position de l'ONG Islamic Relief quant aux bénéficiaires de la *zakât* est plus floue. Certains entretiens informels relèvent l'argument selon lequel le verset du Coran concerné stipule que la *zakât* est pour tous les pauvres, mais qu'actuellement, ce sont les musulmans qui en ont le plus besoin. En outre, son site internet<sup>314</sup> donne les principes généraux de la *zakât*, qui apparaît alors dans une dimension universelle sans que la religion des bénéficiaires ne soit mentionnée comme un critère, tout en donnant des exemples géographiques de lieux de redistribution de la *zakât* systématiquement localisés dans des régions musulmanes en conflit. La rubrique « Qui bénéficie de la Zakat »<sup>315</sup> renvoie ainsi à cette dimension sociale et impartiale sans aucune mention de l'appartenance religieuse des bénéficiaires, contrairement aux sites d'autres organisations musulmanes<sup>316</sup> :

« Les ayants-droits de la Zakat sont huit catégories évoquées dans le Coran :

*"Les aumônes sont destinées aux pauvres, aux nécessiteux, à ceux qui sont chargés de collecter les dons, à ceux dont les cœurs sont à gagner, au rachat des captifs, aux endettés insolvable, à ceux qui se consacrent à la cause de Dieu et aux voyageurs démunis. C'est là un arrêt de Dieu, et Dieu est Omniscient et Sage" [Sourate 9, Le Repentir, verset 60].*

Est-ce que chacune des catégories doit bénéficier de l'argent de la Zakat et si oui, selon quel ratio ? C'est aux autorités compétentes de déterminer cela en fonction des besoins sur le terrain et du contexte.

*Certaines personnes n'ont pas le droit de bénéficier de la Zakat, c'est entre autres le cas des proches parents qui sont nos ayants-droits naturels, et aussi le cas des personnes capables de se débrouiller : « L'individu fort et capable de gagner sa vie n'a pas le droit de recevoir la Zakat [Abou Daoud, Al Tirmidhi]. »*

De son côté, Jonathan Benthall affirme que les ONG musulmanes Islamic Relief et Muslim Hands « suivent les interprétations libérales et assez récentes des règles coraniques concernant

<sup>313</sup> Site de Zakat France <https://zakatfrance.fr/comprendre-la-zakat/>, consulté le 03.01.2020.

<sup>314</sup> Site <https://islamic-relief.ch/>, consulté le 03.10.2019.

<sup>315</sup> Site <https://islamic-relief.ch/faq-zakat/>, consulté le 03.10.2019.

<sup>316</sup> On peut citer le site de l'association Zakat France qui donne des éléments restreignant les bénéficiaires éventuels de la *zakât* (consulté le 03.01.2020 sur <https://zakatfrance.fr/comprendre-la-zakat/>).

la *zakât*, selon lesquelles celle-ci peut faire du bien à des non musulmans aussi bien qu'aux musulmans » (Benthall, 2007a, p. 122)<sup>317</sup>. Les divers entretiens informels réalisés dans le cadre de cette étude tendent à confirmer cette orientation. En ce qui concerne le Secours Islamique France (SIF), indépendant suite à sa séparation d'Islamic Relief, il semble également que la *zakât* puisse potentiellement être distribuée aux non-musulmans. L'imam Tareq Oubrou, qui défend cette position<sup>318</sup>, est le président de son comité éthique<sup>319</sup>.

En bref, les avis religieux fondés sur une argumentation d'ordre théologique ont au moins deux fonctions : premièrement, ils sont susceptibles d'orienter les individus et les organisations dans leurs choix d'une action qui se veut en accord avec la norme islamique ; deuxièmement, ils appuient la légitimité de ces choix et sont donc susceptibles d'être mobilisés a fortiori pour justifier les pratiques des acteurs et des organisations.

### ***La zakât dans le contexte européen : une question ouverte et débattue***

Durant toute la durée de cette étude doctorale, nombre de personnes musulmanes ont émis des doutes et interrogations sur la pratique de la *zakât*, leur préoccupation principale étant non seulement de pouvoir identifier les bénéficiaires conformément aux normes religieuses, mais aussi sur la base hiérarchique des besoins et de la priorisation des « plus méritants ». Si les avis sur les bénéficiaires de la *zakât* divergent au sujet de la possibilité de la distribuer aux non-musulmans à un niveau théologique, une étude s'est consacrée à cette question en assumant la licéité religieuse de l'inclusion des non-musulmans dans les bénéficiaires de la *zakât* et en se concentrant sur le contexte de l'Allemagne (Johari, 2016). L'auteur résume ici les objectifs de sa recherche :

*« The two main aims of this research were (a) to provide the Islamic legal framework from the major sources and Sunni scholarship concerning the implementation of zakāh delivery to non-Muslims for the averting of defamation of Islam and for building social peace; and (b) to ascertain the framework of applicability within the German context. The latter was explored by polling non-Muslim experts through an online survey and the results evaluated. The research concluded that zakāh distribution for social peace is grounded in Muslim scripture and history, and that it is necessary in Germany for the eradication of anti-Muslim sentiments. »* (Johari, 2016, p. 3)

---

<sup>317</sup> Il faut toutefois noter qu'en 2001, Islamic Relief semblait pourtant dédier spécifiquement la *zakât* aux musulmans (Bellion-Jourdan, 2001a, p. 185).

<sup>318</sup> Entretien informel avec Tareq Oubrou en février 2017.

<sup>319</sup> Voir l'article consulté le 13.03.2019 sur <https://fr.shafaqna.com/tareq-oubrou-philosophie-du-don-la-vocation-de-lislam-est-dallier-spiritualite-et-solidarite>.

Tout en renvoyant à des textes traditionnels légitimant les positions avancées, Mohammed Naved Johari donne une attention prépondérante au contexte local et aux finalités de la *zakât*. Dans cette perspective, la norme religieuse découle grandement des particularités du contexte. Pourtant, cette approche peut aussi renvoyer à des éloignements importants vis-à-vis des normes d'origine. Par exemple, certains musulmans estiment que les impôts versés à l'Etat remplacent la *zakât* et que cette dernière ne se justifie plus dans le système actuel<sup>320</sup>. Mostafa Brahimi développe une réponse argumentée dans son ouvrage (2019b) en expliquant que « les savants séparent entre les deux obligations et n'admettent pas que le paiement des impôts puisse suffire ou remplacer la *zakât*, et vice-versa ». Il conclut donc que les deux doivent être payés indépendamment, en situant la *zakât* comme une obligation religieuse dotée de logiques propres qui ne sauraient être substituées par celles des impôts (Brahimi, 2019b, p. 112).

Par ailleurs, ces dernières années ont vu en Europe occidentale la création et le développement d'organisations spécifiquement orientées vers la gestion de la *zakât*, comme l'ont illustré les exemples ci-dessus, ainsi que d'associations à vocation sociale et humanitaire dont le financement provient en partie de la *zakât*. En Suisse, quelques voix ont récemment commencé à évoquer la nécessité de la mise en place d'une organisation de gestion centralisée et nationale de la *zakât*. Si un tel projet se concrétise, la définition des finalités et des bénéficiaires de la *zakât* aura potentiellement de fortes implications dans les financements des projets d'action sociale. À cet égard, le cas de la NZF britannique offre un aperçu des enjeux à prévoir. Cette dernière organise la distribution de la *zakât* en Grande-Bretagne à trois grands niveaux. D'abord, il s'agit de distribuer l'argent directement aux personnes bénéficiaires, non seulement pour répondre à des situations de précarité mais également pour encourager le développement d'élites communautaires, notamment par l'octroi de bourses d'études. Cet aspect découle d'une interprétation d'un objectif de la *zakât* qui vise également l'*empowerment* et l'indépendance de la « communauté musulmane »<sup>321</sup>. À un deuxième niveau, la *zakât* est utilisée pour subventionner des projets d'action sociale d'associations musulmanes. À un troisième niveau, la *zakât* sert à financer de nouveaux projets sociaux directement affiliés à la NZF. C'est le cas

---

<sup>320</sup> Entretien informel avec un musulman suisse trentenaire en juillet 2018. Il considère que nombre de musulmans d'Europe questionnent la pertinence du versement de la *zakât* compte tenu du fait qu'ils s'acquittent déjà des impôts.

<sup>321</sup> Dans des discussions informelles, des membres d'associations musulmanes ont soutenu qu'une gestion nationale de la *zakât* pourrait contribuer au financement des dispositifs de formation pour les imams en Europe. À ce niveau, on peut relever que le projet d'une formation des imams au niveau national reste un enjeu très discuté dans divers pays européens (Brodard, 2018). Il constituerait la seule solution durable pour éviter le recours à des imams formés à l'étranger, et donc développer à terme un enseignement religieux qui prenne en considération les spécificités socioculturelles et politiques locales. Cependant, la question du financement empêche pour l'instant la réalisation d'un tel projet, notamment en Suisse.

du Muslim Women's Project, qui comprend un foyer d'hébergement pour des femmes musulmanes en situation de grande précarité. Cet exemple souligne le lien étroit entre un tel organisme de gestion de la *zakât* et des projets d'action sociale musulmane. Dans cette illustration, la norme religieuse sur le versement de la *zakât* à des bénéficiaires non-musulmans a un impact certain. Aux trois niveaux énoncés ci-dessus, l'avis religieux promu par la NZF empêche en principe les non-musulmans de bénéficier de cette aumône et donc des projets proposés. Inversement, au cas où l'avis religieux retenu inclurait les non-musulmans dans les bénéficiaires potentiels, tant les donations directes que les projets émanant d'une organisation de gestion de la *zakât* pourraient toucher un public au-delà des frontières confessionnelles. Une telle organisation pourrait ainsi devenir le moteur d'une action sociale musulmane plus inclusive et ouverte sur la société, en bénéficiant notamment aux associations traitées par les trois études de cas de cette thèse. Ce propos souligne l'enjeu potentiellement important des discours théologiques et religieux normatifs dans les pratiques concrètes d'action sociale.

### **10.3. Perspectives pour une théologie de la libération en Europe**

Les dernières sections ont abordé les approches divergentes de l'engagement dans la société au nom de l'islam, avant d'exposer les implications dans le rapport à l'altérité religieuse puis, dans une perspective plus concrète, les conséquences pratiques éventuelles de telles influences idéologiques et religieuses dans la pratique de la *zakât*. Parallèlement, la question des objectifs sous-jacents de l'action sociale musulmane s'est posée, à savoir si elle vise à servir les intérêts des musulmans dans une logique préférentielle et exclusive, ou au contraire ceux de l'humanité dans sa globalité dans une approche inclusive et universaliste.

Illustrative de la « charité » musulmane, la *zakât* vise avant tout l'autonomisation économique des bénéficiaires (Ramadan, 2016, p. 426). Paradoxalement, son versement tend toutefois à instaurer une dynamique d'assistance sans amener de changement durable chez ses bénéficiaires. À ce niveau, une critique, habituellement adressée à l'action caritative, pointe les risques de l'assistanat et stigmatise les bénéficiaires « peu méritants ». Cela renvoie à la réflexion sur les liens entre charité, développement et justice sociale, en considérant à la fois le contexte idéologique contemporain, influencé par le néolibéralisme et sa notion de méritocratie, et le contexte religieux musulman, qui est traversé d'une part par un conservatisme peu subversif et d'autre part, par le développement récent d'une théologie de la libération qui met l'accent sur l'impératif de la justice sociale. Les sections qui suivent cherchent à dresser un état des lieux de ces influences, puis à réfléchir aux conditions de développement d'une théologie de la libération dans le contexte de l'Europe occidentale.

### 10.3.1. Entre charité, développement et justice sociale

Le positionnement des associations musulmanes dans l'action sociale traduit majoritairement des logiques caritatives motivées par la réponse aux besoins directs non couverts par l'action publique (8.1.1). Au-delà des dynamiques d'action sociale sur les terrains, il est intéressant de se pencher sur la pensée islamique en rapport avec l'économie, le libéralisme et la charité, en retournant aux éléments développés plus tôt (1.3.2 et 8.1.2). D'abord, un lien avait été relevé entre le (néo)libéralisme et l'engagement des acteurs privés et religieux dans l'action sociale (1.3). Au niveau de l'islam contemporain, certaines réflexions ont cherché à situer l'éthique économique promue par les penseurs musulmans. Thomas Pierret rappelle ainsi que « la tradition sunnite savante n'a jamais perçu la richesse comme un problème, si bien que nul "tournant calviniste" ne lui est nécessaire pour s'adapter à un système économique libéral » (Pierret, 2011, p. 206). Tant la richesse que la pauvreté peuvent être le signe d'une bonne place auprès de Dieu, puisque c'est l'usage de l'argent et le comportement par rapport à la richesse ou la pauvreté qui importent sur un plan spirituel. Dans le contexte de la Syrie d'avant la guerre civile des années 2010, l'auteur explique que l'esprit d'entreprise et la prospérité sont encouragés par les autorités religieuses sunnites. La richesse permet non seulement l'indépendance, mais également la bienfaisance et la charité<sup>322</sup>. De plus, certains penseurs musulmans ont avancé que l'islam, en insistant sur la propriété privée, s'oppose au socialisme et voit positivement le retrait de l'Etat dans la société au profit d'investisseurs privés (Pierret, 2011, pp. 211-212). L'éthique économique promue par ces autorités de l'islam traditionnel combine à la fois un libéralisme qui encourage la prospérité et l'enrichissement des fidèles, le retrait partiel de l'État au profit d'investisseurs privés, les injonctions à la « bienfaisance » et aux pratiques caritatives en faveur des nécessiteux, tant dans le but de répondre aux normes religieuses que de préserver l'équilibre social. Cette combinaison particulière préconisée par des autorités religieuses et mise en pratique par la bourgeoisie pieuse de diverses sociétés arabo-musulmanes justifie les liens entre (néo)libéralisme et action sociale musulmane établis par certains auteurs cités précédemment (Haenni, 2005 ; Pierret, 2011). La conception musulmane en faveur du libéralisme est tempérée par l'idée d'une solidarité des riches en faveur des pauvres, mise en exergue dans ces milieux religieux favorables à la profusion d'œuvres caritatives (Pierret, 2011, p. 212). D'ailleurs, les discours islamiques sunnites traditionnels considèrent également la *zakât* comme une redistribution de l'argent des riches aux pauvres

---

<sup>322</sup> Un *ḥadīth* attribué au prophète Mohammed et utilisé pour défendre cette idée stipule ainsi que la main qui est au-dessus, et donc qui donne, est meilleure que celle qui est au-dessous ou qui reçoit (Rapporté par Al Boukhari dans son Sahih n°1427 et Mouslim dans son Sahih n°1034).

dans cette même logique de solidarité et de cohésion sociale (Topbaş, 2009). Cependant, certains discours critiquent la mendicité et subordonnent le don caritatif au mérite du bénéficiaire, qui passerait par le travail et l'effort (Pierret, 2011, p. 213). Au-delà des injonctions propres au libéralisme, les discours de savants syriens relayés par Pierret traduisent une certaine critique de l'action caritative au profit d'une logique de développement, qui soutient une participation active des bénéficiaires. Ici, on note une convergence curieuse avec le *workfare* promu par le néolibéralisme, qui soutient une logique de méritocratie et qui soumet l'action caritative à une contrepartie de la part des bénéficiaires (Castel, 1978). En effet, les injonctions de penseurs musulmans mêlant le moralisme religieux à la responsabilité personnelle des travailleurs, à laquelle est opposée la paresse supposée des pauvres, renvoient aux thèses wébériennes qui font le lien entre le protestantisme calviniste, l'encouragement au travail et la quête du profit propre à la mentalité capitaliste (Mittermaier, 2019, p. 168). Dès lors, un « néolibéralisme pieux » (Atia, 2013) s'affirme également dans diverses sociétés musulmanes en s'appuyant sur cette lecture particulière de l'islam. Pourtant, à l'opposé de cette tendance libérale, un « socialisme islamique » s'est développé au courant de la deuxième partie du XX<sup>ème</sup> siècle dans certains milieux fréristes, sans pour autant parvenir à s'imposer dans l'ensemble du réseau des Frères musulmans (Maréchal, 2015, p. 108-113). Au-delà ces approches intellectuelles et idéologiques, les pratiques de nombreux musulmans restent circonscrites à une charité unilatérale opérée par les donateurs pour leurs propres intérêts, souvent sans réelle considération pour l'impact social de leurs pratiques, ni pour les intérêts ou les besoins des bénéficiaires (Mittermaier, 2019). Ces derniers risquent alors d'être instrumentalisés aux seules fins « égoïstes » des donateurs, sous couvert de bonnes intentions spirituelles ou morales. Pour ces donateurs, l'enjeu repose avant tout sur la quête de « récompenses divines » (*ḥasanât* ou *thawâb*) comme l'illustre particulièrement cet extrait :

*« The logic of thawâb implies that it is somewhat unimportant what you do as long as your deeds lead to divine rewards. You can pray extra prayers if you can distribute meals in a slum. The needs of the poor are not the primary focus of, or rationale for, volunteering. There are times when the volunteers are so focused on God – or so focused on their own version of trying to be pious – that they don't see what is in front of them. »* (Mittermaier, 2019, p. 97)

Ces analyses développées dans le contexte de l'Égypte actuelle font écho avec certaines observations de la présente thèse et de travaux antérieurs (Brodard, 2011). La dimension transnationale d'imaginaires collectifs religieux et la diffusion de normes musulmanes à un niveau global favorisent le partage de ces interprétations communes entre des musulmans évoluant dans des contextes fort différents, malgré un manque apparent de productions

religieuses savantes sur ces questions. Finalement, on retrouve jusqu'ici trois logiques qui se complètent plus qu'elles ne s'opposent : une interprétation religieuse qui insiste sur la responsabilité individuelle et le développement au détriment d'une charité passive, une autre lecture religieuse qui donne la prépondérance à la justice sociale, et enfin, une logique intéressée et calculatrice qui accorde plus d'importance à l'« agir pour Dieu » indépendamment de la forme, de l'efficacité et de l'impact pour les bénéficiaires et la société.

Dans cette configuration, quelles réponses à la pauvreté et à l'exclusion vont privilégier les acteurs et penseurs musulmans en Europe occidentale? Comment une pensée musulmane actualisée et contextualisée sur les questions de l'action sociale pourrait-elle se développer? Comment un passage de la charité à la justice sociale pourrait-il être envisageable dans une perspective islamique? Ces questions renvoient à la définition profonde de l'action sociale musulmane et de ses objectifs, mais aussi, plus globalement, au développement d'une pensée sociale dans l'islam contemporain, qui concerne à la fois la compréhension des problématiques sociales et le regard porté sur les personnes bénéficiaires. Le paragraphe précédent illustre le fait que les oulémas musulmans traditionnels dont fait mention Thomas Pierret (2011) dans son étude s'accommodent de l'existence des inégalités sociales et de la pauvreté dans la société, en estimant à la fois qu'il incombe aux riches de donner aux plus pauvres, et à ces derniers de faire tous les efforts possibles pour améliorer leur situation et éviter la mendicité (Mittermaier, 2019, pp. 168-170). Cette posture converge fortement avec les notions de responsabilité individuelle, et donc de méritocratie et d'utilité économique promues par le néolibéralisme (Dellwo, 2019). Elle conduit facilement à la stigmatisation des personnes pauvres et en proie à des problèmes sociaux, qui se retrouvent de plus en plus soumises à des logiques de contrôle social ou de répression (Castel, 1978; Hardy, 2012 ; Bourgois, 2013). Cependant, ce regard sur les pauvres et les exclus ne s'est retrouvé chez aucun acteur associatif des structures ciblées par les études de cas. Au contraire, ces organisations prouvent généralement une attitude compréhensive et empathique à l'égard des bénéficiaires, tout en invoquant plus ou moins clairement les causes structurelles qui seraient derrière leur situation d'exclusion. Le dépassement des logiques caritatives vers des pratiques visant des changements structurels plus profonds des personnes bénéficiaires pourrait alors prendre forme lorsque les besoins de ces dernières sont considérés avec attention par les acteurs sociaux. Les études de cas d'associations musulmanes à Bienne et dans l'agglomération lausannoise ont ainsi mis en évidence des efforts collectifs de la part de certains acteurs pour comprendre les problématiques de leur bénéficiaire et leur apporter une aide plus efficace. Cette approche repose davantage sur des référents professionnels empruntés au champ du travail social que sur des argumentaires d'ordre religieux. Dans cette optique, la

responsabilité est transposée de l'individu à la collectivité, et plus particulièrement au système structurel défini comme la « société »<sup>323</sup>. Faute de pouvoir induire un changement structurel et donc un impact plus conséquent, l'action sociale véhiculée par ces associations musulmanes vise au moins à soulager les personnes affectées par des problèmes sociaux. Nombre de ces associations restent toutefois sensibles aux enjeux structurels et à l'exigence d'une justice sociale, faisant écho à des discours de certains penseurs musulmans, à l'instar de Tariq Ramadan qui s'est particulièrement illustré à ce niveau dans l'espace francophone et qui estime que « l'islam exige de tout musulman, où qu'il soit, qu'il lutte contre les inégalités et les injustices sociales » (Ramadan, 1995, p. 127). Ainsi, les associations musulmanes d'action sociale tendent à se rapprocher plus de la vision promue par les penseurs d'une théologie musulmane de la libération que de celle promue par les autorités religieuses traditionnelles, souvent timides ou réticentes aux critiques politiques et aux changements structurels. Cette question du passage d'une action caritative à une action sociale orientée vers un changement plus profond des situations interroge dès lors directement les développements de la pensée musulmane sur la solidarité et le développement.

Si c'est une posture complémentaire et contributive qui domine encore l'action sociale musulmane en Suisse et dans d'autres pays européens, ses interactions avec le terrain favorisent l'effervescence d'idées en encourageant parfois une orientation plus critique et politique de l'engagement des musulmans dans la société. Bien que l'orientation dominante d'ordre contributif respecte les règles institutionnelles, certaines postures plus contestataires émanent de la rencontre entre la pratique et le discours et peuvent donner lieu au développement d'une certaine théologie de la libération. Parallèlement aux critiques du néolibéralisme mêlées à des propositions de modes de vie alternatifs (8.1.2 et 8.3.3), le passage de la charité à la justice sociale pourrait alors marquer l'évolution d'un engagement social contributif à une action plus subversive, désireuse de produire des changements structurels. Bien au-delà des pratiques caritatives directes dépourvues de visions et d'objectifs structurels, des discours de penseurs musulmans contemporains insistent en effet sur une exigence de transformation de la société qui s'appuie sur l'impératif de justice sociale, en contribuant finalement au développement d'une théologie musulmane de la libération.

---

<sup>323</sup> Toutefois, il est fréquent que des acteurs associatifs déplorent les conduites de certains bénéficiaires, en instaurant des classifications implicites entre les plus méritants et les cas les plus problématiques.



### 10.3.2. Théologies musulmanes de la libération : des postures diverses

L'action sociale musulmane dans les sociétés d'Europe occidentale s'est largement restreinte à une logique de complémentarité, dans le respect du cadre politique et des normes sociales en vigueur. À un autre niveau, une théologie de la libération développée par divers penseurs musulmans promeut au contraire une remise en question de ces cadres sociaux et politiques en appelant à la réforme et au changement. Dans cette apparente opposition, comment l'action sociale musulmane et les théologies de la libération peuvent-elles alors coexister et s'alimenter réciproquement ?

C'est dans le contexte de l'Amérique latine que s'est développée une théologie de la libération dans l'Eglise catholique qui, à travers une relecture des Evangiles, met l'accent sur la lutte contre les oppressions et les injustices en prônant une révolution sociale, économique et politique. Elle combine la lecture des textes religieux aux apports de l'expérience humaine, en faisant parallèlement référence à un registre marxiste en matière d'analyse économique et politique (Gutierrez, 1974). Selon Sylvie Taussig, « l'écriture d'une théologie musulmane ou islamique de la libération articule des éléments essentiels de la théologie de la libération catholique, mais sans les inscrire dans des luttes sociales réelles ni dans un territoire » (Taussig, 2018, p. 79). Elle constitue donc une perspective théologique plutôt qu'un système cohérent et unifié, malgré la redondance de certains principes et idées. De plus, considérée comme un « discours polymorphe » (Taussig, 2018, p. 80), elle implique des penseurs musulmans d'horizons idéologiques, théologiques et culturels très divers, qui ont parfois bien peu de choses en commun.

En Afrique du Sud, Farid Esack reprend des idées de cette théologie de la libération en les associant à l'islam. Il développe une réflexion théologique et herméneutique originale dans son ouvrage *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Esack, 1997), qui constitue une contribution importante au développement d'une théologie de la libération musulmane. En insistant sur l'opposition de fond entre la théologie de l'accommodation (*accommodation theology*) et la théologie de la libération (*liberation theology*), et en expliquant bien que cette dichotomie se retrouve dans toutes les religions, il définit la théologie de la libération comme « *the process of praxis for comprehensive justice, the theological reflection that emerges from it and the reshaping of praxis based on that reflection* » (Esack, 1997, p. 8). Il considère qu'une théologie de la libération doit viser à libérer tous les peuples contre toutes les formes d'injustice et d'exploitation, dont celles liées aux discriminations ethniques, de genre, de classe et de religion (Esack, 1997, p. 83). Cette définition assume une orientation partielle qui donne la

prépondérance au principe de justice sociale et qui rappelle le principe de « l'option préférentielle pour les pauvres » de l'Eglise catholique (Durand, 2017). D'autres penseurs musulmans évoquent également la théologie de la libération, à l'instar de Ali Shariati (voir notamment Adhan, 2016) et de Hamid Dabasi. Au-delà des différences doctrinales, Gustavo Gutierrez, chrétien catholique, Farid Esack, musulman sunnite et Hamid Dabasi, musulman chiite, partagent un regard théologique et politique convergent (Demichelis, 2014, p. 126). Dans la pensée musulmane contemporaine, Farid Esack maintient cependant une certaine centralité dans la théologie de la libération en ce sens que son ouvrage phare (Esack, 1997) a grandement contribué à conceptualiser une telle approche, tant au niveau herméneutique que méthodologique. Il précise ici des caractéristiques centrales de la théologie musulmane de la libération :

« Et la théologie de la libération s'appuie sur deux prémisses très importantes. La première est de comprendre sa religion et sa foi du point de vue des marges et des marginalisés. La deuxième est l'idée que pas un seul prophète... pas un seul prophète de Dieu n'est venu au monde et n'a demandé : « Comment s'adapter à la société dominante ? » Il y a donc l'idée que les musulmans sont des perturbateurs. » (Esack, 2017, p. 170)

Farid Esack développe ensuite sa perspective en contextualisant son approche :

« En tant que théologien de la libération, je dois comprendre ma foi à partir des marges, en m'identifiant avec les marges. Et c'est pour cela que dans un pays comme la France, il est important, je crois, pour les musulmans de lutter pour d'autres causes, et de comprendre que leur cause est une cause connectée à la société plus large, qu'ils ne sont pas les seuls à être exploités, que la civilisation occidentale, les puissances occidentales ne mènent pas une guerre contre l'islam. Elles mènent une guerre contre les musulmans parce que les musulmans sont en train de leur résister. Mais la guerre est plus largement contre les pauvres, contre les marginalisés. Elles font la même chose en Amérique latine. Elles font la même chose aux Philippines. Elles font la même chose dans chaque partie du monde qu'elles veulent contrôler. Donc les musulmans doivent apprendre à faire cause commune avec les autres, et ne pas se convaincre qu'ils sont les seules victimes. S'enfermer dans le statut de victime est une chose terrible. Nous avons vu ce que cet enfermement victimaire a fait aux juifs. Il les a dérivés vers un entre-soi clos et auto-centré. Les musulmans risquent de faire la même chose. » (Esack, 2017, p. 172)

Dans le contexte de l'Europe occidentale et dans une posture religieuse plus traditionnelle, Tariq Ramadan a également mobilisé le concept de théologie de la libération autour de la considération prioritaire de la justice sociale (Taussig, 2018). Dans l'une de ses conférences, Ramadan fait l'éloge du travail du Brésilien Dom Helder Camara en évoquant sa parole

célèbre : « Quand je donne de la nourriture aux pauvres, on dit que je suis un saint. Lorsque je demande pourquoi les pauvres n'ont pas de nourriture, on dit que je suis un communiste » (Ramadan, 2012). Si Tariq Ramadan n'utilise pas nécessairement le terme de théologie de la libération pour qualifier ses travaux, il rejoint Farid Esack et d'autres dans le projet d'un engagement social, économique et politique qui se veut transversal entre les différentes communautés religieuses (Ramadan, 2016, pp. 463-466). Cette idée de coopérations entre organisations au-delà des divergences religieuses ou doctrinales est prépondérante dans les travaux de Farid Esack, qui illustrent cette approche à travers l'exemple d'un militantisme interreligieux unifié contre le régime sud-africain de l'apartheid. Il exprime clairement l'idée que les partenariats ne doivent pas dépendre des affinités religieuses, mais plutôt du partage des mêmes causes sociopolitiques (Esack, 1997). Cependant, si Tariq Ramadan est présenté par Sylvie Taussig (2018) comme l'une des figures de la théologie musulmane de la libération, son conservatisme sur le plan religieux, souvent aligné sur les positions des savants musulmans qu'il considère, à l'instar de Yûsuf al-Qaraðâwî, l'éloigne nettement de la pensée de Farid Esack ou d'autres penseurs qui prônent une approche théologique émancipée, voire même contestataire à l'égard des cadres traditionnels de la théologie musulmane. Les deux penseurs peuvent alors se rejoindre dans leurs analyses sociopolitiques et leur militantisme pour une « justice sociale », tout en divergeant fortement sur l'interprétation des textes et le rapport à la production traditionnelle islamique en matière de jurisprudence (*fiqh*).

### ***Théories décoloniales et théologie musulmane de la libération***

Les travaux de Farid Esack renvoient à une certaine grille de lecture décoloniale, qui se retrouve notamment dans les manifestations académiques auxquelles il participe activement<sup>324</sup>. Un réseau de professeurs<sup>325</sup>, au-delà d'ancrages disciplinaires et de rapports à l'islam distincts, se crée autour d'une posture politique donnant la prépondérance à la critique d'un Occident jugé responsable de continuer à coloniser le monde non seulement au niveau économique et politique, mais également au niveau culturel et épistémologique. Dans cette vision, l'enjeu est alors de « décoloniser » les sociétés en renouant avec des normes épurées de l'influence coloniale occidentale. Puisque l'islam lui-même tel qu'il est vécu dans les sociétés musulmanes est accusé d'avoir été colonisé, des tentatives de définition d'un islam décolonial, d'une épistémologie décoloniale ou encore d'un féminisme décolonial sont développées et promues.

<sup>324</sup> Observation directe de la CMS (*Critical Muslim Studies*) Summer School au Cap (Afrique du Sud) en 2018.

<sup>325</sup> On peut notamment citer le Professeur Ramon Grosfoguel, militant de la « décolonialité » basé aux Etats-Unis, ainsi que le Professeur Salman Sayyid basé au Royaume-Uni.

On assiste curieusement ces dernières années à une récupération de ce registre militant décolonial et néo-féministe par certains milieux proches des Frères musulmans en Europe. Réciproquement, le Parti des Indigènes de la République (PIR), construit sur une idéologie de gauche ou d'extrême-gauche décoloniale et areligieuse, se saisit de plus en plus souvent de référents islamiques. Alors que les deux milieux du militantisme musulman et du militantisme décolonial évoluaient auparavant dans une certaine indifférence, occasionnellement marquée par quelques tensions, des alliances idéologiques et des jonctions discursives se font de plus en plus remarquées dans des espaces anglo-saxons mais également francophones. Lors du Rassemblement Annuel de la Jeunesse Romande (RAJR) organisé par des associations suisses de jeunes musulmans en novembre 2017 à Genève, la conférence et l'atelier de Fatima Khemilat reprennent largement ce registre décolonial en faisant référence au concept « *White Privilege* » qui qualifierait les Européens d'origine, y compris les musulmans<sup>326</sup>. Dans un autre contexte, un programme d'été anglophone du *Center for Islam and Global Affairs* (CIGA) tenu à Istanbul en 2019, officiellement destiné aux futurs « leaders de la communauté musulmane » mais officieusement adressé aux proches de la mouvance frériste, s'est construit sur un argumentaire décolonial fort, condamnant communément les « privilèges blancs » (Cervulle, 2012, p. 42-43) et l'« oppression systémique de l'homme blanc », tout en adoptant la rhétorique de l'intersectionnalité et en défendant le droit des minorités « opprimées », à l'instar des femmes, des personnes transgenres ou encore des homosexuels. Cependant, ces derniers sujets ont suscité des désaccords et des tensions au sein même du groupe, témoignant d'un écart entre les visions plus conservatrices et plus progressistes au sein d'un même collectif<sup>327</sup>.

L'essor de ce genre de discours dans un espace communautaire musulman interroge les nouvelles connivences entre une certaine idéologie décoloniale et un militantisme musulman qui se veut souvent dans le sillage des mouvements proches des Frères musulmans. Un aperçu sur les personnalités omniprésentes dans ces débats décoloniaux en lien avec l'islam permet de comprendre certaines logiques transnationales. Houria Boutedlja, porte-parole du PIR, se rapproche de Ramon Grosfoguel, professeur associé à l'UC Berkeley, dont la production lie les registres de la décolonialité et de l'islam, d'où l'important essor des thèses anglo-saxonnes décoloniales au sein du PIR (Mansour, 2020, p. 72). Parallèlement, Fatima Khemilat, qui a également fréquenté l'UC Berkeley, tend à importer ce discours décolonial anglo-saxon dans le contexte francophone jusque dans les milieux musulmans comme l'illustre l'anecdote du RAJR. L'incursion de certains militants dans ces milieux communautaires et religieux

---

<sup>326</sup> Observation directe.

<sup>327</sup> Observation directe.

musulmans est paradoxale. En effet, ces nouveaux acteurs s'exprimant sur l'islam n'ont souvent que peu de rapport avec la religion musulmane, si ce n'est la revendication d'une origine ethnique particulière. La confusion de l'appartenance ethnique et confessionnelle renvoie ici aux risques d'une assignation identitaire douteuse, souvent incomprise des milieux musulmans plus traditionnels. À ce sujet, certains acteurs musulmans ont relevé des ambiguïtés dans le positionnement de certains militants de ces associations décoloniales, dont les profils personnels s'accordent peu au fait de se présenter publiquement comme des membres des communautés musulmanes. Abdelaziz Chaambi, militant engagé depuis plusieurs décennies dans des communautés musulmanes françaises, fait ici part de cette ambivalence en prenant l'exemple de la porte-parole du PIR :

« Moi, j'ai amené Houria Bouteldja devant le Bourget, on avait mis une table et des tracts. Et vu que je suis un peu connu dans la communauté musulmane, les gens venaient me saluer et je leur présentais Houria, alors qu'elle n'a rien à voir avec l'islam. En plus avec son turban là, les gens venaient et lui disaient « Hé ma sœur, on voit ton cou ! ». Mais c'est pas une sœur ! C'est une nana qu'a trouvé un look. Son turban il est pas islamique, c'est un look ! Parfois elle le met, parfois elle l'enlève. Qu'est-ce qu'elle connaît de l'islam ? Elle s'est retrouvée à représenter la communauté musulmane dans des congrès internationaux alors qu'elle sait même pas où est la qibla et qu'elle a jamais fait un seul ramadan de sa vie. [...] Tous les Indigènes c'est comme ça. Youcef, c'est un communiste. Sadri, c'est un mec d'extrême gauche, Houria, c'est une nationaliste arabe teintée de trotskysme. C'est des gens qui sont en dehors de la sphère mais qui n'arrêtent pas de parler de l'islam. » (Propos Abdelaziz Chaambi, cité par Mansour, 2020, pp. 82-83)

Cet enchevêtrement entre l'appartenance confessionnelle et l'identité ethnique, souvent mobilisée et mise en exergue dans une logique décoloniale, se retrouve notamment prégnant dans le cadre des Universités d'été « Critical Muslim Studies » (CMS). Ces dernières tendent à rassembler un réseau de chercheurs et de militants qui naviguent soit sur une approche réformiste, progressive ou libérale de l'islam, soit sur une approche décoloniale. Le plus souvent, les participants combinent ces deux perspectives en construisant un nouveau discours empruntant à la fois au registre décolonial, à l'intersectionnalité et à quelques visions actuelles du néo-féminisme et des « études de genre » (*gender studies*). De la même manière, on retrouve à Genève au sein de la Commission Contributive Citoyenne (CCC) non seulement un héritage militant frériste de par le profil de certains membres et les influences idéologiques, mais aussi une sensibilité féministe forte et certaines références décoloniales. Ces tendances font écho aux observations de Sylvie Taussig, qui relève une certaine opposition à l'Occident dans des discours musulmans contemporains :

« l’islam incarne donc aujourd’hui tantôt le signifiant qui permet de rassembler et d’unifier toute une série d’oppositions à l’Occident (...), tantôt le symbole, pour tous les damnés de la terre, de la réappropriation de soi contre le projet « occidental » dont Israël est vu comme le représentant par excellence » tout en relevant une tendance dominante de réification de cet Occident indiquant un « système-monde occidental-centrique/ christiano-centrique / moderne / colonial / capitaliste / patriarcal » (Taussig, 2018, p. 71).

Une telle imbrication entre la théologie de la libération vue sous cet angle et la critique de l’Occident peut sembler problématique lorsqu’elle vise à se développer justement dans un contexte occidental. Au lieu de présenter l’islam comme une ressource capable de libérer la société locale de ses maux, elle risque de véhiculer un message anti-occidental particulièrement problématique dans une société qui considère déjà l’islam avec méfiance. Une telle conception de la théologie de la libération interroge donc sa pertinence et sa capacité de développement d’un « islam européen », en phase avec le contexte local.

Par ailleurs, des visions idéologiques similaires se retrouvent dans la théologie musulmane de la libération de Farid Esack en prônant une épistémologie postmoderniste revendiquée, et en insistant sur la défense des intérêts des groupes jugés opprimés, incluant notamment les « personnes de couleur » et les femmes. Les textes sacrés sont donc revus à la lumière de ces considérations, et ceux qui semblent aller à l’encontre des principes d’égalité sont soit sujets à de nouvelles interprétations porteuses d’une conclusion en accord avec l’idéologie promue, soit occultés ou marginalisés. Cette approche fait écho à une vision du « féminisme islamique » promue notamment par les travaux de l’Américaine Amina Wadud et de la Marocaine Asma Lamrabet (Hamidi, 2015). Leur approche des textes religieux donne une attention particulière au principe d’égalité entre hommes et femmes à travers une relecture directe du Coran qui fait abstraction des avis développés par les théologiens musulmans traditionnels au cours de l’histoire. Si la méthodologie d’approche directe des textes peut donner lieu à des interprétations particulièrement inclusives et tolérantes, notamment pour les femmes et pour les personnes homosexuelles, c’est également le militantisme inclusif et le principe d’égalité érigés en priorité qui poussent les partisans de cette idéologie à promouvoir des partenariats et des campagnes communes avec d’autres groupes considérés comme des « minorités » marginalisées, à l’instar de collectifs féministes ou *LGBT*. À ce niveau se dessine une certaine « convergence des luttes » autour d’un ennemi commun, symbolisé par la société blanche, masculine et patriarcale. Il est intéressant de relever que cette idéologie affecte quelques milieux associatifs musulmans,

souvent considérés comme idéologiquement proches des Frères musulmans<sup>328</sup>. Ce lien apparemment contre-nature interroge de futures imbrications entre des logiques d'action religieuses et politiques contestataires, dans lesquelles le référent identitaire semble constituer la base commune pour un militantisme entrepris avant tout contre une « domination occidentale ».

Perçue sous cet angle, la théologie de la libération risque de prendre une certaine posture contestataire « anti-occidentale ». Cet aspect semble particulièrement problématique lorsqu'il s'agit d'envisager le développement d'une théologie qui se veut justement ancrée dans le contexte de l'Europe occidentale. Toutefois, il faut nuancer ces propos en soulignant la différence d'orientations entre les auteurs susmentionnés et les discours développés sur ces questions. De plus, il existe d'autres perspectives pour une théologie musulmane de la libération plus inclusive et universelle, dont l'ennemi ne renvoie pas à un ensemble civilisationnel et culturel précis, mais plutôt à un système d'exploitation économique.

### *Une autre perspective pour une théologie musulmane de la libération*

Eloigné à la fois des milieux décoloniaux susmentionnés et du conservatisme théologique de Tariq Ramadan, Ousmane Timera, musulman français d'origine sénégalaise, a récemment développé des discours basés sur la centralité du Coran et son interprétation directe, libérée des exégèses traditionnelles (*tafâsîr*). Après avoir suivi les conférences de nombreux autres orateurs musulmans en France, il propose sa propre compréhension de l'islam et, autodidacte, finit par s'imposer dans le champ de la pensée musulmane en France en rencontrant un succès important sur internet et dans certaines mosquées. Il est notamment invité par plusieurs associations musulmanes et centres islamiques pour donner des conférences, en figurant notamment parmi les invités de la Rencontre Annuelle des Musulmans de France au Bourget en 2017, organisée par l'Union des Organisations Islamiques de France (UOIF). À cette occasion, il fait part de ses visions originales de l'islam qui s'opposent nettement aux discours religieux dominants<sup>329</sup>. Ses positions trop éloignées des univers de pensée des organisateurs induisent par la suite son éloignement de ces sphères. Naviguant entre la France et le Mali, il continue son travail de prédication essentiellement sur internet<sup>330</sup>.

---

<sup>328</sup> Des observations de groupes de jeunes musulmans de la seconde génération idéologiquement proches des Frères musulmans en Suisse ont relevé la prégnance de discours dits « féministes » et « décoloniaux ». D'autres observations ont relevé des logiques similaires à l'étranger, notamment dans le programme international (Muslim Leadership Program) organisé en juillet 2019 à Istanbul par le *Center for Islam and Global Affairs* (CIGA).

<sup>329</sup> Observations directes et entretiens informels avec Ousmane Timera, son assistant de communication et des personnes de son public (région parisienne, avril 2017).

<sup>330</sup> Entretien informel avec son assistant de communication en région parisienne en avril 2019.

Au-delà de ses positions théologiques, Ousmane Timera produit un discours politique sur la base de principes ontologiques coraniques tels que la sacralité de l'être humain, l'exhortation à l'entre-connaissance culturelle, le rejet du racisme et l'égalité entre hommes et femmes<sup>331</sup>. Son constat de base est celui d'une crise globale, qu'il estime particulièrement grave et qui nécessite selon lui des réponses proactives de la part des musulmans. Il appelle ces derniers à trouver dans le Coran les solutions aux maux qui affectent toute l'humanité. Pour Ousmane Timera, la crise actuelle n'appelle pas la « gestion », mais plutôt la révolution. Il évoque d'abord une crise mondiale et civilisationnelle qui découle de l'imposition d'une vision du monde particulière : le néolibéralisme. Ce dernier est jugé responsable des inégalités et donc des tensions sociales. À la logique de compétition imposée par le néolibéralisme, le Coran répond selon le conférencier par la solidarité et l'entraide, et notamment par la redistribution des richesses. Ousmane Timera estime que la « crise identitaire » mise en exergue dans les discours publics ne vise qu'à détourner l'attention de la crise économique et politique, liée à l'oppression des plus pauvres par les plus riches. L'hostilité à l'islam est alors vue comme un artifice du néolibéralisme pour maintenir l'ordre financier, en détournant les gens des réels problèmes : les « identitaires » d'extrême-droite se focalisent alors sur le « danger » de l'islam et des musulmans. Cette crise lance deux défis : le partage des richesses et le vivre-ensemble, compromis par le spectre du « choc des civilisations ». Cependant, pour le penseur, ces crises émanent en fait d'un problème plus profond qui serait lié au sens et à la place de l'être humain dans le monde. Il soutient que les questions du néolibéralisme et de l'identité sont ainsi des questions théologiques. La solution à ces crises passerait alors par une révolution fondamentale, qui obligerait à définir un nouveau modèle économique préconisant la coopération plutôt que la compétition, et qui promouvrait l'idée d'une civilisation humaine unie pour surpasser les tensions entre cultures, ethnies et religions. Pour Ousmane Timera, le Coran présente nombre d'éléments et de solutions en ce sens.<sup>332</sup>

En résumé, ce discours se réfère à l'islam coranique pour viser les intérêts généraux de l'humanité. Dans cette vision, l'islam contribue positivement au monde et donne des solutions à des problèmes politiques, économiques et sociaux touchant l'humanité dans sa globalité. Cette orientation coïncide pleinement avec celle promue par la théologie de la libération de Farid Esack, quoi qu'elle s'articule dans des formes différentes.

---

<sup>331</sup> Ses positions sont présentées entre autres dans sa conférence intitulée « La crise et ses défis : les musulmans sont-ils une solution ? », présentée le 24.12.2016 à la Grande Mosquée de Strasbourg lors du congrès annuel « Musulmans d'Europe, espoirs et défis » (consultée le 18.12.2018 sur <https://www.youtube.com/watch?v=6lXbiPqObUI>).

<sup>332</sup> Observation des conférences et entretien avec Ousmane Timera en avril 2017 au Bourget (France).



### ***De la théologie de la libération à l'action sociale***

Différents auteurs et orateurs, plus ou moins reconnus dans les communautés musulmanes, empruntent implicitement ou explicitement un registre en lien avec une théologie de la libération. Une des spécificités de cette théologie de la libération, chrétienne ou musulmane, se retrouve dans l'importance donnée au rapport au terrain et à l'expérience. Cette dernière y constitue une source de savoir et d'inspiration. Son autre versant renvoie à l'action militante dans la société, qu'elle soit politique ou sociale. Toutefois, quelques réserves peuvent être adressées sur ce dernier point. Si les travaux des penseurs musulmans susmentionnés découlent plus ou moins fortement d'expériences du terrain, leur répercussion dans la société reste hypothétique et incertaine. Concrètement, l'expérience de la lutte contre l'apartheid en Afrique du Sud a permis une théorisation d'une théologie musulmane de la libération (Esack, 1997). Toutefois, cette dernière semble peiner à trouver un écho chez les acteurs musulmans du terrain qui, en grande majorité, ignorent tout de ces travaux. Si la théologie de la libération provient du terrain et de l'expérience des acteurs, c'est la question de son retour même à la société et de son application qui pose problème.

Pourtant, les associations musulmanes engagées dans l'action sociale véhiculent fréquemment des pratiques et des discours qui font sans le savoir écho aux visions des auteurs de la théologie musulmane de la libération, bien que ces derniers soient complètement méconnus des acteurs des structures en question. Par exemple, dans les associations SASI et Tasamouh, la considération pour les problématiques liées aux questions de « genre », au suicide et à d'autres comportements majoritairement considérés comme des déviances graves dans les milieux religieux musulmans fait écho aux préoccupations de la théologie de la libération de Farid Esack. Cette dernière explore en effet des sujets considérés comme tabous, en proposant une interprétation des textes religieux innovante propice aux droits des « minorités opprimées » (Esack, 2017). Cette apparente absence de communication entre les sphères de la pensée musulmane et les associations renvoie à la problématique du lien toujours délicat entre les discours normatifs religieux et leur mise en pratique dans la société. Le rapport entre discours et pratiques, qui a fait l'objet de divers développements dans cette thèse (9.3), reste encore difficile à appréhender. À cette problématique se superpose l'écart entre la réflexion intellectuelle à long terme et la pratique de terrain circonstanciée par l'urgence. Cependant, il peut être avancé que les travaux des penseurs relatifs à une théologie musulmane de la libération participent à l'enrichissement de la tradition discursive de l'islam, qui sera susceptible d'influencer progressivement les engagements concrets dans l'action sociale.

Qu'elle se déploie dans une démarche académique et conceptuelle sur plusieurs années (Farid Esack) ou dans l'environnement discursif des mosquées et associations musulmanes (Ousmane Timera), la théologie de la libération telle que la conçoivent ces penseurs musulmans converge à plusieurs niveaux. D'abord, elle développe une critique structurelle de la société et met en évidence les causes de ses dysfonctionnements, tout en proposant des solutions de changement radicales. En ce sens, elle est révolutionnaire. Ensuite, elle donne la priorité aux principes de justice sociale et d'égalité entre tous. Finalement, elle repose sur une relecture directe et autonome du Coran, accompagnée d'une critique de la production religieuse de l'histoire de l'islam et d'une certaine entreprise de désacralisation des textes, à l'exception du Coran (*muṣḥaf*) qui reste une référence intouchable. Appliquée à l'action sociale, cette théologie de la libération aurait le potentiel de développer une vision et par conséquent d'orienter les pratiques dans une plus grande cohérence. Mais déjà, cette théologie de la libération réinterroge les pratiques caritatives actuelles des associations et leur pertinence. En effet, elle vise comme on l'a vu un changement structurel et profond vers des idéaux élevés, ce qui préconise une lutte politique. À l'inverse, l'action sociale musulmane s'est jusque-là majoritairement cantonnée au traitement des symptômes sans proposer de solutions aux causes structurelles de l'exclusion, voire souvent même sans développer d'analyse des problèmes sociaux (8.1). La théologie de la libération s'élève quant à elle à un niveau plus politique et discursif, ce qui peut expliquer les faibles interactions entre les deux sphères. Toutefois, ces deux approches peuvent être complémentaires. Si l'action sociale directe ne permet pas, dans nombre de cas, de mettre fin à la précarité ou à l'exclusion touchant ses bénéficiaires, elle soulage tout de même ces derniers en subvenant à leurs besoins élémentaires. Inversement, si le militantisme politique promu par une théologie de la libération pourrait éventuellement contribuer à une réforme sociopolitique profonde, il ne remplace pas les actions sociales qui répondent aux besoins immédiats des nécessiteux dans l'urgence. Ceci dit, le seul développement d'une action sociale dépourvue d'engagement à un niveau politique, structurel et intellectuel risque d'entretenir le statu quo et donc les maux actuels. Dès lors, si les recommandations d'une théologie de la libération ne se substituent pas à une action sociale de terrain, elles peuvent toutefois encadrer et orienter l'intervention en favorisant une compréhension plus profonde des causes des problématiques sociales et en proposant des moyens plus efficaces pour l'instauration d'un changement significatif.

### ***Servir des intérêts communautaires ou promouvoir une vision humaniste universelle***

Finalement, l'analyse critique du militantisme musulman sur des questions d'ordre social et politique dans le contexte européen occidental renvoie encore à la dichotomie exprimée maintes

fois entre un « islam identitaire » et un « islam de valeurs et de principes » à dimension universelle qui prône l'intérêt général et le bien commun. Dans le militantisme orienté vers un « islam identitaire », il est par exemple question de défendre le droit des femmes à porter le voile dans l'espace public et au travail, ou de discuter des lois liées au financement du culte musulman. En bref, il s'intéresse aux questions qui ne concernent qu'une part des communautés musulmanes. En revanche, un militantisme plus global porte sur l'environnement, la justice sociale ou la démocratie, et donc sur des sujets censés concerner tout un chacun. Dans nombre d'associations musulmanes, il n'existe cependant pas de distinction nette entre ces deux formes de militantisme, et des logiques apparemment ambivalentes cohabitent. Des associations défendent par exemple le droit des femmes au port d'habits « islamiques », tout en développant parallèlement un argumentaire de lutte pour la justice sociale dans lequel la liberté religieuse est mise en avant comme un droit humain fondamental. Le Young Swiss Muslim Network a mené une enquête auprès des partis politiques suisses en leur adressant des questions en vue de sonder leurs positions, puis de donner des consignes de vote aux musulmans. Cette enquête a été réalisée dans l'optique d'informer les musulmans de Suisse possédant le droit de vote<sup>333</sup> sur les positions politiques des candidats, en demandant à ces derniers leurs avis sur des « sujets spécifiques pouvant intéresser les électeurs musulmans tels que : la reconnaissance publique de l'Islam, l'importance de la liberté de culte et de religion, le port du foulard en politique et à l'école, la formation des imams, etc. »<sup>334</sup>. Le choix de ces sujets censés « concerner » les électeurs musulmans est particulièrement illustratif d'une posture sociale et politique qui met l'accent sur les aspects identitaires et communautaires de l'islam, au détriment de questions liées à des valeurs et principes fondamentaux. Les neuf questions adressées aux candidats portent en effet toutes sur le port du voile, la formation des imams, le financement des mosquées ou encore la reconnaissance de l'islam. Dans ce cas, la participation des électeurs musulmans aux affaires sociales et politiques semble se cantonner à des questions directement liées à des aspects communautaires et organisationnels de l'islam sans prendre en compte les aspects sociaux, écologiques et politiques généraux. À ce sujet, le professeur Harun Behr fait part d'un témoignage qui relève cette opposition entre un « islam identitaire » et un « islam de valeurs et de principes ». Il explique alors avoir observé, lors d'un passage en Indonésie, des responsables d'une école islamique (*madrasa*) se réjouir de la résurgence de l'islam dans le pays en mettant en exergue le fait que de plus en plus de femmes portaient le voile (*hijâb*). Le professeur aurait rétorqué que les finalités de l'islam ne s'intéressent pas tant au port d'habits particuliers qu'à

---

<sup>333</sup> Estimés à environ un tiers de la population musulmane totale en Suisse (OFS, 2020).

<sup>334</sup> Extrait du message de communication envoyé sur le groupe WhatsApp du Young Swiss Muslim Network en octobre 2019.

des principes humains généraux, dont la défense passe notamment par la lutte contre la corruption et pour la justice sociale<sup>335</sup>. Harun Behr soutient ici une relecture de l'islam fondée sur la quête de valeurs universelles de paix, de justice et de sécurité (Behr, 2017).

À l'heure actuelle, les deux registres, dont l'un est bâti sur une identité communautaire particulière à promouvoir et l'autre fondé sur des considérations humaines universelles, continuent à cohabiter dans la plupart des organisations musulmanes au risque de soulever des paradoxes. Si la question du port du voile s'impose souvent dans les mosquées et associations musulmanes, nombre d'études sur les enseignements centraux de l'islam montrent que les aspects liés à l'écologie, à la justice sociale ou encore aux droits humains devraient mériter une plus grande attention dans ces espaces de réflexion communautaire.

### **10.3.3. Le rôle de l'action sociale musulmane dans l'affirmation d'un islam européen**

Un résultat important de l'étude empirique de l'action sociale musulmane en Suisse a mis en lumière l'autonomie et l'indépendance des associations engagées dans ce champ vis-à-vis des mouvements musulmans transnationaux et, dans une moindre mesure, des organisations religieuses locales (9.1). Cet affranchissement vis-à-vis des structures musulmanes étrangères se révèle également dans les cas d'action sociale musulmane d'autres pays européens. Parallèlement, l'engagement social est souvent très influencé par les contextes locaux et leurs spécificités sociales, culturelles et politiques, tant sur un plan idéologique que stratégique (9.3.3). Pris conjointement, l'affranchissement des idéologies de pays étrangers et l'influence des contextes locaux concourent au développement d'un islam autochtone, local et contextualisé. On parle dès lors d'« islam de Suisse », d'« islam de France » (voir Laurence & Vaïsse, 2006 ; Sèze, 2015 ; Hoffner, 2017, p. 115 ; Bajrafil, 2015) ou encore d'« islam britannique ». Ces catégories demeurent controversées, dans le sens où elles apparaissent aux yeux de certains musulmans comme des tentatives de créer un nouvel islam perverti et dévoyé, en compétition avec l'« islam authentique », unique par définition<sup>336</sup>. Par ailleurs, elles sont parfois mal définies. Un papier fait par exemple mention d'un « islam de Suisse » en mettant en exergue ses spécificités organisationnelles ancrées dans le contexte suisse, mais en ignorant les dimensions idéologiques et religieuses de cet islam présenté comme étant local (Mesgarzadeh, Nedjar & Bennani-Chraïbi, 2013). À l'inverse, il est soutenu dans cette thèse

---

<sup>335</sup> Propos recueillis lors d'un cours de l'intéressé le 9 mai 2019 à l'Université de Fribourg.

<sup>336</sup> Ce genre de propos a été fréquemment entendu par des musulmans francophones qui, lorsqu'ils entendent parler d'« islam de France », s'offusquent et répondent qu'il n'y a qu'un seul islam.

que la définition d'un islam autochtone ou local implique une pensée religieuse contextualisée et propre à sa société, indépendante des influences idéologiques importées de l'étranger.

Dans cette optique, il convient finalement de porter un regard sur le rôle de l'action sociale musulmane dans le développement d'un « islam européen », qui concerne à la fois des dynamiques d'organisation de l'islam et donc d'institutionnalisation à l'échelle nationale dans certains pays et des relectures théologiques à la lumière du contexte local. Ce dernier point présuppose un affranchissement vis-à-vis des tutelles idéologiques d'organisations religieuses étrangères, accompagné d'une prise en compte prépondérante des contextes sociaux, culturels et politiques locaux. C'est aussi à cette condition que peut se penser une théologie musulmane de la libération, qui résonne avec les enjeux actuels concernant non seulement les musulmans mais aussi les citoyens dans leur diversité. Enfin, les enjeux transnationaux du développement de la pensée islamique se dessinent tant dans le sens du global au local, dans la mesure où les courants idéologiques renvoient à des logiques transnationales qui s'imposent sur les différents contextes géographiques, que dans le sens du local au global, dans la mesure où une pensée musulmane contextualisée à l'aune des réalités locales retentit potentiellement à une échelle globale et internationale. Ainsi, en matière de tendances idéologiques de l'islam, le global influence le local, qui oriente à son tour la pensée musulmane globale. Dans cette perspective, l'Europe occidentale peut constituer en quelque sorte un laboratoire d'une réorientation de la pensée musulmane, dont la potentialité pourrait être d'influencer à son tour les pays traditionnellement musulmans.

### *Une pensée musulmane développée à l'aune du contexte*

En France, où la présence musulmane est bien plus importante et ancienne qu'en Suisse, l'émergence depuis quelques années de nouvelles figures – imams, penseurs et prédicateurs – illustre cette évolution vers la constitution d'un islam local ou autochtone. Auparavant, les associations musulmanes étaient généralement dépendantes soit d'un islam diasporique importé des pays d'origine de leurs membres, soit de mouvements transnationaux. Les discours des prédicateurs musulmans représentaient généralement des tendances étrangères, malgré quelques tentatives de contextualisation de l'islam. Tariq Ramadan a ainsi été considéré comme le prédicateur d'un islam européen ancré dans les réalités locales. Mais l'essor d'un islam local ne s'est concrétisé que plus tardivement par l'affirmation de nouveaux imams et prédicateurs, affranchis des tutelles extérieures des ambassades étrangères ou des mouvements islamiques transnationaux. Dès lors, des discours d'imams durablement installés en France, à l'instar de Tareq Oubrou ou de Mohamed Bajrafil, donnent une interprétation de l'islam qui se distingue des discours dominants dans les centres islamiques, ces derniers ne faisant souvent que répéter

des lectures religieuses élaborées dans d'autres contextes socioculturels. En Grande-Bretagne, on observe des logiques similaires avec le développement d'organisations musulmanes locales<sup>337</sup>, toutefois mitigé par la domination d'un islam importé du sous-continent indien qui s'exprime non seulement autour de la tension dichotomique entre les courants traditionalistes Barelvis et Deobandis, très importants au Pakistan, mais également par d'autres groupes influents tels la Jamâ'at-i islâmî de Sayyid Abul Ala Maududi ou du mouvement salafiste des *Ahl-i hadîth* (Gaborieau & Zeghal, 2004, pp. 15-16). Cette prévalence s'explique par la concentration de diasporas provenant de mêmes aires dans certaines zones, ce qui semble favoriser la continuité de la tradition religieuse importée des régions d'origine. À cela s'ajoute la perpétuation des activités des mouvements transnationaux du salafisme-wahhabisme, du Tabligh<sup>338</sup> et des Frères musulmans qui, malgré un certain déclin, gardent localement une forte influence. En Suisse, la plupart des mosquées restent attachées soit à un islam importé du pays d'origine des fidèles, soit aux mêmes mouvements transnationaux que l'on retrouve ailleurs en Europe<sup>339</sup>. Cependant, la constitution d'associations de jeunes musulmans de la deuxième génération (aussi appelés les *secundos*) durant ces dernières années implique une nette rupture avec ces influences étrangères, puisqu'elles se distinguent par leur indépendance et leur forte intégration locale (Banfi & Sanchez-Mazas, 2020). Mais jusqu'à présent, elles ne gèrent pas de lieu de culte et se concentrent sur l'éducation, l'animation socioculturelle et le militantisme.

Parallèlement, le contexte local influence inévitablement la pensée de diverses figures musulmanes en Europe. En France, Tareq Oubrou, auparavant très actif au sein de l'UOIF, a pris ses distances comme beaucoup d'autres<sup>340</sup> en devenant une figure centrale de l'émergence de l'« islam de France », qui se prétend profondément ancré dans le contexte socioculturel local. En Suisse, des imams tunisiens, auparavant liés au parti islamiste Ennahda, se sont distanciés du mouvement au fil des années en développant une autre vision religieuse. De même, certains

---

<sup>337</sup> Ces organisations peuvent quand même rester dépendantes d'influences théologiques traditionnelles importées de pays musulmans, à l'instar du mouvement des *Murabitun*, fondé par le Cheikh écossais Abdalqadir as-Sufi et développé dans plusieurs pays d'Europe occidentale (Rogozen-Soltar, 2019). L'approche de ce mouvement reste très traditionaliste et retranscrit nombre de pratiques et de discours sans forcément les contextualiser, notamment en termes de *fiqh*. Cet exemple relativise l'opposition entre un islam importé de pays musulmans qui serait « fermé » et traditionaliste, et un « islam local » qui serait plus souple et progressiste.

<sup>338</sup> Bien que Tabligh se rattache historiquement et théologiquement au mouvement Deobandi, ses propres spécificités justifient son traitement particulier (2.1).

<sup>339</sup> Malgré l'absence d'une cartographie exhaustive en Suisse des lieux de culte musulmans et de leurs affiliations idéologiques, des observations empiriques permettent de tenir cette affirmation pour la plupart des villes du pays. À titre illustratif, les différents lieux de culte musulmans du canton de Genève se rapportent au mouvement des Frères musulmans, au mouvement des Ahbaches, au salafisme-wahhabisme saoudien pour les trois centres islamiques rattachés à des tendances transnationales, et à des influences islamiques de Bosnie, du Kosovo et de Turquie pour les trois autres lieux de culte liés à des diasporas. À cela s'ajoute un centre chiite lié au courant duodécimain dominant en Iran.

<sup>340</sup> Omero Marongiu-Perria en est un autre exemple.

projets de fédération musulmane, à l'instar de l'UVAM, tendent à promouvoir un islam ancré dans la réalité locale et cantonale. Ces aspects, renforcés par l'expérience concrète des acteurs dans la société, favorisent la réactualisation de la réflexion musulmane comme la section concernant la question de la *zakât* l'a préalablement illustré (10.2.3).

### ***Le contexte européen : une chance pour (re)penser l'islam ?***

De par ses institutions démocratiques, son absence d'autorités musulmanes contraignantes et sa grande diversité de populations musulmanes induites par des migrations de pays variés, l'Europe de l'Ouest présente des conditions idéales pour le développement de la pensée musulmane. À l'opposé, les états arabo-musulmans possèdent des institutions religieuses qui contrôlent l'orthodoxie et qui laissent souvent moins de liberté à l'émergence de pensées religieuses alternatives, et donc au développement d'interprétations qui sortent du cadre traditionnel<sup>341</sup>. Ces limitations politiques sont par ailleurs souvent alourdies par une pression populaire potentiellement hostile à certaines interprétations minoritaires et alternatives de l'islam. Néanmoins, la démocratisation d'internet permet l'exportation de ces discours souvent développés en Europe vers les pays arabes<sup>342</sup>. L'Europe occidentale peut dès lors devenir un laboratoire de la pensée musulmane, en produisant et en exportant des interprétations très différentes allant des plus fondamentalistes aux plus progressistes.

Si l'Europe occidentale constitue un terrain propice au développement de pratiques et de discours alternatifs affiliés à l'islam, elle a aussi longtemps maintenu ses communautés musulmanes dans des logiques diasporiques dans lesquelles l'islam transplanté représentait une extension de la religiosité des pays d'origine. Parallèlement, le fort engagement des mouvements islamiques transnationaux dans le paysage communautaire européen a d'abord maintenu les communautés musulmanes locales dans un rapport de subordination idéologique vis-à-vis d'autorités étrangères. Ce niveau présuppose l'adhésion à un corps idéologique extérieur, même si certaines tendances sont plus enclines que d'autres à l'adaptation contextuelle de certaines normes. Ce n'est que par l'émergence et l'affirmation de nouveaux acteurs religieux, progressivement affranchis des influences étrangères, que le développement d'une pensée musulmane locale a pu être favorisé. L'action sociale musulmane a joué un rôle prépondérant à ce niveau. Ce dixième chapitre a démontré que le développement significatif de l'action sociale musulmane en Europe depuis quelques années a eu des implications d'ordre

---

<sup>341</sup> Certains prédicateurs musulmans sont ainsi malvenus dans des pays musulmans en raison de leur affiliation idéologique. Par exemple, Tariq Ramadan n'a pas eu l'autorisation d'entrer en Mauritanie en 2016.

<sup>342</sup> On peut citer l'imam Adnan Ibrahim, domicilié en Autriche, dont les vidéos en arabe rencontrent un succès important dans les pays arabo-musulmans.

politique, idéologique et théologique dans l'islam transplanté en Europe occidentale, compris ici tant dans sa dimension d'entité institutionnelle en devenir que dans sa tradition discursive globale constamment sujette à la redéfinition de ses limites. Par l'extension d'activités au-delà des sphères du culte et de l'éducation religieuse, les collectifs musulmans engagés dans l'action sociale ont d'abord impliqué une distanciation vis-à-vis des mosquées et des organisations musulmanes tout en maintenant un lien fort à l'islam (9.1 et 9.2). Le développement de ces associations musulmanes, engagées dans divers domaines allant de l'action sociale à la communication, engage des contributions souvent innovantes et alternatives (Barylo, 2016). En contact direct avec la société et engagées dans des actions concrètes, ces associations font face à des situations différentes que celles rencontrées dans les centres islamiques, en traitant de problématiques variées qui requestionnent les normes religieuses et les positionnements des acteurs communautaires. Indépendantes, ces associations ont ainsi dû construire leurs propres discours et pratiques en maintenant une fidélité à l'islam. Ces deux points contribuent à l'émergence d'interprétations originales, qui peuvent notamment résonner avec une certaine théologie de la libération musulmane (10.3.1).

L'action sociale musulmane, lorsqu'elle est émancipée d'un contrôle extérieur, induit un nouveau rapport non seulement à l'engagement dans la société en termes social et politique, mais aussi à la pensée musulmane. Elle influence en effet cette dernière en la questionnant sur la base de comportements concrets et de problématiques observées dans la société, qui vont parfois rediscuter la pertinence de certaines normes religieuses à travers une relecture des textes. Elle remet surtout en question les structures musulmanes dominantes, notamment les centres islamiques, en proposant certaines réformes qui lui semblent plus en accord avec l'esprit originel de l'islam. En ce sens, le développement de l'action sociale musulmane, à condition d'être indépendante et ancrée dans les contextes locaux, peut participer à l'essor d'un islam européen. Ce dernier ne devrait pas être défini comme une tentative de dénaturer l'islam pour l'adapter aux normes idéologiques locales et aux intérêts des autorités politiques comme le supposent nombre de voix au sein des communautés musulmanes. Plutôt, il vise la contextualisation des enseignements de l'islam à l'aune de la société locale, dans le renouvellement d'une tradition qui a toujours eu pour vocation de s'adapter aux réalités socioculturelles de son milieu en raison même de sa perspective universelle. En somme, un enjeu central du développement d'un islam européen concerne la recherche d'un équilibre entre d'un côté la préservation de la tradition discursive musulmane, et de l'autre sa remise à jour régulière en fonction des nouvelles données du contexte.



## **CONCLUSION**

Cette étude a osé le franchissement des frontières disciplinaires communément fixées dans le traitement académique de l'islam et des communautés musulmanes en Europe, en tentant une approche originale dans l'ambition d'apporter une plus-value à une production littéraire déjà particulièrement dense sur la thématique. Sa contribution générale a été de décrire des phénomènes d'action sociale musulmane en Suisse de manière détaillée, en analysant une série d'enjeux liés à cet engagement social identitaire, tantôt confessionnel, tantôt communautaire, non seulement dans le contexte helvétique, mais plus largement dans celui de l'Europe occidentale.

En première partie, un regard théorique sur la rencontre entre l'action sociale et l'islam dans les sociétés européennes contemporaines a soulevé le besoin d'une nouvelle enquête empirique pour explorer certaines limites dans l'état actuel de la littérature. D'abord, les mutations du champ du travail social ont questionné l'essor des considérations d'ordre identitaire, culturel et religieux dans la profession. Parallèlement, le renforcement des politiques néolibérales a favorisé l'affirmation de nouveaux acteurs du travail social, à l'instar des organisations religieuses. Au-delà de ces deux facteurs favorisant l'essor de l'action sociale musulmane dans divers pays européens, ce sont aussi les élargissements d'un militantisme musulman vers le domaine caritatif qui expliquent l'affirmation progressive de l'engagement social des collectifs musulmans. À ce niveau, il a été nécessaire de confronter les aspects idéologiques des organisations religieuses aux conduites concrètes des acteurs et des associations qui dépendraient supposément de ces structures, ce qui a nécessité un rapprochement entre les perspectives ethnographiques et les approches des sciences politiques à travers la combinaison de niveaux d'analyse micro et macro.

Dans cette perspective interdisciplinaire, les lacunes dans la littérature spécialisée ont justifié la conduite d'une nouvelle étude empirique en Suisse pour plusieurs raisons explicitées dans le chapitre méthodologique. La recherche de terrain, qualitative et ethnographique, s'est constituée en trois études de cas dans des cantons distincts. La première s'est concentrée sur Tasamouh, une association locale désormais reconnue au niveau national qui vise à prévenir l'extrémisme violent de jeunes musulmans dans la ville de Bienne tout en contribuant à la cohésion sociale. Dans ce but, cette association a développé une intervention sociale basée sur la médiation et la consultation. Le deuxième cas a porté sur le Service d'Aide Sociale Islamique de Genève, une association historiquement liée au Centre Islamique de Genève qui propose des services divers pour répondre à la précarité et à l'exclusion à l'échelle de la ville. La dernière

étude de cas s'est intéressée à un réseau de projets et d'associations plus ou moins fédérés autour d'un centre islamique important de l'agglomération lausannoise. En dépit des différences institutionnelles liées aux contextes cantonaux et aux réalités sociales de chaque localité, les cas renvoient à des logiques transversales qui ont permis de développer une analyse commune des enjeux de l'essor de l'action sociale musulmane en Suisse. Tout d'abord, cette dernière y reste un phénomène récent, peu organisé et soumis à des évolutions régulières. Globalement, une logique de professionnalisation se retrouve dans les structures. Ces dernières misent particulièrement sur des approches communautaires et intra-culturelles en vue de démontrer une plus-value dans l'intervention sociale, et donc d'attirer les partenariats publics et privés. Parallèlement, cette orientation identitaire de l'action sociale musulmane est aussi encouragée implicitement ou explicitement par les partenaires, à l'instar d'institutions étatiques désireuses de tirer profit des ressources communautaires des organisations musulmanes. En matière de prestations sociales, les contributions « musulmanes » deviennent en effet intéressantes dans la mesure où elles permettent d'atteindre des groupes cibles particuliers et de traiter de problématiques liées à l'islam, au racisme et à l'intégration. Dans ces domaines, les associations musulmanes, qui souffrent souvent d'un déficit en matière de moyens et de compétences par rapport aux autres prestataires de services sociaux, profitent finalement d'un potentiel et d'une valeur ajoutée convoitée par des organisations de l'Etat et de la société civile.

Dans la troisième partie, d'importants résultats combinant une relecture critique de la littérature aux nouvelles données empiriques ont émergé à différents niveaux. Premièrement, il a été question d'examiner l'action sociale musulmane dans ses modalités d'intervention en relevant ses spécificités. Cette réflexion a mis en évidence le caractère contributif et complémentaire de l'action sociale des associations musulmanes, qui reste bien peu subversive et timide dans la critique politique. Parallèlement, cette action sociale cumule des orientations communautaires et des logiques d'ouverture sur la société, s'habillant d'une part de discours de neutralité et d'impartialité et témoignant d'autre part de stratégies de priorisation favorables aux publics musulmans. L'étude a alors relevé que les raisons de cette partialité communautaire découlent beaucoup plus de considérations pragmatiques liées aux opportunités d'investissement et de financement que de considérations idéologiques ou religieuses. Un autre résultat important met l'accent sur un haut degré d'indépendance de la majorité des structures musulmanes engagées dans l'action sociale, à la fois vis-à-vis des mouvements religieux transnationaux et des organisations religieuses contrôlant les mosquées. Les associations d'action sociale refusent généralement toute ingérence externe et s'organisent de manière autonome. Cet important constat remet en question les hypothèses d'une instrumentalisation de l'action sociale

musulmane à des fins prosélytes ou d'autres agendas cachés, maintes fois relayées par des discours politiques ou médiatiques. Contrairement à certaines thèses issues de pays du Moyen-Orient qui situent l'action sociale musulmane dans une stratégie hégémonique en vue d'imposer l'islam dans les sociétés européennes, les cas européens tendent à prouver l'absence de lien entre les logiques d'action des acteurs de terrain et les stratégies d'organisations musulmanes transnationales. En effet, en plus de la faiblesse des relations entre les organisations religieuses majeures et les associations locales d'action sociale, il s'est avéré que ces dernières manifestent une forte autonomie vis-à-vis des influences étrangères non seulement dans leur gestion, mais également dans leurs orientations religieuses et idéologiques. C'est en fait dans un rapport étroit aux réalités socioculturelles, institutionnelles et politiques locales que les associations musulmanes participent à la construction d'une pratique alliant l'intervention sociale et la référence à l'islam. Dans cette optique, l'attachement à la dimension locale est très fort et les actions sociales sont pensées à l'aune des spécificités contextuelles. Les logiques d'action des associations musulmanes diffèrent ainsi sensiblement d'un pays à l'autre, notamment en termes d'opportunités de financements et de partenariats, comme l'avaient déjà souligné d'autres travaux (Banfi, 2013a).

À l'issue de cette recherche, l'hypothèse de base supposant un rôle central et fondateur des acteurs individuels dans les associations et dans le développement des projets d'action sociale s'est confirmée. Tous les cas étudiés sont les fruits d'initiatives de personnes qui tendent à s'affranchir de l'encadrement d'organisations musulmanes, malgré quelques tentatives de rapprochement et d'accaparement de ces dernières. L'action sociale musulmane en Europe occidentale est donc largement un engagement émanant d'initiatives autonomes d'acteurs, et non pas de stratégies d'organisations musulmanes majeures. Cette spécificité renforce la forte influence du contexte local dans les projets, qui sont avant tout pensés à l'échelle d'une ville ou d'une région. Par ailleurs, l'hypothèse présupposait une influence des facteurs d'ordre sociopolitique, dépendant à la fois des caractéristiques des institutions locales et des besoins en matière d'action locale, ainsi que de l'offre préexistante en matière de services sociaux. Contrairement aux attentes, les variations cantonales en matière de systèmes « Etats-Religions » n'ont visiblement pas influencé le développement de l'action sociale musulmane concrète : les logiques d'action des différentes structures tendent en effet plutôt à converger entre les différents cantons. Cependant, les cas d'action sociale musulmane en Suisse se distinguent nettement de ceux des pays voisins. Cette spécificité helvétique se perçoit notamment dans la prévalence des partenariats tant publics que privés et dans la forte dépendance aux financements extra-communautaires. Comparativement à la France ou même

au Royaume-Uni, l'action sociale musulmane en Suisse dispose également d'une couverture événementielle, académique, médiatique et politique particulièrement importante, voire disproportionnée au regard du volume encore modeste des interventions concrètes. À l'avenir, il serait utile de mener une étude comparative internationale sur ce sujet.

À un niveau plus global et macrosociologique, cette étude a aussi souligné le positionnement ambigu de l'action sociale musulmane face au néolibéralisme. Tout en contestant l'idéologie néolibérale de par la promotion de valeurs alternatives, tant dans les pratiques associatives que les discours religieux, le développement d'une action sociale musulmane s'accorde paradoxalement bien avec les injonctions de privatisation de l'action publique. Cette ambivalence se profile parfois dans des discours contradictoires sur le terrain qui dénotent une réflexion restée à ses prémices dans la plupart des cas. C'est dans ce cadre que se justifieraient d'autres recherches sur l'engagement des communautés musulmanes autour des questions sociales et politiques également au niveau discursif, ce qui permettrait d'explorer les différents positionnements de l'islam dans les affaires publiques européennes, plus particulièrement dans le contexte des réflexions sur l'interaction entre les rôles des acteurs privés et publics dans l'action sociale. Toutefois, de telles études risquent de se heurter à une certaine perplexité des enquêtés sur le terrain et de tourner en recherche-action, ne serait-ce qu'en raison de l'effet induit par un chercheur externe sur des sujets encore peu débattus dans les milieux communautaires concernés. Parallèlement, cette thèse a abordé l'action sociale au niveau de ses méthodes d'intervention. Globalement, peu d'aspects innovants et alternatifs sont ressortis des pratiques des associations musulmanes, qui tendent à répliquer celles des autres prestataires de services. Toutefois, c'est dans ses approches intra-culturelles que s'est distinguée la contribution de l'action sociale musulmane, en profitant d'un contexte favorable à l'affirmation de pratiques jouant sur des registres identitaires. Mais concrètement, quelles innovations et spécificités les approches des associations musulmanes amènent-elles en matière d'intervention sociale ? L'approfondissement de cette question importante aurait nécessité une intégration plus conséquente des bénéficiaires dans l'étude. Pour des raisons méthodologiques, ces derniers sont restés relativement peu présents dans cette thèse, qui s'est essentiellement concentrée sur les prestataires de services et leurs partenaires. Ici aussi, l'orientation de l'étude vers une évaluation des méthodes d'intervention aurait probablement impliqué une recherche-action, dans la mesure où une telle démarche aurait difficilement pu s'abstenir d'accompagner et d'influencer les acteurs dans la réflexion et la mise en œuvre de nouveaux modes d'intervention. Dans le cadre disciplinaire du travail social, de telles études empruntant des méthodes de recherche-

action seraient donc à envisager, tant la demande d'accompagnement, de conseil et d'orientation de la part des personnes enquêtées est importante.

Par ailleurs, l'étude de l'influence des contextes idéologiques et communautaires, relative à aux modes d'organisation de la communauté musulmane locale et aux influences religieuses et normatives disponibles en matière d'islam, a nécessité de dresser un portrait plus large des évolutions de la pensée musulmane dans le contexte de l'Europe occidentale. Ce regard transnational sur les dimensions plus spécifiquement communautaires et religieuses du phénomène a ainsi permis à ce travail de développer un autre aspect. L'hypothèse d'un certain déclin de l'influence des mouvements islamiques transnationaux, tels que le salafisme-wahhabisme, le Tabligh ou encore les Frères musulmans, allant de pair avec une certaine individualisation du rapport à l'islam des acteurs musulmans européens, tend à se confirmer. Ces derniers élaborent leur religiosité en rediscutant les normes de la tradition discursive musulmane à l'aune de leurs expériences de vie et donc du contexte social, culturel et politique. Ils participent ainsi à la redéfinition de la tradition discursive musulmane en confrontant les textes religieux à des situations sociales nouvelles et particulières, ce qui contribue au renouvellement de la pensée islamique qui est par principe ancrée et dépendante du contexte. En ce sens, l'action sociale musulmane peut potentiellement constituer un vecteur de développement d'un islam indigène « européen », à la fois en phase avec les réalités locales et affranchi des tutelles étrangères. Pour mettre en perspective les enjeux globaux et locaux, cette thèse a évoqué une compétition entre idéologies adverses sur un fond de tension géopolitique, en invitant à des développements de futures recherches dans une perspective impartiale<sup>343</sup>. À travers ces élans de redéfinition de la dimension religieuse, l'action sociale musulmane se prolonge potentiellement à un niveau plus politique et militant dans une optique de transformation des structures de la société en vue de l'instauration d'une justice sociale. Ce projet a été théorisé dans le cadre d'une théologie musulmane de la libération, dont l'un des enjeux actuels est le juste positionnement entre les idéaux d'universalisme et les stratégies favorisant les « minorités ». L'enjeu est d'autant plus délicat en Europe occidentale et en Amérique du Nord, où des tensions s'aggravent entre d'un côté un racisme d'extrême-droite et

---

<sup>343</sup> Dans le contexte de la lutte idéologique entre l' « islam néo-traditionaliste » et l'islam politique ou l'islamisme, des études récentes proposent une critique des postures néo-traditionalistes de divers savants musulmans et de leurs relations avec des régimes arabes autoritaires (voir notamment les travaux de Al-Azami, 2019 et Quisay, 2019). Cependant, nombre d'études se réduisent à la critique d'un seul « camp » en évitant de mettre en parallèle des logiques similaires qui concerneraient d'autres pays. Il semblerait alors que la lutte idéologique et géopolitique se prolonge alors dans la production académique, dans la mesure où le chercheur doit choisir le « camp » vers lequel orienter sa critique de peur d'être banni des deux espaces idéologiques et politiques. Une étude neutre, impartiale et intégrant une critique équitable et impartiale est donc nécessaire.

de l'autre des revendications identitaires de groupes alimentés par une rhétorique d'extrême-gauche<sup>344</sup>. À ce niveau, le foisonnement de discours divers de l'islam, empruntant notamment à la revendication d'une théologie de la libération, mérite de faire l'objet de futures études, malgré des premiers efforts pour en synthétiser la substance et appréhender ses contours (voir notamment Taussig, 2018).

Au-delà de ces considérations qui concernent le champ théologique ainsi qu'un projet politique d'institutionnalisation et d'organisation de l'islam en Europe, cette thèse a soulevé des problématiques qui s'appliquent à d'autres traditions religieuses. Loin de vouloir céder à une essentialisation du cas de l'islam ou de promouvoir un particularisme musulman, l'étude engage des enjeux qui s'appliquent plus globalement à la thématique de l'action sociale identitaire et confessionnelle (Soulet, 2014). La résonnance des problématiques rencontrées par les acteurs musulmans avec celles d'autres organisations confessionnelles engagées dans l'action sociale contribue en effet à écarter ou du moins à relativiser l'idée d'un cas particulier musulman qui se distinguerait de l'engagement social d'autres religions. Des logiques similaires de coopération ou au contraire de compétition entre l'action publique et l'action sociale de groupes religieux, d'investissement dans l'action sociale à des fins stratégiques ou encore d'instrumentalisation de l'engagement humanitaire au service d'intérêts prosélytes se retrouvent dans des organisations de diverses confessions. Ceci pousse à s'intéresser à l'action sociale religieuse au-delà des particularismes confessionnels dans une visée plus globale. De futurs travaux auraient ainsi avantage à recourir à des approches comparatives pour mieux saisir les problématiques sociales et politiques communes au-delà des aspects particuliers propres à chaque tradition religieuse. Dans une perspective proche, c'est aussi l'action sociale communautaire qui doit être questionnée, l'imbrication entre la pratique religieuse et l'appartenance identitaire étant particulièrement forte dans le contexte actuel. Plusieurs sections de cette thèse ont en effet souligné la dimension communautaire et identitaire d'engagements qui, sous une étiquette islamique, renvoient parfois plus à des logiques communautaires et culturelles que religieuses. Il est alors apparu que la frontière entre l'engagement religieux et communautaire est particulièrement floue, mouvante et perméable.

Dans cette perspective, des enjeux qui touchent l'action sociale musulmane en Suisse ou ailleurs en Europe concernent aussi l'action sociale chrétienne qui, malgré son histoire de sécularisation

---

<sup>344</sup> En France, le Parti des Indigènes de la République (PIR) jouant sur un registre « décolonial » en est un exemple, illustrant par ailleurs une rupture entre une gauche prétendument universaliste et une gauche qui insiste sur les appartenances ethniques (à ce sujet, voir par exemple l'article « La gauche déchirée par le "racisme antiraciste" » de Jean Birnbaum (2017) publié dans le quotidien français Le Monde du 9 juin 2017).

et de forte professionnalisation, reste sujette à des tensions internes au sujet de ses développements futurs. Maurice Gardiol, diacre retraité de l'Eglise protestante de Genève engagé dans le dialogue interreligieux, rappelle que les Eglises avaient leurs propres actions sociales avant de se professionnaliser consécutivement à l'émergence de grandes organisations. Selon lui, cette spécialisation a poussé les paroisses à délaisser la prise en charge des « pauvres », et donc à renvoyer ces derniers vers des structures professionnelles :

« Les paroisses disent : "on ne fait plus de social, on envoie les demandes chez Caritas et le CSP". Et Caritas ou le CSP disent : "On est des professionnels. On n'a plus besoin des Eglises!" ».

À cette professionnalisation qui ferait de l'ombre au religieux, Maurice Gardiol soutient un autre modèle en évoquant le besoin de « gens sur le terrain qui restent sensibles aux pauvres, aux personnes qui crèvent de froid dans la rue », tout en se réjouissant des paroisses qui « s'ouvrent à nouveau et accueillent les nécessiteux » en assurant la distribution de repas, l'accueil, le réconfort et le conseil.<sup>345</sup> Ces discours nuancent l'hypothèse d'une sécularisation tranchée de l'action sociale chrétienne qui, une fois professionnalisée, s'écarterait définitivement de ses considérations religieuses en adhérant uniquement aux valeurs du travail social. De fait, d'autres organisations chrétiennes continuent à investir le champ de l'action sociale ou humanitaire en assumant des logiques religieuses, parfois prosélytes, à l'instar de l'ONG Medair qui insiste sur ses valeurs chrétiennes et recrute son personnel sur une base confessionnelle<sup>346</sup>. Dans leur quête d'affirmation dans la société, des organisations religieuses, qu'elles soient chrétiennes ou musulmanes, peuvent ainsi avoir tendance à instrumentaliser l'action sociale à diverses fins. Si cette tendance a pour risque de transgresser les exigences de pureté et de sincérité chères aux enseignements traditionnels, ce qui ne va pas sans engager quelques scissions intra-communautaires et des rivalités entre les différentes approches au sein de mêmes traditions, l'intervention sociale permet aussi aux organisations religieuses de se réinventer en dispensant une offre de services qui dépasse leurs prérogatives d'origine. Enfin, l'engagement d'acteurs religieux dans l'action sociale, lorsqu'il est conséquent, peut aller jusqu'à concurrencer ou même supplanter l'Etat. À ce sujet, il est intéressant de se référer aux cas d'Eglises pentecôtistes dans certains pays d'Amérique du Sud, dont le rôle social et éducatif est prépondérant et semble parfois dépasser l'offre publique (Colonos, 1994, pp. 211-220). Cette problématique renvoie une nouvelle fois au renforcement du néolibéralisme et au désengagement des Etats adhérant à cette idéologie en termes de services publics en général et

---

<sup>345</sup> Propos tenus le 09.11.2019 à Genève dans le cadre de la « Semaine des religions ».

<sup>346</sup> Entretien informel avec un coordinateur de l'ONG Medair le 16.11.2018 à Berne.

d'action sociale en particulier (Lautier, 2010). L'imbrication des logiques d'affirmation de politiques libérales et de développement des prestations sociales d'organisations religieuses mériterait donc d'être encore davantage étudiée dans une approche comparative, au-delà des frontières nationales et même continentales.

Actuellement, l'avenir de l'action sociale musulmane en Suisse reste encore incertain. Si le cadre légal et institutionnel semble laisser de belles perspectives de développement aux engagements caritatifs sur une base communautaire et confessionnelle, la forte dépendance des associations musulmanes engagées dans l'action sociale vis-à-vis des financements externes, notamment étatiques, laisse planer des doutes sur leur capacité à développer et à pérenniser leurs activités sociales. Toutefois, le développement d'une organisation musulmane de gestion centralisée de la *zakât* au niveau national pourrait éventuellement proposer une réponse à ce besoin en offrant aux associations des ressources d'origine communautaire, comme cela est déjà le cas dans d'autres pays. Par ailleurs, le niveau de professionnalisation de l'action sociale musulmane reste encore faible malgré les évolutions récentes mises en lumière dans les études de cas. La Suisse prévoit pourtant explicitement la participation des acteurs privés à l'intervention sociale dans une perspective de complémentarité. Au regard de l'intensification de la précarité et de la complexification des problèmes sociaux, les modes d'intervention seront sans doute amenés à se multiplier et à se diversifier, ce qui laisserait le champ libre à une plus grande variété d'acteurs. La compétition pour les subventions risque également de s'intensifier, quitte à plonger encore plus le champ de l'action sociale dans une logique mercantile et dévoyée, comme en témoigne déjà l'investissement de sociétés privées à but lucratif dans ce domaine (Keller, 2016, p. 40). Au-delà de la quête de subventions auprès de structures extra-communautaires, les partenariats avec l'Etat et la société civile permettent surtout aux associations musulmanes d'investir l'espace public en vue d'une reconnaissance sociale, à défaut d'une reconnaissance politique. Dans un futur proche, l'action sociale musulmane va encore devoir conjuguer avec des exigences et des considérations multiples, qui s'étendent bien au-delà de la seule prise en charge des besoins des bénéficiaires.



## **ANNEXES**

### **A. ETUDES DE CAS ET ACCÈS AUX TERRAINS**

La sélection des cas étudiés a procédé de recherches exploratoires sur les phénomènes d'action sociale développés en Suisse par des collectifs de musulmans au nom de leur foi ou de leur identité religieuse. Ces recherches ont impliqué la fréquentation de plusieurs centres islamiques et d'associations musulmanes en Suisse, ainsi que nombre d'entretiens exploratoires avec des cadres associatifs musulmans, des imams et des fidèles fréquentant les lieux de culte et associations musulmanes du pays. D'autres discussions avec des chercheurs ainsi que la participation à des activités collectives, incluant des ateliers de travail et des événements associatifs musulmans, ont complété cette recherche. Finalement, des appels téléphoniques et des e-mails ont été adressés à des représentants musulmans d'autres régions suisses dans le but de collecter des informations de manière la plus exhaustive possible sur l'état des lieux de l'action sociale musulmane en Suisse. À l'issue de ces démarches, trois seuls cas répondant aux critères fixés pour cette recherche (3.3.4) ont pu être identifiés.

#### **Etude de cas 1 – Association Tasamouh (Bienne)**

##### **Accès au terrain**

J'ai rencontré Naïma, fondatrice du projet de Tasamouh, lors d'un atelier portant sur la prévention de l'extrémisme violent en mars 2017. Je l'ai contactée ultérieurement pour solliciter un entretien formel, à l'issue duquel je lui ai présenté mon intention de mener une observation durable dans son association dans le cadre de mon doctorat, ce qu'elle a accepté. J'ai également pris contact avec Tuncay, alors en phase de devenir un acteur phare du projet, en lui faisant part de mon projet de thèse. Le fait que je le connaissais déjà auparavant a facilité l'initiation de la recherche. Rapidement, Naïma m'a ouvert un large accès au terrain en me permettant d'assister aux réunions internes, aux événements publics et à des activités sociales mises en œuvre par la structure.

##### **Modes d'enquête**

De 2017 à 2019, j'ai suivi régulièrement les activités de Tasamouh en participant le plus possible à ses différentes actions et manifestations, de même qu'aux réunions internes et à la mise en œuvre d'une série de projets. L'optique méthodologique d'une observation participante m'a poussé à prendre part à certaines tâches pour l'association dans le but de participer pleinement à la vie de la structure et à accumuler des données variées et élargies sur ses activités et ses dynamiques. J'ai mené plusieurs dizaines d'heures d'entretien avec Naïma, fondatrice et

directrice opérationnelle de Tasamouh. J'ai également mené nombre d'entretiens avec plusieurs membres et bénévoles, ainsi que des partenaires. Il n'a été possible de contacter directement des bénéficiaires des actions sociales que dans des cadres plus informels. J'ai finalement participé à nombre d'événements publics organisés par Tasamouh entre 2017 et 2019, ainsi qu'à la majorité des réunions internes et des séances de travail tenues à la même période. Par ailleurs, j'ai eu un accès libre à la documentation interne à l'association (statuts, rapports et autres) ainsi qu'à des documents institutionnels de partenaires.

### **Personnes rencontrées dans le cadre de la recherche**

*Seules les personnes occupant des positions institutionnelles et apparaissant publiquement dans des médias ou lors d'événements officiels sont mentionnées sous leurs vrais noms. Les autres personnes portent des prénoms fictifs suivis d'une étoile\*.*

Naïma : fondatrice et directrice de l'association.

Tuncay : vice-président de l'association.

Tamara : membre.

Karl\* : membre.

Leyla\* : membre.

Samira\* : membre.

Fatima\* : membre.

Dounia\* : stagiaire.

Thomas\* : employé.

Ahlam\* : membre.

Formateur et superviseur externe mobilisé par l'association.

Partenaires d'organisations de la société civile et d'Eglises.

Bénéficiaires et familles de bénéficiaires.

### **Etude de cas 2 – Service d'Aide Sociale Islamique (Genève)**

#### **Accès au terrain**

J'ai été introduit à l'association du SASI (Service d'Aide Sociale Islamique de Genève) lors d'une conférence sur l'action sociale musulmane que j'ai présentée en avril 2015, plus d'un an avant le début de mon doctorat. J'ai alors pris contact avec son responsable, Saïd\*, en

commençant à suivre les actions de l'association par curiosité personnelle. Lorsque le projet de cette présente thèse de doctorat s'est concrétisé, je lui ai demandé s'il était possible d'entreprendre une étude de cas sur l'association, ce qu'il a immédiatement accepté. Saïd\* m'a dès lors permis de suivre les activités de la structure et de participer aux divers événements de l'association. Il a également facilité ma prise de contact avec les membres du comité de SASI Jeunesse.

### **Modes d'enquête**

Entre 2016 et 2018, j'ai mené plusieurs dizaines d'heures d'entretien avec Saïd\*, acteur central et omniprésent dans l'association. J'ai également mené des entretiens avec différents membres et bénévoles de l'association, ainsi que des partenaires d'organismes privés et publics. Les entretiens avec les bénéficiaires ont été difficiles à mettre en place, mais j'ai pu communiquer informellement avec plusieurs d'entre eux. Parallèlement à ces entretiens, j'ai entrepris de nombreuses observations directes et des observations participantes de 2016 à 2018, notamment au cours des activités sociales proposées par l'association (maraudes, épicerie solidaire, cours de français, suivis individuels, etc.), de réunions internes et externes, d'événements et de manifestations publics. Comme dans l'étude de cas de Tasamouh, l'accès aux terrains a parfois nécessité ma participation active aux activités sociales. Par ailleurs, j'ai eu accès à la documentation interne à l'association (statuts, rapports, etc.) et à des documents institutionnels.

### **Personnes rencontrées dans le cadre de la recherche**

*Seules les personnes occupant des positions institutionnelles et apparaissant publiquement dans des médias ou lors d'événements officiels sont mentionnées sous leurs vrais noms. Les autres personnes portent des prénoms fictifs suivis d'une étoile\*.*

Saïd\* : fondateur et responsable de l'association.

Clara\* : membre du SASI.

Amélie\* : membre du SASI.

Karen\* : membre du SASI

Andrea\* : bénévole au SASI.

Ana\* : bénévole au SASI.

Reza \* : bénévole au SASI.

Zakarya \* : membre de SASI Jeunesse.

Manel\* : membre de SASI Jeunesse.

Imran\* : membre de SASI Jeunesse.

Halim\* : membre de SASI Jeunesse.

Latifa\* : membre de SASI Jeunesse.

Rachida\* : bénévole au SASI Jeunesse.

Fouzia\* : bénévole au SASI Jeunesse.

Ilir\* : bénévole au SASI Jeunesse.

Partenaires d'organisations de la société civile et d'institutions publiques.

Responsables et acteurs d'organisations musulmanes et de centres islamiques.

Chercheurs de l'Université de Genève.

Bénéficiaires du SASI et de SASI Jeunesse.

### **Etude de cas 3 – Le CCML, l'UVAM et leur réseau (Lausanne et environs)**

#### **Accès au terrain**

À la différence des deux autres cas, l'intégration sur ce troisième terrain de recherche a été plus progressive et asymétrique en fonction des structures. Tout d'abord, j'ai profité d'ateliers communautaires en début 2017 pour mener des entretiens exploratoires avec différents acteurs gravitant autour de l'UVAM et du CCML, de manière à dresser un premier état des lieux des pratiques sociales et caritatives de ces structures. J'ai ensuite contacté séparément les responsables et acteurs centraux des différentes structures étudiées, soit par e-mail ou téléphone, soit en me rendant directement dans les lieux de rencontre et d'intervention. L'UVAM, partenaire institutionnel du CSIS, a adhéré au projet de recherche en acceptant les différentes questions et sollicitations d'entretien. Parallèlement, le terrain s'est ouvert par la participation enthousiaste et la grande disponibilité de certains acteurs, à l'instar de l'imam du CCML et de Chaouki, auparavant responsable du pôle social de l'UVAM et fondateur du Bureau Social du CCML. Ensuite, des contacts se sont créés avec les responsables et acteurs influents des autres structures, ces derniers ayant participé à l'étude à des degrés d'implication variés.

#### **Modes d'enquête**

Cette étude de cas s'est principalement basée sur des entretiens informels avec les responsables, acteurs et bénévoles des associations. Des observations directes et participantes ont eu lieu dans

les différentes structures, au cours de réunions internes, d'événements publics et d'activités sociales et caritatives. Les personnes enquêtées m'ont considéré comme un chercheur, ou du moins, systématiquement dans ma fonction d'observateur extérieur. Cependant, il m'a été demandé à diverses occasions d'exprimer mon avis d'« expert » lors de réunions formelles ou informelles. En raison de la configuration de cette étude de cas en réseau de structures, nombre d'observations et d'entretiens informels ont visé à prendre en compte les rapports transversaux et l'environnement global du contexte associatif et idéologique étudié, au-delà de l'étude des cas particuliers sur chaque terrain. Cette démarche de recherche se distingue également de celle utilisée pour les deux autres cas susmentionnés.

### **Personnes rencontrées dans le cadre de la recherche**

*Seules les personnes occupant des positions institutionnelles et apparaissant publiquement dans des médias ou lors d'événements officiels sont mentionnées sous leurs vrais noms. Les autres personnes portent des prénoms fictifs suivis d'une étoile\*.*

#### ***UVAM***

Pascal : membre du comité.

Sandrine : membre du comité.

Abdelaziz : membre du comité.

Souheila\* : membre.

Iqbal\* : membre.

#### ***CCML***

Chaouki : travailleur social

Abdelwahad : imam.

Fares\* : membre du comité.

Souheila\* : bénévole.

Farhat\* : bénévole.

#### ***CCMM***

Abdelaziz : responsable.

#### ***Le Ring***

Farid\* : responsable.

Samir\* : responsable.

Ikram\* : responsable.

Ali\* : bénévole.

Fares\* : bénéficiaire du Ring.

Karim\* : bénéficiaire du Ring.

***VHS***

Karima\* : fondatrice et responsable.

Kaouthar\* : membre et bénévole.

Isabelle\* : membre et bénévole.

Kader\* : membre et bénévole.

Abdel-Latif\* : membre et bénévole.

***Projet de service social islamique / Bureau social du CCML***

Chaouki : responsable de la structure.

Samira\* : membre et bénévole.

Caroline\* : membre et bénévole.

Boubacar\* : membre et bénévole.

Ashraf\* : membre et bénévole.

***Autres :***

Partenaires institutionnels.

Chercheurs (Universités de Genève et de Berne).

Bénéficiaires des structures et fidèles des centres islamiques.

## B. GLOSSAIRE DES TERMES ARABES

(Les termes figurant en arabe entre parenthèses expriment la forme plurielle).

<i>‘aqîda</i>	Dogme.
<i>‘ibâda</i>	Adoration / acte d’adoration.
<i>‘ilm al-kalâm</i>	Théologie discursive liée au dogme.
<i>Akhî</i>	Mon frère.
<i>Al ‘amal as-sâlih</i>	Action pieuse ou acte de bienfaisance.
<i>Al fikr al-islâmî</i>	Pensée musulmane.
<i>Al walâ’ wal-barâ’</i>	Littéralement, l’alliance et le désaveu.
<i>Baraka</i>	Bénédiction ou grâce divine.
<i>Cheikh (chuyûkh)</i>	Personnalité religieuse ou savante, dotée d’une aura en raison de son savoir ou de son niveau spirituel.
<i>Da‘wa</i>	Terme désignant littéralement l’invitation (à l’islam), et par extension la prédication, l’éducation religieuse ou le prosélytisme.
<i>Dalîl</i>	Elément de preuve basé sur un texte religieux.
<i>Dhikr</i>	Littéralement, rappel. S’emploie pour désigner l’évocation de Dieu.
<i>Dhimmi</i>	Terme désignant traditionnellement les Chrétiens ou les Juifs sujets d’un empire musulman.
<i>Faqîh</i>	Juriste musulman reconnu (en matière de <i>fiqh</i> ).
<i>Fatwa</i>	Avis de jurisprudence musulmane émis à visée normative.
<i>Fikr</i>	Pensée (musulmane).
<i>Fiqh</i>	Droit ou jurisprudence islamique.
<i>Fî sabîli llâh</i>	Terme qui peut être traduit littéralement par « dans le chemin de Dieu ». Le terme désigne une action entreprise en quête de l’agrément de Dieu.
<i>Hijra</i>	Emigration, sous-entendue à des fins religieuses ou spirituelles.
<i>Ḥadîth (aḥādîth)</i>	Propos attribué au prophète Mohammed, ou à un témoin d’un comportement du prophète.
<i>Ḥalâl</i>	Licite dans l’islam.
<i>Ḥarâm</i>	Illicite dans l’islam.
<i>Ḥarb</i>	Guerre.
<i>Ḥasanât</i>	Crédit de récompenses divines comme résultat de bonnes actions.
<i>Hijâb</i>	Voile ou foulard recouvrant les cheveux et la nuque, le visage restant exposé (pour les femmes).
<i>Huqûq al-insâniyya</i>	Droits humains.
<i>Ifṭâr</i>	Repas de rupture d’une journée du jeûne rituel islamique.
<i>Jihâd</i>	Terme qui peut être traduit littéralement par « effort ». Le <i>jihâd</i> peut tant être orienté vers ses mauvais penchants que vers des efforts humains et

	matériels envers des objectifs religieux (« <i>fī sabīli llāh</i> »). Aujourd'hui, le <i>jihād</i> s'utilise le plus souvent pour désigner la lutte armée.
<i>Jinn</i>	Selon la tradition musulmane, entité invisible dotée d'un libre-arbitre.
<i>Islām</i>	Islam / religion musulmane.
<i>Kâfir (kuffâr)</i>	Terme couramment utilisé pour désigner le « mécréant ».
<i>Kalām</i>	Théologie discursive liée au dogme
<i>Kufr</i>	Terme couramment utilisé pour désigner la mécréance.
<i>Khidma</i>	Terme désignant le « service », qui fait référence à toute bonne action exercée envers un être humain ou une autre créature.
<i>Khurûj</i>	Terme désignant la « sortie », communément utilisée par le mouvement Tabligh pour qualifier ses programmes de séjour à l'extérieur.
<i>Madhhab (madhâhib)</i>	Ecole ou courant religieux en matière de <i>fiqh</i> .
<i>Maghrib</i>	Crépuscule. S'emploie communément pour désigner la quatrième prière obligatoire de la journée au coucher du soleil.
<i>Maḥrâm</i>	Membre de la famille avec qui la personne ne peut pas se marier licitement, et qui fait donc souvent office de tuteur pour une femme.
<i>Muqâbala</i>	Littéralement, rencontre. Ce terme est connoté dans certains milieux musulmans européens pour désigner le cadre d'une rencontre entre deux candidats au mariage dans un cadre surveillé, sanctionné par la présence d'un <i>maḥrâm</i> .
<i>Mufti</i>	Personne habilitée à donner une <i>fatwa</i> .
<i>Muṣḥaf</i>	Livre qui compile l'intégralité du texte coranique ( <i>Qur'an</i> ).
<i>Muslim</i>	Musulman.
<i>Nahḍa</i>	Mouvement de renaissance et de réforme dans le monde musulman des XIXème et XXème siècles.
<i>Nafs</i>	Âme humaine ou égo.
<i>Niqâb</i>	Voile intégral recouvrant le visage (pour les femmes).
<i>Niyya</i>	Intention.
<i>Qur'an</i>	Coran. Ce terme fait le plus souvent référence, dans l'usage courant, au livre qui rassemble l'intégralité du texte révélé ( <i>muṣḥaf</i> ).
<i>Rizq</i>	Subsistance et ensemble des biens accordés par Dieu.
<i>Ruqya</i>	Terme communément employé pour signifier le traitement et l'exorcisme sur la base de la récitation du Coran et d'autres pratiques traditionnelles.
<i>Sadaqa</i>	Aumône non légiférée et volontaire. La <i>sadaqa</i> couvre des acceptations larges de la notion d'aumône, incluant le sourire ou la bonne parole.
<i>Salafiyya</i>	Âge initial de l'islam qui rassemble les premières générations de musulmans, considérées traditionnellement comme les meilleurs. Par extension, être « salafî » désigne l'intention de suivre les pas de ces premières générations et de se conformer à leur vision de l'islam.
<i>Salâm</i>	Paix. Mot utilisé en guise de salutation.
<i>Suhûr</i>	Repas qui précède la journée du jeûne rituel islamique.



<i>Ṣabr</i>	Patience, endurance, constance.
<i>Ṣalât al-maghrib</i>	Prière du coucher du soleil.
<i>Sunna</i>	Tradition du prophète Mohammed.
<i>Tabligh</i>	Littéralement, le terme renvoie à la prédication (de l'islam). Il est plus communément utilisé pour désigner le mouvement transnational du Tabligh.
<i>Tafsîr (tafâsîr)</i>	Exégèse traditionnelle du Coran.
<i>Taqiyya</i>	Ce terme renvoie dans l'usage actuel à la dissimulation des intentions et des positions d'un musulman à des fins stratégiques. Il est utilisé dans certains discours populaires extérieurs pour discréditer la « bonne foi » de musulmans, suspectés de cacher leurs intentions d'hégémonie ou leur haine sous couvert de discours plaisants et adaptés. Toutefois, ce terme est absent des milieux communautaires musulmans sunnites et son usage relève essentiellement de discours externes stigmatisant les musulmans.
<i>Tarbiyya</i>	Education, souvent entendue au sens spirituel.
<i>Tasawwuf</i>	Soufisme.
<i>Thawâb</i>	Récompense divine suite à des bonnes actions.
<i>Umma</i>	Communauté des croyants, qui rassemble symboliquement les musulmans du monde entier.
<i>Waqf</i>	Institution d'immobilisation des biens visant une œuvre caritative perpétuelle.
<i>Zakât (zakât-ul-mâl)</i>	Troisième pilier de l'islam et impôt obligatoire sur la fortune, destiné aux nécessiteux et à des catégories définies par le Coran (verset 60 de la neuvième sourate).
<i>Zakât-ul-fitr</i>	Aumône obligatoire (actuellement d'une valeur de cinq à dix euros) à verser à la fin du mois de Ramadan.
<i>Zâwiyah (zawâya)</i>	Dans ce contexte, centre soufi généralement organisé autour d'un Cheikh.

## C. TRANSLITÉRATION ARABE – FRANÇAIS

### Consonnes (*ḥurûf*)

ء – ’

ب – b

ت – t

ث – th

ج – dj

ح – ḥ

خ – kh

د – d

ذ – dh

ر – r

ز – z

س – s

ش – ch

ص – ṣ

ض – ḍ

ط – ṭ

ظ – ṣ

ع – ’

غ – gh

ف – f

ق – q

ك – k

ل – l

م - m

ن - n

ه - h

و - w

ي - y

**Accents et vocalisations (*ḥarakât*)**

ا - â

آ - â

ى - â

ي - î

و - û

ة - -a, -at

َ - a

ِ - i

ُ - u

**La « *chadda* » (ّ) est retranscrite par le dédoublement des consonnes.**

## **BIBLIOGRAPHIE**

- Abbès, M. (2004). Guerre et paix en islam : naissance et évolution d'une « théorie ». *Mots. Les langages du politique*, 73(1), 43-58.
- Abbott, D. (1998). Dilemmas of researching poverty. Dans A. Thomas, J. Chataway & M. Wuyts (Ed.), *Finding out fast: investigative skills for policy and development* (pp. 201-220). Londres, Royaume-Uni: Open University & Sage Publications.
- Abd Al Malik (2004), *Qu'Allah bénisse la France!*. Paris, France : Albin Michel.
- Abdelkrim, F. (2015). *Pourquoi j'ai cessé d'être islamiste: itinéraire au cœur de l'islam en France*. Paris, France : Les Points sur les I.
- Abélès, M. (2008). *Anthropologie de la globalisation*. Paris, France : Payot.
- Adhan, S. R. (2016). Theology of liberation in thought of Ali Shari'ati. *Journal of Islam and Science*, 3(2), 259-288.
- Aggoun, L. & Rivoire, J.B. (2005). *Françalgérie, crimes et mensonges d'Etats. Histoire secrète, de la guerre d'indépendance à la « troisième guerre » d'Algérie*. Paris, France : La Découverte.
- Al Jazeera English. (2009). *Omar: Life after prison* [Enregistrement vidéo]. Consulté le 24.11.2019 sur <https://www.youtube.com/watch?v=AyhsPP5rbWU>
- Al-Azami, U. A. (2019). 'Abdullāh bin Bayyah and the Arab revolutions: Counter-revolutionary neo-traditionalism's ideological struggle against Islamism. *Muslim World*, 109(3), 343-361.
- Al-Ghazâlî, A.H. (1961). *Faysal al-tafriqa bayna l-Islâm wa-l-zandaqa*. Le Caire, Egypte : 'Îsâ al-Bâbî al-Halabî.
- Al-Qaradawi, Y. (1999). *A comparative study of Zakah, regulations and philosophy in the light of Qur'an and Sunnah*. Londres, Royaume-Uni : Dar Al Taqwa.
- Albera, D. (2001). Terrains minés. *Ethnologie française*, 31(1), 5-13.
- Albrecht, P.Y. (2004). *Au cœur des Zaouïas. Rencontre avec des soufis guérisseurs*. Paris, France : Presses de la Renaissance.
- Albrecht, T. (2009). *La Caravane de Sel* [DVD]. Olon, Suisse : Dedal Films.
- Alinsky, S. (1976). *Manuel de l'animateur social. Une action directe non violente*. Paris, France : Le Seuil.
- Amberger, C. (2017, 16 juin). Une formation historico-critique pour les imams à l'Université de Genève. *Agence de Presse Protestante*. Consulté le 15.08.2017 sur <https://protestinfo.ch/201706168495/8495-une-formation-historico-critique-pour-les-imams-a-l-universite-de-geneve.html>
- Amghar, S. (2006). Le salafisme en Europe: La mouvance polymorphe d'une radicalisation. *Politique étrangère*, 1, 65-78.
- Amghar, S. (2009). L'Europe, terre d'influence des Frères musulmans. *Politique étrangère*, 2, 377-388.
- Amghar, S. (2011). La Ligue islamique mondiale en Europe : un instrument de défense des intérêts stratégiques saoudiens. *Critique internationale*, 51(2), 113-127.
- Amghar, S. (2013). *L'islam militant en Europe*. Gollion, Suisse : Infolio.
- Amghar, S., Boubekour, A., Emerson, M. & Allen, C. (2007). *European Islam : challenges for public policy and society*. Bruxelles, Belgique : Center for European Policy Studies.
- Amir-Moazami, S. & Salvatore, A. (2003). Gender, Generation, and the Reform of Tradition: from Muslim Majority Societies to Western Europe. Dans S. Allievi & J. Nielsen (Ed.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe* (pp. 52-77). Leiden, Pays-Bas: Brill.
- Ammour, L.A. (2018). La pénétration wahhabite en Afrique. Centre Français de Recherche sur le Renseignement. *Rapport de recherche 23*. Consulté le 02.10.2019 sur <https://www.cf2r.org/wp-content/uploads/2018/01/Rapport23-Wahhabisme-Afrique.pdf>

- Anderson, N. (1993). *Le Hobo, sociologie du sans-abri*. Paris, France : Nathan.
- An-Nisa Society & Radical Middle Way. (2012). *Faith, Khidmah and Citizenship. Connecting Spirituality and Social Action to Build Civil Society*. Consulté le 18.11.2016 sur [http://www.an-nisa.org/downloads/Faith-Khidmah\\_FINAL\\_REPORT.pdf](http://www.an-nisa.org/downloads/Faith-Khidmah_FINAL_REPORT.pdf)
- Annawawî, M. & Keshrid, S. (2015). *Riyad as-Salihin (Les jardins des vertueux)*. Genève, Suisse : Librairie El Falah.
- Ansari, M. F. (2011). *The Qur'anic Foundation And Structure of Muslim Society* (vols. 1-2). New-Delhi, Inde : Cosmo Publications.
- Ansermet, C. & Tabin J.P. (2014). Misère de la gestion de la misère. En Suisse. *Le sociographe*, 48(4), 45-55.
- Apic - Agence de presse internationale catholique (2012, 7 novembre). *Faut-il confiner les Eglises et les religions dans le secteur privé?*. Consulté le 07.01.2020 sur <https://www.cath.ch/newsf/faut-il-confiner-les-eglises-et-les-religions-dans-le-secteur-prive>
- Apic - Agence de presse internationale catholique (2013, 6 mars). *Bienne : Une ville aux allures de kaléidoscope culturel et religieux*. Consulté le 11.12.2019 sur <https://www.cath.ch/newsf/les-communautés-religieuses-vivent-en-paix-mais-dans-l-indifférence>
- Arif, K. (2016). *Rapport de la Mission d'information de l'Assemblée nationale sur les moyens de Daech*. Paris, France : Equateurs.
- Arminjon, C. (2019). Exégèse et redéfinition de la religion dans l'islam contemporain. *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 126, 417-427.
- Arnaud, A. (2016, 23 novembre). *La communauté musulmane de Bienne s'engage contre la radicalisation*. Consulté le 28.01.2020 sur <https://www.rts.ch/info/regions/berne/8187744-la-communauté-musulmane-de-bienne-s-engage-contre-la-radicalisation.html>
- Arnaud, A. (2017, 30 juin). *Des musulmanes font de la prévention contre la radicalisation à Bienne*. Consulté le 28.01.2020 sur <https://www.rts.ch/info/regions/berne/8743992-des-musulmanes-font-de-la-prevention-contre-la-radicalisation-a-bienne.html>
- Arslan, L. (2010). *Enfants d'islam et de Marianne. Des banlieues à l'Université*. Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Arslan, L. & Marlière, É. (2014). Les jeunes, l'islam et les travailleurs sociaux : concurrence ou complémentarité ? Étude comparée de deux quartiers populaires de la banlieue nord de Paris. Dans D. Verba (Ed.), *Interventions sociales et faits religieux. Les paradoxes des logiques identitaires* (pp. 61-76). Rennes, France : Presses de l'EHESP.
- Asad, T. (2009). The idea of an anthropology of Islam, *Qui Parle*, 17(2), 1-30.
- Ashencaen Crabtree, S., Husain, F. & Spalek, B. (2008). *Islam and Social Work: Debating values, transforming practice*. Bristol, Royaume-Uni : Policy Press.
- Atia, M. (2013). *Building a House in Heaving: Pious Neoliberalism and Islamic Charity in Egypt*. Minneapolis, MN : University of Minnesota Press.
- AvenirSocial. (2010). *Code de déontologie du travail social Suisse*. Consulté le 09.01.2020 sur [https://www.grea.ch/sites/default/files/Do\\_Berufskodex\\_Web\\_F\\_gesch-1.pdf](https://www.grea.ch/sites/default/files/Do_Berufskodex_Web_F_gesch-1.pdf)
- Avon, D. (2008). Les Ahabach. Un mouvement libanais sunnite contesté dans un monde globalisé. *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 2.
- Avon, D. (2019). Élitisme, doctrines et débats (XIXe-XXIe siècles). *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 126, 397-415.
- Ayad, C. (2001, 9 juillet). Emeutes raciales au nord de l'Angleterre. Violents affrontements entre jeunes d'origine asiatique et extrémistes de droite à Bradford. *Libération*. Consulté le 31.10.2019 sur [https://www.libération.fr/planete/2001/07/09/emeutes-raciales-au-nord-de-l-angleterre\\_370895](https://www.libération.fr/planete/2001/07/09/emeutes-raciales-au-nord-de-l-angleterre_370895)

- Babès, L. (1997). *L'islam positif. La Religion des jeunes musulmans de France*. Paris, France : L'Atelier.
- Bailat, L. (2017, 8 septembre). A Bienne, silence, on déradicalise. *Le Temps*. Consulté le 03.04.2019 sur <https://www.letemps.ch/suisse/bienne-silence-on-deradicalise>
- Bajrafil, M. (2015). *Islam de France, l'An I*. Paris, France : Plein Jour.
- Bajrafil, M. (2018). *Réveillons-nous! Lettre à un jeune Français musulman*. Paris, France : Plein Jour.
- Banfi, E. (2013a). *Islamic Organisations in Italy and Switzerland: Welfare Activities by New Religious Actors* [Thèse de doctorat]. Genève, Suisse : Université de Genève.
- Banfi, E. (2013b). Participation musulmane citoyenne à Genève. Dans C. Monnot (Ed.), *La Suisse des mosquées* (pp. 99-122). Genève, Suisse : Labor et Fides.
- Banfi, E. (2015). Islamic Organizations in the West. New Welfare Actors in the New Welfare Systems in Europe. Dans R. Tottoli (Ed.), *Routledge Handbook of Islam in the West* (pp. 304-319). Abingdon, Royaume-Uni : Routledge.
- Banfi, E. (2017). *Welfare Activities by New Religious Actors: Islamic Organisations in Italy and Switzerland*. Basingstoke, Royaume-Uni : Palgrave MacMillan.
- Banfi, E. & Eser, M. (2020, sous presse). Swiss Islamic organisations and the challenge of radicalisation. Dans E. Banfi et M. Gianni (Ed.), *Islamic Organisations in Western Switzerland: Actors, networks and socio-cultural activities*. Zürich, Suisse : Seismo.
- Banfi, E. & Sanchez-Mazas, V. (2020, sous presse). From the religion of immigrants to Swiss Islam ? Youth Islamic associations in Romandie. Dans E. Banfi & M. Gianni (Ed.), *Islamic Organisations in Western Switzerland: Actors, networks and socio-cultural activities*. Zürich, Suisse : Seismo.
- Barbey, A. (2007). Institutions et acteurs religieux chez les Comoriens de Marseille. *Migrations Société*, 111-112(3), 17-39.
- Barise, A. (2005). Social Work with Muslims: Insights from the Teachings of Islam. *Critical Social Work* 6(2), 114-132.
- Barou, J. (2001-2002). Interculturalité et travail social. *Écarts d'identité*, 98, 17-22.
- Barreyre J.Y. & Bouquet, B. (Ed.). (2006). *Nouveau dictionnaire critique d'action sociale*, Paris, France : Bayard.
- Barylo, W. (2016). *L'islam, moteur de l'engagement citoyen ? Etudes des constructions personnelles et impact social de l'islam dans l'espace public européen à partir du milieu associatif musulman* [Thèse de doctorat]. Paris, France : École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Barylo, W. (2017). *Young Muslim Change-Makers: Grassroots Charities Rethinking Modern Societies*. Londres, Royaume-Uni : Islamic Studies Series.
- Bazian, H. (2004). Virtual Internment: Arabs, Muslims, Asians, and the War on Terrorism. *Journal of Islamic Law and Culture*, 9(1), 2-26.
- Beaud S. & Amrani Y. (2004). *Pays de malheur !: un jeune de cité écrit à un sociologue*. Paris, France : Agora.
- Beaugé, J. & Hajjat, A. (2014). Élitisme françaises et construction du « problème musulman ». Le cas du Haut Conseil à l'intégration (1989-2012). *Sociologie*, 5(1), 31-59.
- Becker, H. (1985). *Outsiders : études de sociologie de la déviance*. Paris, France : Métailié.
- Beckford, J., Joly D. & Khosrokhavar, F. (2005). *Musulmans en prison au Royaume-Uni et en France*. Louvain-la-Neuve, Belgique : Presses universitaires de Louvain.
- Behr, H. H. (2017). The 3rd Scheme between Secularism and Religion. *Society*, 54(5), 1-7.
- Behloul, S.M. (2009). Discours total ! Le débat sur l'islam en Suisse et le positionnement de l'islam comme religion publique. Dans M. Schneuwly Purdie, M. Gianni & M. Jenny (Ed.), *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse* (pp. 53-72). Genève, Suisse : Labor et Fides.

- Belkacem, L. (2013). Jeunes descendants d'immigrants ouest-africains en consultations ethnocliniques : migrations en héritage et mémoires des « origines ». *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 29(1), 69-89.
- Bellion-Jourdan, J. (2001a). Les organisations de secours islamique et l'action humanitaire. *Esprit*, 277(8/9), 173-185.
- Bellion-Jourdan, J. (2001b, 15 octobre). Les organisations de secours islamique entre la charité et l'action militante. *Le Temps*. Consulté le 02.01.2020 sur <https://www.letemps.ch/opinions/organisations-secours-islamique-entre-charite-laction-militante>
- Bellion-Jourdan, J. (2004). Réseaux transnationaux de l'aide humanitaire islamique : les ONG islamiques. Dans S. Ben Nefissa, N. Abd Alfattah, S. Hanafi & C. Milani (Ed.), *ONG et gouvernance dans le monde arabe* (pp. 113-140). Paris, France : Karthala.
- Bellion-Jourdan, J. (2006). Les ONG islamiques sont-elles purement humanitaires ? Réflexions sur une vraie fausse question. *Vacarme*, 34(1), 183-188.
- Bellion-Jourdan, J. & Benthall, J. (2003). *The Charitable Crescent. Politics of Aid in the Muslim World*. Londres, Royaume-Uni : I B Tauris.
- Bendixsen, S. (2013). *The Religious Identity of Young Muslim Women in Berlin: An Ethnographic Study*. : Leiden, Pays-Bas : Brill.
- Bennani-Chraïbi, M., Nedjar, S. & Mesgarzadeh, S. (2010). L'émergence d'acteurs associatifs musulmans dans la sphère publique en Suisse [Rapport de recherche]. *FNRS - PNR 58, Collectivités religieuses, Etat et Société*. Consulté le 25.03.2019 sur [http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58\\_Schlussbericht\\_Bennani\\_Chraibi.pdf](http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Schlussbericht_Bennani_Chraibi.pdf)
- Benthall, J. (2007a). Islamic Charities, Faith Based Organizations, and the International Aid System. Dans J. Alterman & K. van Hippel (Ed.), *Islamic Charities*. Washington, DC : Center for Strategic and International Studies.
- Benthall, J. (2007b). Les ambiguïtés du jihad dans la pratique des ONG musulmanes. In B. Duriez, F. Mabilie & K. Rousselet (Ed.), *Les ONG confessionnelles. Religions et action internationale*. Paris, France : L'Harmattan.
- Benzine, R. (2004). *Les nouveaux penseurs de l'Islam*. Paris, France : Albin Michel.
- Bercher, Y. (2013). Recension l'ouvrage de Raphaël Liogier « Le mythe de l'islamisation. Essai sur une obsession collective ». *Les Cahiers de l'Islam*. Consulté le 18.01.2019 sur [https://www.lescahiersdelislam.fr/Le-mythe-de-l-islamisation-Essai-sur-une-obsession-collective\\_a468.html](https://www.lescahiersdelislam.fr/Le-mythe-de-l-islamisation-Essai-sur-une-obsession-collective_a468.html)
- Bernardeau, D. (2018). Professionnalisation des bénévoles : compétences et référentiels. *SociologieS* [En ligne], *Théories et recherches*. Consulté le 09.10.2019 sur <http://journals.openedition.org/sociologies/6758>
- BIE - Bureau de l'intégration des étrangers. (2017). *Plan d'intégration cantonal 2014-2017. République et canton de Genève*. Consulté le 13.03.2020 sur <https://www.ge.ch/document/bie-programme-integration-cantonal-2014-2017>
- Bielmann, F. (2017). *Combattants terroristes étrangers : analyse des motivations individuelles des djihadistes de Suisse* [Travail de Master]. Genève, Suisse : Université de Genève.
- Billion, P. (2008). Travail social en milieu ouvert et altérité : histoire de rendez-vous manqués. Dans C. Crenn, L. Kotobi & J.C. Gillet (Ed.), *Les animateurs face à la différence ethnique* (pp. 61-78). Paris, France : L'Harmattan.
- Birnbaum, J (2017, 9 juin). La gauche déchirée par le « racisme antiraciste ». *Le Monde*. Consulté le 15.01.2020 sur [https://www.lemonde.fr/idees/article/2017/06/09/la-gauche-dechiree-par-le-racisme-antiraciste\\_5141086\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2017/06/09/la-gauche-dechiree-par-le-racisme-antiraciste_5141086_3232.html)
- Birt, J. (2006). Good Imam, Bad Imam: Civic Religion and National Integration in Britain post-9/11. *The Muslim World*, 96, 687-705.

- Bonnefoy, L. (2020, 10 février). Idées toutes faites sur les “territoires conquis de l’islamisme. *Orient XXI*. Consulté le 14.02.2020 sur [https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/idees-toutes-faites-sur-les-territoires-conquis-de-l-islamisme,3618?fbclid=IwAR1vKDuMubVZ8GfHc\\_ztBfSZD\\_aRlBWfGMwewV02tOMhkt5yV8pV-rXfypg](https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/idees-toutes-faites-sur-les-territoires-conquis-de-l-islamisme,3618?fbclid=IwAR1vKDuMubVZ8GfHc_ztBfSZD_aRlBWfGMwewV02tOMhkt5yV8pV-rXfypg)
- Borell, K. & Gerdner, A. (2011). Hidden Voluntary Social Work: A Nationally Representative Survey of Muslim Congregations in Sweden. *The British Journal of Social Work*, 41(5), 968-979.
- Borum, R. (2012). Radicalization into Violent Extremism I: A Review of Social Science Theories. *Journal of Strategic Security*, 4(4), 7-36.
- Boschetti, P. & Mach, P. (2015). *Mon imam chez les Helvètes* [Enregistrement vidéo]. Genève, Suisse : RTS.
- Bouamama, S. (2002). Les discours de l’interculturalité: modèles, enjeux et contradictions. Dans E. Jovelin (Ed.), *Le travail social face à l’interculturalité. Comprendre la différence dans les pratiques d’accompagnement social* (pp. 31-42). Paris, France : L’Harmattan.
- Boubekeur, A. (2006). L’eupéanisation de l’islam de crise. *Confluences Méditerranée*, 57(2), 9-23.
- Boubekeur, A. (2007). Political Islam in Europe. Dans S. Amghar, A. Boubekeur & M. Emerson, *European Islam : Challenges for Public Policy and Society* (pp. 14-37). Bruxelles, Belgique : Centre for European Policy Studies.
- Boubekeur, A. (2012). Reinventing Political Islam: The Disengagement of European Islamists. Dans A. Boubekeur & O. Roy (Ed.), *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Consumerist Islam* (pp. 107-128). Londres, Royaume-Uni : Hurst and Company.
- Boucher, M. (2005). La question ethnique, l’intervention sociale et la laïcité. Les enjeux des discriminations raciales dans le travail social. *Connexions*, 83(1), 99-114.
- Boucher, M. (2012). L’ethnisation de la médiation sociale dans des “quartiers ghettos”. Non, la politique des “grands frères” n’est pas morte !. *Migrations Société*, 140(2), 25-34.
- Boucher, M. & Belqasmi, M. (2011). L’intervention sociale et la question ethnique. *Hommes & migrations*, 1290, 22-32.
- Bouillon, F., Frésia M. & Tallio, V. (2005). Introduction. Les terrains sensibles à l’aune de la réflexivité. Dans F. Bouillon, M. Frésia & V. Tallio (Ed.), *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l’anthropologie* (pp. 13-28). Paris, France : CEA-EHESS.
- Boumaza, M. & Campana A. (2007). Enquêter en milieu “difficile”. Introduction. *Revue française de science politique*, 57(1), 5-25.
- Bourdieu, P. (1992). *Réponses : Pour une anthropologie réflexive*. Paris, France : Le Seuil.
- Bourgois, P. (2012). Théoriser la violence en Amérique. Retour sur trente ans d’ethnographie. *L’Homme*, 203-204(3), 139-168.
- Bourgois, P. (2013). *En Quête de Respect. Le crack à New-York*. Paris, France : Le Seuil.
- Bouzar, D. (2001). *L’islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans: nouveaux travailleurs sociaux?*. Paris, France : Syros.
- Bouzar, D. (2004). *Monsieur Islam n'existe pas. Pour une désislamisation des débats*. Paris, France : Hachette.
- Bowen, I. (2014). *Medina in Birmingham, Najaf in Brent: Inside British Islam*. Londres, Royaume-Uni : Hurst.
- Brahimi, M. (2019a). *Pourquoi donner ?* Paris, France : Nawa.
- Brahimi, M. (2019b). *Zakāt : Guide pratique*. Paris, France : Nawa.
- Bressan, E. & Fargues, C. (2017). *Les djihadistes suisses sont parmi nous* [Enregistrement vidéo]. Genève, Suisse : RTS.
- Brodard, B. (2011). *De l’inscription communautaire à l’affirmation sur la scène sociale. L’action sociale*



*musulmane en région parisienne* [Travail de Master]. Fribourg, Suisse : Université de Fribourg.

- Brodard B. (2014). De la "Nation of Islam" au wahhabisme : identité culturelle et religiosité chez les musulmans afro-américains. *Cahier de l'Institut Religioscope*, 11.
- Brodard, B. (2018). La formation des autorités religieuses musulmanes en Suisse. *Dossiers documentaires du CISMODOC* [En ligne], Université catholique de Louvain.
- Brookes, K. (2018). Néo-libéralisme(s). Réseaux et formes des mobilisations en France: Avant-propos. *Quaderni*, 97(3), 5-13.
- Broqua, C. (2009). L'ethnographie comme engagement : enquêter en terrain militant. *Genèses*, 75(2), 109-124.
- Bryman, A. (2008). *Social research methods*. New York, NY : Oxford University Press.
- Burawoy, M. (1998). The Extended Case Method. *Sociological Theory*, 16(1), 4-33.
- Burgat, F. (2016). *Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*. Paris, France : La Découverte.
- Cairns, K. (2013). Ethnographic locations : The geographies of feminist post-structural ethnography. *Ethnography and Education*, 8(3), 323-337.
- Carmichael, S. & Hamilton, C. V. (1968). *Le Black Power. Pour une politique de libération aux États-Unis*. Paris, France : Payot.
- Castel, R. (1978). La "guerre à la pauvreté" aux États-Unis : le statut de l'indigence dans une société d'abondance. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 19, 47-60.
- Castel, R. (2009). *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*. Paris, France : Le Seuil.
- Catusse M. & Alagha, J. (2008). Les services sociaux du Hezbollah. : Effort de guerre, ethos religieux et ressources politiques. Dans S. Mervin (Ed.), *Hezbollah. Etat des lieux* (pp. 123-146). Paris, France : Actes Sud.
- Cefaï, D. & Gardella, E. (2011). *L'urgence sociale en action. Ethnologie du Samu social de Paris*. Paris, France : La Découverte.
- Cervulle, M. (2012). La conscience dominante. Rapports sociaux de race et subjectivation. *Cahiers du Genre*, 53(2), 37-54.
- Césari, J. (1997). L'Islam français : entre sécularisation et mode de vie. *Agora débats/jeunesses*, 9, 43-51.
- Césari, J. (1998a). L'islam français : une minorité religieuse en construction. Dans M. Kilani (Ed.), *Islam et changement social* (pp. 125-136). Lausanne, Suisse : Payot.
- Césari, J. (1998b). *Musulmans et Républicains. Les jeunes, l'islam et la France*. Paris, France : Complexe.
- Césari, J. (2001). Modernisation de l'islam ou islamisation de la modernité ?. *Civilisations*, 48, 139-144.
- Césari, J. (2003). Muslim minorities in Europe : the silent revolution. Dans J. Esposito & F. Burgat (Ed.), *Modernising Islam : Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe* (pp. 251-269). London, Royaume-Uni : Hurst.
- Césari, J. (2004). *L'islam à l'épreuve de l'Occident*. Paris, France : La Découverte.
- Challand, B. (2015). Entre État et Religion : repenser la société civile et l'État civil depuis les révoltes arabes. *Maghreb - Machrek*, 224-225(2), 47-59.
- Chesnot, C. & Malbrunot, G. (2019). *Qatar Papers. Comment l'émirat finance l'islam de France et d'Europe*. Neuilly-sur-Seine, France : Michel Lafon.
- Chesnot, C., Malbrunot, G. & Sesquin, J. (2019). *Qatar, guerre d'influence sur l'Islam d'Europe* [Enregistrement vidéo]. Paris, France : ARTE France.
- Chilowicz, F. (2016). *Quartiers impopulaires* [Enregistrement vidéo]. Paris, France : Bellota Films. Consulté le 24.11.2019 sur <https://www.youtube.com/watch?v=7K7JJtD64oQ>

- CICM/COSM - Communauté pour l'intégration et la cohésion multiculturelle & Service de la cohésion multiculturelle. (2017). *Rapport d'activités 2017*. Consulté le 28.11.2019 sur <https://www.ne.ch/autorites/DEAS/COSM/Pages/accueil.aspx>
- Clanet, C. (1990). *L'interculturel. Introduction aux approches interculturelles en Education et en Sciences Humaines*. Toulouse, France : Presses universitaires du Mirail.
- Cohen-Emerique, M. (2015). *Pour une approche interculturelle en travail social. Théories et pratiques*. Rennes, France : Presses de l'EHESP.
- Colonos, A. (1994). Les Évangélistes en Amérique latine: De l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale. *Cultures Et Conflits*, 15/16, 209-238.
- Confédération helvétique. (2018). *Swiss Civil Code. Art. 60 and seq.* Consulté le 12.06.2018 sur <https://www.admin.ch/opc/en/classifiedcompilation/19070042/201801010000/210.pdf>
- Dassetto, F. (1996). *La Construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. Paris, France : L'Harmattan.
- Davis, K. & Heilbroner, D. (2014). *The Newburgh Sting* [Enregistrement vidéo]. Conroe, TX : Q-Ball Productions.
- Davis, N. J. & Robinson, R. V. (2012). *Claiming Society for God: Religious Movements and Social Welfare*. Bloomington, IN : Indiana University Press.
- Dazey, M. (2019). Les conditions de production locale d'un islam respectable. *Genèses*, 117(4), 74-93.
- De Lavergne, N. (2003). L'Islam, moteur de la citoyenneté: Le cas de «jeunes musulmans de France». *Sociétés*, 82(4), 29-41.
- Dean, H. & Khan, Z. (1997). Muslim perspectives on welfare. *Journal of Social Policy*, 26(2), 193-211.
- Del Valle, A. & Razavi, E. (2019). *Le Projet : la stratégie de conquête et d'infiltration des Frères musulmans en France et dans le monde*. Paris, France : Toucan.
- Dellwo, B. (2019). La figure du « musulman » comme antithèse du sujet néolibéral. Remettre la classe sociale au cœur des processus contemporains de racialisation. Dans M. Salzbrunn (Ed.), *L'islam (in)visible en ville* (pp. 105-131). Genève, Suisse : Labor et Fides.
- Delmar-Morgan, A. (2015, 22 juillet). Islamic Charities in UK Fear They Are Being Unfairly Targeted over Extremism. *The Guardian*. Consulté le 17.04.2019 sur <https://www.theguardian.com/society/2015/jul/22/muslim-charities-uk-targeted-extremism-fears>
- Delong-Bas, N. J. (2018). *Islam wahhabite. De la renaissance et de la réforme au djihad mondial*. Paris, France : Erick Bonnier.
- Deltombe, T. (2006). *L'islam imaginaire – La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*. Paris, France : La Découverte.
- Demailly, L. (2019). Penser ensemble le changement des institutions et celui de leur environnement. Trois modèles. *SociologieS* [En ligne]. Consulté le 11.12.2019 sur <http://journals.openedition.org/sociologies/10010>
- Demichelis, M. (2014). Islamic Liberation Theology. An Inter-Religious Reflection between Gustavo Gutierrez, Farīd Esack and Ḥamīd Dabāšī. *Oriente Moderno*, 94(1), 125-147.
- Dequiré, A.F. & Rullac S. (2014). Les « SDF » ou le marqueur d'une modernité en trompe l'œil. *Le sociographe*, 48(4), 7-9.
- Drissi Chraïbi, N. & Abidi, H. (2016). *Prise en charge des détenus maghrébins. Brochure de présentation*. Document présenté dans le cadre de la formation « Contexte socioculturel et prise en charge des détenus issus de l'Afrique du Nord » organisée par le Centre suisse de formation pour le personnel pénitentiaire le 23.02.2016 à Fribourg, Suisse.
- Dubuis, J. (2020). *Maraudeurs, le coeur sur la main* [Enregistrement vidéo]. Genève, Suisse : RTS.
- Durand, A. (2017, 20 mars). *Option préférentielle pour les pauvres*. Consulté le 20.01.2020 sur

<https://www.doctrine-sociale-catholique.fr/telecharger-article/pdf/49>

- Duret, P. (1995). Les grands frères : identité et fonctionnalité d'une médiation. Rapport final. *Direction de l'Evaluation de la Prospective – Mission Interministérielle Recherche Expérimentation*. Consulté le 28.11.2019 sur <https://hal-insep.archives-ouvertes.fr/hal-01971854/document>
- Duret, P. (1996). Entre don, dette et professionnalisation : le cas des "grands frères". *Agora débats/jeunesses*, 4, 11-20.
- El Karaoui, H. (2016). *Un islam français est possible*. Paris, France : Institut Montaigne.
- El Karaoui, H. (2018). *La fabrique de l'islamisme*. Paris, France : Institut Montaigne.
- Eraly, A. (2015). *Autorité et légitimité: Le sens du collectif*. Toulouse, France: ERES.
- Esack, F. (1997). *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford, Royaume-Uni : Oneworld.
- Esack, F. (2004). *Coran, mode d'emploi*. Paris, France : Albin Michel.
- Esack, F. (2017). Décoloniser l'islam contre le pouvoir, l'hégémonie et toutes les formes d'exploitation. *Tumultes*, 48(1), 169-174.
- Esteves, O. (2011). Chapitre 3. Les émeutes de Bradford, Oldham et Burnley (avril-juillet 2001). Dans O. Esteves (Ed.), *De l'invisibilité à l'islamophobie. Les musulmans britanniques (1945-2010)* (pp. 185-201). Paris, France : Presses de Sciences Po.
- Etienne, B. (1989). *La France et l'islam*. Paris, France : Hachette.
- Etienne, B. (2003). L'islamisme comme idéologie et comme force politique. *Cités*, 14(2), 45-55.
- Feix, M. (2019). Justice et charité : conflit d'interprétation à la fin du xxe siècle. *Revue des sciences religieuses*, 93(3), 281-301.
- Ferjani, M.C. (2005). *Le politique et le religieux dans le champ islamique*. Paris, France : Fayard.
- Ferret, J. & Khosrokhavar, F. (2020, 11 février). La fausse alternative : la radicalisation de l'islam ou l'islamisation de la radicalité. *France 3 Occitanie*. Consulté le 13.02.2020 sur <https://france3-regions.francetvinfo.fr/occitanie/haute-garonne/toulouse/tribune-fausse-alternative-radicalisation-islam-islamisation-radicalite-1784649.html>
- Fisher, M. (1988, 26 avril). Armed with faith, Muslims wage war in Brooklyn. *Washington Post*. Consulté le 07.02.2019 sur [https://www.washingtonpost.com/archive/local/1988/04/26/armed-with-faith-muslims-wage-war-in-brooklyn/e2ab2224-ca0a-4adf-9c10-7a48a03225b2/?noredirect=on&utm\\_term=.491908bd34de](https://www.washingtonpost.com/archive/local/1988/04/26/armed-with-faith-muslims-wage-war-in-brooklyn/e2ab2224-ca0a-4adf-9c10-7a48a03225b2/?noredirect=on&utm_term=.491908bd34de)
- Flaureau, E. (2021a). *Éprouver l'attachement. La carrière morale des maraudeurs bénévoles parisiens* [Thèse de doctorat]. Paris, France : École des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Manuscrit en préparation.
- Flaureau, E. (2021b, sous presse). Penser la bienfaisance au sein des maraudes paroissiales : enjeux moraux et contraintes pratiques chez les bénévoles catholiques. Dans L. Ruiz de Elvira et S. A. Saeidnia (Ed.), *Les mondes de la bienfaisance. Une approche comparative des pratiques du « bien »*. Paris, France : CNRS.
- FNRS - Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique. (2011). *La religion dans les prisons suisses : aumônerie en mutation et émergence de nouveaux acteurs*. PNR 58, cahier thématique II.
- Formicola, J. R. & Segers, M. (20002). The Bush Faith-Based Initiative: The Catholic Response. *Journal of Church and State*, 44(4), 693-715.
- Francois, Y. (2015). La professionnalisation des associations par les pratiques de gestion des compétences des acteurs associatifs produit-elle un processus de changement organisationnel ?. *Recherches en Sciences de Gestion*, 106(1), 113-133.
- Flick, U. (2007). *Designing Qualitative Research*. London, Royaume-Uni : Sage Publications.
- Frégosi, F. (2008). *Penser l'Islam dans la laïcité*. Paris, France : Fayard.

- Gaborieau, M. & Zeghal, M. (2004). Autorités religieuses en islam. *Archives de sciences sociales des religions*, 125, 5-21.
- Gardaz S. & Ghandour, A.R. (2002, 31 octobre). Les organisations humanitaires islamiques: de la bienfaisance à la guerre sainte. *Le Temps*. Consulté le 02.01.2020 sur <https://www.letemps.ch/opinions/organisations-humanitaires-islamiques-bienfaisance-guerre-sainte>
- Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*. Paris, France : Gallimard.
- Geisser, V. & Seniguer, H. (2020, 9 avril). *L'islamisme en nos banlieues? La Vie des Idées*. Consulté le 11.04.2020 sur <https://laviedesidees.fr/Bernard-Rougier-territoires-conquis-islamisme.html>
- Genard, J.L. & Roca i Escoda, M (2014). Les dispositions éthiques dans la conduite de l'enquête et la livraison publique de ses résultats. *SociologieS* [En ligne]. Consulté le 30 avril 2019 sur <http://journals.openedition.org/sociologies/4720>
- Gerring, J. (2017). *Case Study Research. Principles and Practices*. Cambridge, Royaume-Uni : Cambridge University Press.
- Gianni, M. (2010). *Vie musulmane en Suisse. Profils identitaires, demandes et perceptions des musulmans en Suisse. Rapport réalisé par le Groupe de recherche sur l'islam en Suisse (GRIS)*. Berne-Wabern, Suisse : Commission fédérale pour les questions de migration (CFM).
- Gianni, M. (2016). Muslims' integration as a way to defuse the "Muslim Question". Insights from the Swiss case. *Critical research on Religion*, 4, 21-36.
- Gianni, M. (2019). Injonction à l'intégration et citoyenneté pour les musulmans en Suisse. Une relation paradoxale. Dans M. Salzbrunn (Ed.), *L'islam (in)visible en ville* (pp. 83-103). Genève, Suisse : Labor et Fides.
- Göle, N. (2013). La visibilité disruptive de l'Islam dans l'espace public européen : enjeux politiques, questions théoriques. *Cahiers Sens public*, 15-16(1), 165-184.
- Grand, J. (2020, sous presse). Swiss Welfare Politics and Local Islamic Organizations. A case study of the Islamic Social Service of Geneva. Dans E. Banfi & M. Gianni (Ed.), *Islamic Organisations in Western Switzerland: Actors, networks and socio-cultural activities*. Zürich, Suisse : Seismo.
- Guélamine, F. (2014). *Faits religieux et laïcité : le travail social à l'épreuve. Repères pour une pratique professionnelle*. Issy-les-Moulineaux, France : ESF éditeur.
- Gutierrez, G. (1974). *Théologie de la libération. Perspectives*. Bruxelles, Belgique : Lumen Vitae.
- Habermas, J. (1997). *Droit et démocratie. Entre faits et normes*. Paris, France : Gallimard.
- Haenni, P. (2005). *L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice*. Paris, France : Le Seuil.
- Hajjat, A. (2010). « Bons » et « mauvais » musulmans. *Cultures & Conflits*, 79-80, 139-159.
- Hajjat, A. (2012). *Les frontières de l'« identité nationale ». L'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale*. Paris, France : La Découverte.
- Hajjat, A. (2013). L'islamophobie en France : enjeux théoriques et méthodologiques. *Annuaire de l'EHESS*, 578-579.
- Hamel, J. (1993). Case Study Methods. *Qualitative Research Methods Series 32*. Londres, Royaume-Uni: Sage Publications.
- Hamid, S. (2008). The Development of British Salafism. *ISIM Review*, 21, 10-11.
- Hamid, S. (2016). *Sufis, Salafis and Islamists: the contested ground of British Islamic Activism*. Londres, Royaume-Uni : I.B. Tauris.
- Hamid, S. (2018). Salafism in the UK. The Reasons for its Success. *Oasis*, 28, 87-95.
- Hamidi, M. (2015). *Féministes musulmanes dans le contexte postcolonial de l'Europe francophone: stratégies identitaires et mobilisations translocales* [Thèse de doctorat]. Paris, France : École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

- Hamidullah, M. (1989). *Le Saint Coran : traduction et commentaire de Muhammad Hamidullah avec la collaboration de M. Leturmy*. Beltsville, MD : Amana Publications.
- Hardwick, L. & Worsley, A. (2007). Bridging the gap between social work practice and community based welfare agencies. *European Journal of Social Work*, 10(2), 245-258.
- Hardy, G. (2012). *S'il te plaît, ne m'aide pas ! L'aide sous injonction administrative ou judiciaire*. Toulouse, France : ERES.
- Harmesen, E. (2008). *Islam, civil society and social work. Muslim voluntary welfare associations in Jordan between patronage and empowerment*. Leiden, Pays-Bas : Amsterdam University Press.
- Hoffner, A.B. (2017). *Les nouveaux acteurs de l'islam*. Paris, France : Bayard.
- Honneth, A. (2006). *La société du mépris*. Paris, France : La Découverte.
- Honneth, A. (2008). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris, France : Le Cerf.
- Huntington, S. (1997). *Le choc des civilisations*. Paris, France : Odile Jacob.
- Ibrahim, A. (2014). *Huriyat al-itiqad fi l-Islam wa-Mutaradatuha. Die Freiheit des Glaubens im Islam und die Einwände gegen sie ; Dschihad, nichtmuslimische Untertanen, der Tribut und die Todesstrafe für Apostasie* [Thèse de doctorat]. Vienne, Autriche : Université de Vienne.
- International Crisis Group. (2006). La France face à ses musulmans : émeutes, jihadisme et dépolitisation, *Rapport Europe*, 172.
- Jacquier, C. (2011). Qu'est-ce qu'une communauté ? En quoi cette notion peut-elle être utile aujourd'hui?. *Vie sociale*, 2(2), 33-48.
- Jawad, R. (2009). *Social Welfare and Religion in the Middle East. A Lebanese Perspective*. Bristol, Royaume-Uni : Policy Press.
- Jawad, R. (2012). *Religion and Faith-Based Welfare. From Wellbeing to Ways of Being*. Bristol, Royaume-Uni : Policy Press.
- Jetté, C. (2017). Action communautaire, militantisme et lutte pour la reconnaissance : une réalité historique, politique et sociologique. *Reflets*, 23(1), 28-56.
- Johari, M. N. (2016). *Zakāh Facilitating Social Peace in Germany: Fiqh-Framework and Empirical Study* [Travail de Master]. Leicestershire, Royaume-Uni : Markfield Institute of Higher Education.
- Jonsen K. & Jehn, K. (2009). Using triangulation to validate themes in qualitative studies. *Qualitative Research in Organizations and Management: An International Journal*, 4(2), 123-150.
- Jouanneau, S. (2013). *Les Imams en France. Une autorité religieuse sous contrôle*. Marseille, France : Agone.
- Jovelin, E. (2002). L'approche intra-ethnique dans le processus d'aide : Voile ethnique ou illusion d'une meilleure action sociale?. Dans E. Jovelin (Ed.), *Le travail social face à l'interculturalité. Comprendre la différence dans les pratiques d'accompagnement social* (pp. 275-286). Paris, France : L'Harmattan.
- Jovelin, E. (2003). Le travail social face à l'extrémisme de professionnels du social. Le racisme au cœur de la pensée du travail social. *Pensée plurielle*, 5(1), 77-88.
- Juul Petersen, M. (2011). *For Humanity or for the Umma? Ideologies of aid in transnational Muslim NGOs* [Thèse de doctorat]. Copenhague, Danemark : University of Copenhagen.
- Juul Petersen, M. (2012). Islamizing aid: transnational muslim NGOs after 9.11. *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 23(1), 126-155.
- Juul Petersen, M. (2014). Sacralized or secularized aid? Positioning Gulf-based Muslim charities. Dans R. Lacey & J. Benthall (Ed.), *Gulf charity and Islamic Philanthropy in the "Age of Terror" and Beyond* (pp. 25-52). Berlin, Allemagne : Gerlach Press.
- Kakpo, N. (2007). *L'islam, un recours pour les jeunes*. Paris, France : Presses de Sciences Po.
- Kamelancien (2015). *Impossible* [Enregistrement vidéo]. Consulté le 23.03.2019 sur

<https://www.youtube.com/watch?v=BvLdNY0B6b8>

- Karic, S. & Ehlke, C. (2015). Wie religiös ist die Wohlfahrtspflege? *Soziale Passagen*, 7(2), 279-302.
- Kaufmann, J.C. (2016). *L'entretien compréhensif*. Paris, France : Armand Colin.
- Kellaway, K. (2018, 10 juin). Grenfell one year on : the mosque manager who took in survivors. *The Guardian*. Consulté le 09.02.2019 sur <https://www.theguardian.com/uk-news/2018/jun/10/mosque-manager-grenfell-survivors-interview-abdurahman-sayed-al-manaar>
- Keller, V. (2016). *Manuel critique de travail social*. Genève, Suisse : IES.
- Kepel, G. (1987). *Les Banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*. Paris, France : Le Seuil.
- Kepel, G. (2004). *Fitna : guerre au coeur de l'islam*. Paris, France : Gallimard.
- Kepel, G. (2015). *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français*. Paris, France : Gallimard.
- Kepel, G. & Arslan, L. (2012). *Banlieue de la République. Société, politique et religion à Clichy-sous-Bois et à Montfermeil*. Paris, France : Gallimard.
- Khan, K. (2009). *Preventing Violent Extremism (PVE) & Prevent. A response from the Muslim Community*. Consulté le 03.12.2019 sur [https://www.sacc.org.uk/sites/default/files/e28\\_pve\\_and\\_prevent\\_-\\_a\\_muslim\\_response-1.pdf](https://www.sacc.org.uk/sites/default/files/e28_pve_and_prevent_-_a_muslim_response-1.pdf)
- Khedimellah, M. (2001). Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh. La dignité identitaire retrouvée par le puritanisme religieux ?. *Socio-Anthropologie*, 10 [En ligne]. Consulté le 15.06.2018 sur <https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/155>.
- Khedimellah, M. (2003). La transhumance identitaire des jeunes prédicateurs du mouvement « Tabligh ». De nouveaux acteurs émergents dans les cités. *Débats Jeunesses*, 13, 199-214.
- Kertudo, P. & Vanoni, D. (2014). Politiques sociales, action sociale, travail social : revue de questions pour une prospective. *Recherche sociale*, 211(3), 6-23.
- Keshavjee, S. (2019). *L'islam conquérant : Textes – Histoires - Stratégies*. Romanel-sur-Lausanne, Suisse : Institut pour les questions relatives à l'islam (IQRI).
- Khaznadar, S. (2000). Existe-t-il une théologie musulmane ?. *Insaniyat*, 11, 35-42.
- Khosrokhavar, F. (1998). L'islam des jeunes en France. Dans M. Kilani (Ed.), *Islam et changement social* (pp. 137-153). Lausanne, Suisse : Payot.
- Khosrokhavar, F. (2010). The Muslim Brotherhood in France. Dans B. Rubin (Ed.), *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement* (pp. 137-147). New-York, NY : Palgrave Macmillan.
- Khosrokhavar, F. (2014). *Radicalisation*. Paris, France : Maison des sciences de l'homme.
- Khosrokhavar, F. (2016). *Prisons de France. Violence, radicalisation, déshumanisation : surveillants et détenus parlent*. Paris, France : Robert Laffont.
- Kokoreff, M. (2009). Ghettos et marginalité urbaine. Lectures croisées de Didier Lapeyronnie et Loïc Wacquant. *Revue française de sociologie*, 50(3), 553-572.
- Konrad Barreto Mendonça, S. & Kaptan, T. (2019). *L'intraculturel dans l'interculturel* [Document de présentation publié en ligne]. Consulté le 01.10.2019 sur <https://kpbe-eppp.ch/wp-content/uploads/2019/01/Atelier-2-lintraculturel-dans-lintervention-interculturelle.pdf>
- Kortmann, M. (2019). Secular–Religious Competition and the Exclusion of Islam from the Public Sphere: Islamic Welfare in Western Europe. *Politics and Religion*, 12, 433-456.
- Krafess, J. (2005). L'influence de la religion musulmane dans l'aide humanitaire. *Revue Internationale de la Croix-Rouge*, 87(858), 327-342.
- Lacroix, S. (2008). Les nouveaux intellectuels religieux saoudiens : le Wahhabisme en question. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 123, 141-159.
- Lagier, E. (2011). Les usages ambivalents des catégories "ethniciées". *Hommes & migrations*, 1290, 66-76.

- Lanzarini, C. & Bruneteaux, P. (1998). *Les entretiens informels. Sociétés contemporaines*, 30(2), 157-180.
- Laperrière, A. (2003). Chapitre 11. L'observation directe. Dans G. Benoit (Ed.), *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données* (pp. 269-291). Sainte-Foy, Canada : Presses de l'Université du Québec.
- Lapeyronnie, D. (2008). *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*. Paris, France: Robert Laffont.
- Laurence, J. (2012). *The Emancipation of Europe's Muslims: The State's Role in Minority Integration*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Laurence, J. & Vaïsse, J. (2006). *Intégrer l'islam – La France et ses musulmans : enjeux et réussites*. Paris, France : Odile Jacob.
- Lautier, B. (2010). Les politiques sociales à l'épreuve des réformes de marché. *Revue internationale de politique comparée*, 17(3), 23-55.
- Lee, R. (1993). *Doing Research on Sensitive Topics*. Londres, Royaume-Uni : Sage Publications.
- Lepoutre, D. (1997). *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*. Paris, France : Odile Jacob.
- Limam, W. (2016). Le grand malentendu ? Laïcité, radicalisation et pratiques d'intervention sociale. *VST - Vie sociale et traitements*, 132(4), 41-48.
- Limam, W. (2018). Intervenants sociaux et radicalisation. Entre implicites publics et expérience sensible. *VST - Vie sociale et traitements*, 138(2), 86-92.
- Ling, L. (2017). *Islam in America's Prison – This is Life* [Enregistrement vidéo]. Los Angeles, CA: CNN Films. Consulté le 24.11.2019 sur <https://www.youtube.com/watch?v=jNEBJVzM9Aw>
- Liogier, R. (2012). *Le mythe de l'islamisation. Essai sur une obsession collective*. Paris, France : Points.
- Lory, P., Rivet, D., Teisser, H., Lagarde, M., Étienne, B. & Bentonès, K. (2004). *L'émir Abd el-Kader, témoin et visionnaire*. Paris, France : Ibis Press.
- Loue, S. (2017). *Handbook of Religion and Spirituality in Social Work Practice and Research*. New-York, NY : Springer.
- Louizi, M. (2016). *Pourquoi j'ai quitté les Frères musulmans. Retour éclairé vers un islam apolitique*. Paris, France : Michalon.
- Loyer, A. (2002). Représentations et pratiques des travailleurs sociaux face à l'interculturalité. Dans E. Jovelin (Ed.), *Le Travail social face à l'interculturalité, comprendre la différence dans les pratiques d'accompagnement social*. Paris, France : L'Harmattan.
- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Paris, France : Grasset.
- Mamdani, M.. (2002). Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism. *American Anthropologist*, 104(3), 766–775.
- Mamdani, M. (2004). *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York, NY : Pantheon Books.
- Manço, U. (2008). Quels cadres épistémologiques pour la sociologie de l'islam en Europe occidentale? Réflexion sur le cas belge. *Cahiers de recherche sociologique*, 46, 79–94.
- Mansour, P.F. (2020). La « question décoloniale » et l'islamisme : universités, quartiers populaires et milieu militant. Dans B. Rougier (Ed.), *Les territoires conquis de l'islamisme* (pp. 65-87). Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Marchive, A. (2012). Contrôle et autocensure dans l'enquête ethnographique. Pour une éthique minimaliste. *Les Sciences de l'éducation - Pour l'Ère nouvelle*, 45(4), 77-94.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

- Maréchal, B. (2015). *Les Frères musulmans en Europe. Racines et discours*. Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Marongiu-Perria, O. (2002). *L'islam au pluriel. Etude du rapport au religieux chez les jeunes musulmans* [Thèse de doctorat]. Lille, France : Université de Lille 1.
- Marongiu-Perria, O. (2017). *Rouvrir les portes de l'Islam*. Paris, France : Atlande.
- Martens, S. (2013). *Muslimische Wohltätigkeit in der Schweiz*. Würzburg, Allemagne : Ergon.
- Martens, S. (2014). Muslim charity in a non-Muslim society – the case of Switzerland. *Journal of Muslims in Europe*, 3(1), 94-116.
- Marzouki, N. (2011). De l'endiguement à l'engagement. Le discours des think tanks américains sur l'islam depuis 2001. *Archives de sciences sociales des religions*, 155(3), 21-39.
- Mastrangelo, S. (2019). Se rendre visible à la mosquée quand on est invisible ailleurs. Le cas d'un sans-papiers tunisien. Dans M. Salzbrunn (Ed.), *L'islam (in)visible en ville* (pp. 163-181). Genève, Suisse : Labor et Fides.
- Mauger, G. (2015). Sur les attentats des 7 et 9 janvier 2015. *Savoir/Agir*, 31(1), 81-88.
- Mauger, G. (2016). « Jeunes de cités » : délinquance, émeutes et radicalisation islamiste. *Tempo Social*, 28(2), 39-56.
- May, S. (2017). *Muslim Charitable Giving, Civil Society and the potential for Social Cohesion: Zakat and Sadaqah* [Papier de conference]. ECPR General Conference, Norvège. Consulté le 03.03.2019 sur <https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/a9cb4efb-21d1-4005-86dc-b6b89ee061e5.pdf>
- Mayer, J.F. (2019, 11 février). Suisse : la nouvelle loi genevoise sur la laïcité – l'Etat doit-il s'occuper des religions ?. *Relioscope*. Consulté le 12.02.2019 sur <https://www.religion.info/2019/02/11/nouvelle-loi-genevoise-sur-la-laicite>
- Ménoret, P. (2004). Le wahhabisme, arme fatale du néo-orientalisme. *Mouvements*, 36(6), 54-60.
- Merz, F. & Farman, D. (2017). Das Engagement muslimischer Organisationen in der Schweiz gegen gewaltbereiten Extremismus. *Bulletin 2017 zur schweizerischen Sicherheitspolitik*. Zürich, CSS/ETH, 33-58.
- Mesgarzadeh, S., Nedjar, S. & M. Bennani-Chraïbi. (2013). « L'"organisation" des musulmans de Suisse. Dynamiques endogènes et injonctions de la société majoritaire ». Dans C. Monnot (Ed.), *La Suisse des mosquées : derrière le voile de l'unité musulmane* (pp. 53-76). Genève, Suisse : Labor et Fides.
- Métraux, J.C. (2011). *La migration comme métaphore*. Paris, France : La Dispute.
- Métraux, J.C. (2018). *Le voile et le linceul*. Paris, France : La Dispute.
- Meziane, M. A. (2017). Comparer les traditions discursives. *Socio-anthropologie*, 36, 59-74.
- Micheron, H. (2020). *Le jihadisme français : quartiers, syrie, prison*. Paris, France : Gallimard.
- Miles, M. B. & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative Data Analysis*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Milosevic, T. (2019). *Naïma* [Enregistrement vidéo]. Berne, Suisse : Lomotion AG.
- Mittermaier, A. (2019). *Giving to God. Islamic Charity in Revolutionary Times*. Oakland, CA : University of California Press.
- Mohia, N. (2008). *L'expérience de terrain. Pour une approche relationnelle dans les sciences sociales*. Paris, France : La Découverte.
- Monnot, C. (2013a). Croire ensemble. Analyse institutionnelle du paysage religieux en Suisse. Zürich, Suisse : Seismo.
- Monnot, C. (2013b). L'Union vaudoise des associations musulmanes. Une tentative de gestion locale de l'islam. Dans C. Monnot (Ed.), *La Suisse des mosquées: derrière le voile de l'unité musulmane* (pp. 123-150). Genève, Suisse : Labor et Fides.



- Monnot, C. (2015). S'inscrire dans l'espace public en tant que musulmane en Suisse. *Social Compass*, 62(2), 199-211.
- Morelli, S. (2018a, 7 août). Essonne : Ali, le «petit abbé Pierre», de Marseille à Corbeil. *Le Parisien*. Consulté le 02.10.2019 sur <http://www.leparisien.fr/essonne-91/essonne-ali-le-petit-abbe-pierre-de-marseille-a-corbeil-essonne-07-08-2018-7846032.php>
- Morelli, S. (2018b, 19 novembre). Essonne : en maraude auprès des sans-abri de Corbeil-Essonnes. *Le Parisien*. Consulté le 02.10.2019 sur <http://www.leparisien.fr/essonne-91/corbeil-essonne-91100/essonne-en-maraude-aupres-des-sans-abri-de-corbeil-essonne-19-11-2018-7946478.php>
- Morgan, T. (1988, 23 janvier). Muslims Start Patrol to Fight Crack in Brooklyn. *The New York Times*. Consulté le 07.02.2019 sur <https://www.nytimes.com/1988/01/23/nyregion/muslims-start-patrol-to-fight-crack-in-brooklyn.html>
- Mueller, A. (2015). Altérités et affinités ethnographiques : réflexions autour du proche, du lointain, du dedans et du dehors. *SociologieS* [Online]. Consulté le 07.02.2020 sur <http://journals.openedition.org/sociologies/4906>
- Mueller, A. (2019). *Construire le monde du hardcore*. Zürich, Suisse : Seismo.
- Neveu, E. (2015). *Sociologie politique des problèmes publics*. Paris, France : Armand Colin.
- Nour, A. (2020, sous presse). Navigating between Social Exclusion and Social Inclusion: The Making of a Swiss Muslim Community in the Canton of Vaud. Dans E. Banfi & M. Gianni (Ed.), *Islamic Organisations in Western Switzerland: Actors, networks and socio-cultural activities*. Zürich, Suisse : Seismo.
- OCA - Office de consultation sur l'asile. (2017). *Bénévolat paroissial : relever le défi de l'aide aux réfugiés*. Brochure des Eglises réformées Berne-Jura-Soleure, secteur OETN-Migration.
- OFS - Office fédéral de la statistique. (2020). *Langues et religions en 2018*. Consulté le 22.04.2020 sur <https://www.bfs.admin.ch/bfs/fr/home/statistiques/population/langues-religions.html>
- Ogay, T & Edelmann, D. (2011). Penser l'interculturalité dans la formation des professionnels: l'incontournable dialectique de la différence. Dans A. Lavanchy, F. Dervin & A. Gajardo (Ed.), *Anthropologies de l'interculturalité* (pp. 47-71). Paris, France : L'Harmattan.
- ONU - Organisation des Nations Unies. (2015). *Plan d'action pour la prévention de l'extrémisme violent*. Consulté le 27.09.2019 sur <https://undocs.org/fr/A/70/674>
- Oubrou, T. (2016). *Ce que vous ne savez pas sur l'Islam*. Paris, France : Fayard.
- Pan Ké Shon, J.L (2007). Portrait statistique des zones urbaines sensibles. Population, mobilité, habitat, chômage, scolarité... *Informations sociales*, 141(5), 24-32.
- Parsell, C. & Watts, B. (2017). Charity and Justice: A Reflection on New Forms of Homelessness Provision in Australia. *European Journal of Homelessness*, 11(2), 65-76.
- Patez, F. (1997). Les relations communautaires ethniques selon Max Weber. *Les Cahiers du Cériem*, 2, 53-61.
- Pérouse de Montclos, M.A. (2011). Les ONG humanitaires islamiques en Afrique : une menace ou un bienfait ? *Sécurité globale*, 16(2), 7-28.
- Peter, F. (2006). Individualization and Religious Authority in Western European Islam. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 17(1), 105-118.
- Pierret, T. (2011). *Baas et Islam en Syrie : La dynastie Assad face aux oulémas*. Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Pignolo, L. (2017). « C'est pas un boulot, c'est du business. » *L'agir des dealers ouest-africains dans un quartier genevois*. Genève, Suisse : Université de Genève (Sociograph - Sociological Research Studies, 32).

- Pignolo, L. (2018). L'agir des dealers ouest-africains dans un quartier genevois. *Sociograph - Sociological Research Studies*, 37, 73-83.
- Pingaud, E. (2013). *L'implantation de l'Islam dans les « quartiers »*. Contribution à l'analyse du succès d'une offre symbolique [Thèse de doctorat]. Paris, France : École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Pirotte, G. (2018). Introduction. Dans G. Pirotte (Ed.), *La notion de société civile* (pp. 3-6). Paris, France : La Découverte.
- Pistoletti, P. (2016, 24 novembre). Bienne: lutter contre la radicalisation par l'amour. *Centre catholique des médias Cath-Info*. Consulté le 14.11.2019 sur <https://www.cath.ch/newsf/bienne-lutter-contre-radicalisation-lamour>
- Pretceille, M. A. (2011). La pédagogie interculturelle : entre multiculturalisme et universalisme. *LINGVARVMARENA*, 2, 91-101.
- Privot, M. (2017). *Quand j'étais Frère musulman. Parcours vers un islam des lumières*. Benoitville, France : Boîte à Pandore.
- Prud'homme, P. (2016). *La trace de Dieu : Une anthropologie des régimes d'orthodoxie au Mali* [Thèse de doctorat]. Aix-en-Provence, France : Aix-Marseille Université.
- Quérouil-Bruneel, M. & Dehoune, M. (2018). *La Part du Ghetto*. Paris, France : Fayard.
- Quisay, W. (2019). *Neo-traditionalism in the West : Navigating Modernity, Tradition and Politics* [Thèse de doctorat]. Oxford, Royaume-Uni : University of Oxford.
- Ragab, I. A. (2016). The Islamic perspective on social work: A conceptual framework. *International Social Work*, 59(3), 325-342.
- Ramadan, T. (1995). *Les musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*. Lyon, France : Tawhid.
- Ramadan, T. (2008). *Islam, la réforme radicale. Ethique et libération*. Paris, France : Presses du Châtelet.
- Ramadan, T. (2012). *Conférences de Tariq Ramadan. Le message coranique* [CD MP3]. Lyon, France : Tawhid.
- Ramadan, T. (2016). *Être occidental et musulman aujourd'hui*. Paris, France : Archipoche.
- RCG - République et Canton de Genève. (2018). *Bureau de l'intégration des étrangers*. Consulté le 30.03.2018 sur <https://www.ge.ch/bie>
- Redissi, H. (2016). *Une histoire du wahhabisme. Comment l'islam sectaire est devenu l'islam*. Paris, France : Le Seuil.
- RNS - Réseau national de sécurité. (2016). *Mesures de prévention de la radicalisation. Etat des lieux en Suisse*. Consulté le 28.03.2018 sur <https://www.news.admin.ch/newsd/message/attachments/44717.pdf>
- RNS - Réseau national de sécurité. (2017). *Plan d'action national de lutte contre la radicalisation et l'extrémisme violent*. Consulté le 28.03.2018 sur <https://www.ejpd.admin.ch/ejpd/fr/home/aktuell/news/2017/2017-12-04.html>
- Rogozen-Soltar, M. (2019). Murabitun Religious Conversion: Time, Depth, and Scale among Spain's New Muslims. *Anthropological Quarterly*, 92(2), 509-539.
- Romani, V. (2007). Enquêter dans les Territoires palestiniens. Comprendre un quotidien au-delà de la violence immédiate. *Revue française de science politique*, 57(1), 27-45.
- Romey, A. (2004). Rôle du wahabisme et du réformisme de la Nahda en Algérie dans le processus d'exclusion et de marginalisation du soufisme. *Cahiers de la Méditerranée*, 69, 33-40.
- Roquejoffre, A. (2011). Les tensions entre identité ethnique et identité sociale dans les interventions des travailleurs sociaux. *Hommes & migrations*, 1290, 44-54.
- Rosanvallon, P. (1981). *La crise de l'État-providence*, Paris, France : Le Seuil.

- Roth, G. (2015, 26 octobre). Les Cartons du cœur: "la misère est parmi nous". *Centre catholique des médias Cath-Info*. Consulté le 26.10.2015 sur <https://www.cath.ch/newsf/les-cartons-du-coeur-la-misere-est-parmi-nous>
- Rouadjia, A. (2017). Actions caritatives et caractère religieux de l'intervention sociale en Algérie. *Le sociographe*, 58(2), 79-88.
- Roudet, B. (2004). Entre responsabilisation et individualisation : les évolutions de l'engagement associatif. *Lien social et Politiques*, 51, 17-27.
- Rougier, B. (2004). L'islamisme face au retour de l'islam ?. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 82(2), 103-118.
- Rougier, B. (2020a). De l'Orient à l'Europe : islamismes et jihadismes en France. Dans B. Rougier (Ed.), *Les territoires conquis de l'islamisme* (pp. 19-44). Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Rougier, B. (2020b). La guerre des oulémas salafistes. Dans B. Rougier (Ed.), *Les territoires conquis de l'islamisme* (pp. 89-100). Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Rougier, B. (Ed.). (2020c). *Les territoires conquis de l'islamisme*. Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Roy, O. (2001). *L'islam mondialisé*. Paris, France : Le Seuil.
- Roy, O. (2005). Intifada des banlieues ou émeute des jeunes déclassés. *Esprit*, 12, 26-30.
- Roy, O. (2016). *Le djihad et la mort*. Paris, France : Le Seuil.
- Roy, S. N. (2003). Chapitre 7. L'étude de cas. Dans B. Gauthier (Ed.), *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données* (pp. 159-184). Sainte-Foy, Canada : Presses de l'Université du Québec.
- Rubin, B. (Ed.). (2010). *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*. New-York, NY : Palgrave Macmillan.
- Rudolph U., Lüddeckens D. & Uehlinger, C. (2009). Formation en Suisse des imams et des enseignant-e-s en religion islamique ? [Rapport de recherche]. *FNRS - PNR 58. Recherche menée dans le cadre du Programme national de recherche « Collectivités religieuses, Etat et société »*, Zürich, Suisse.
- Sadouni, S. (2009). Humanisme spirituel et ONG islamiques en Afrique du Sud. *Afrique contemporaine*, 231(3), 155-170.
- Safdar, A. (2018, 2 mars). UK mosques open doors for homeless as temperatures plunge. *Al Jazeera News*. Consulté le 09.02.2019 sur <https://www.aljazeera.com/news/2018/03/uk-mosques-open-doors-homeless-temperatures-plunge-180302153601580.html>
- Said, E. W. (2005). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris, France : Le Seuil.
- Sainsaulieu, I., Salzbrunn, M. & Amiotte-Suchet, L. (2010). Introduction. Réexaminer les formes communautaires. Dans L. Amiotte-Suchet, I. Sainsaulieu & M. Salzbrunn (Ed.), *Faire communauté en société. Dynamiques des appartenances collectives* (pp. 15-20). Rennes, France : Presses universitaires de Rennes.
- Salzbrunn, M. (Ed.). (2019). *L'islam (in)visible en ville. Appartenances et engagements dans l'espace urbain*. Genève, Suisse : Labor et Fides.
- Sanchez-Mazas, V. (2020, sous presse). Muslim organisations and the *laïcité* challenge in the canton of Geneva. Dans E. Banfi & M. Gianni (Ed.), *Islamic Organisations in Western Switzerland: Actors, networks and socio-cultural activities*. Zürich, Suisse : Seismo.
- SASI - Service d'Aide Sociale Islamique. (2013). *Statuts du Service d'aide sociale islamique*. Genève, Suisse : SASI.
- SASI - Service d'Aide Sociale Islamique. (2015). *Présentation du Service d'Aide Sociale Islamique*. Genève, Suisse : SASI.
- Sauvadet, T. (2006). *Le capital guerrier. Concurrence et solidarité entre jeunes de cité*. Paris, France :

Armand Colin.

- Savoie-Zajc, L. (2003). Chapitre 12. L'entrevue semi-dirigée. Dans B. Gauthier (Ed.), *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données* (pp. 293-316). Sainte-Foy, Canada : Presses de l'Université du Québec.
- Sayad, A. (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris, France : Le Seuil.
- Schmid, H. (2012). *Islam im europäischen Haus: Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*. Freiburg, Allemagne : Herder.
- Schmid, H. (2017). Von der Selbsthilfe zur Freien Wohlfahrtspflege. Potenziale muslimischer Akteure für das Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 58, 189-210.
- Schmid, H., Schneuwly Purdie, M. & Lang, A. (2018). *Prévenir les radicalisations. Collaborations entre l'Etat et les organisations musulmanes (CSIS-Papers 2)*. Fribourg, Suisse : Centre Suisse Islam et Société.
- Schneuwly Purdie, M. (2006). *Être musulman en Suisse romande. Une enquête qualitative sur le rôle du référent religieux dans la construction identitaire* [Thèse de doctorat]. Fribourg, Suisse : Université de Fribourg.
- Schneuwly Purdie, M. (2011). « Silence... Nous sommes en direct avec Allah ». *Archives de sciences sociales des religions*, 153, 105-121.
- Schneuwly Purdie, M., & Tunger-Zanetti, A. (2016). Switzerland. Dans O. Scharbrodt, S. Akgönül, A. Alibasic, J. S. Nielsen & E. Racijs, *Yearbook of Muslims in Europe, Volume 7* (pp. 562-578). Leiden, Pays-Bas : Brill.
- Schneuwly Purdie, M., & Tunger-Zanetti, A. (2019). Switzerland. Dans O. Scharbrodt, S. Akgönül, A. Alibasic, J. S. Nielsen & E. Racijs, *Yearbook of Muslims in Europe, Volume 11* (pp. 614-630). Leiden, Pays-Bas : Brill.
- Schneuwly Purdie, M., Gianni, M. & Jenny, M. (2009). *Musulmans d'aujourd'hui : identités plurielles en Suisse*. Genève, Suisse : Labor et Fides.
- Schulze, R. (2015). L'islam apparaît comme un problème de société. *Horizons*, 104, 34-36.
- Schwartz, O. (1993). L'empirisme irréductible. La fin de l'empirisme ?. Dans N. Anderson, *Le Hobo. Sociologie du sans-abri* (pp. 265-305). Paris, France : Nathan.
- Serisier, W. (2017). Les politisations de l'islam local. Le cas de la Seine-Saint-Denis. *Hommes & Migrations*, 1316(1), 37-47.
- Sèze, R. (2015). Leaders musulmans et fabrication d'un « islam civil ». *Confluences Méditerranée*, 95(4), 43-58.
- Shelter. (2005). *Food for thought : soup-runs and soup kitchens*. Londres, Royaume-Uni: Shelter.
- Shulman, L. (2011). *Dynamics and Skills of Group Counseling*. Belmont, CA : Brooks/Cole.
- Sifaoui, M. (2019). *Taqiyya ! Comment les Frères musulmans veulent infiltrer la France*. Paris, France : L'Observatoire.
- Singer, A. (2008). *Charity in Islamic Societies*. Cambridge, Royaume-Uni : Cambridge University Press.
- Smondel, R. (2012). Educateur, Maghrébin... D'origine ? Entre « don de soi » et devoir de neutralité. *Les Cahiers Dynamiques*, 54(1), 70-78.
- Soares, E. (2009). *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*. Paris, France : Karthala.
- Souiah, F. (2012). Les harraga algériens. *Migrations Société*, 143(5), 105-120.
- Soulé, B. (2007). Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales. *Recherches Qualitatives* 27(1), 127-140.

- Soulet, M.H. (1994). *De la non-intégration : essais de définition théorique d'un problème social contemporain*. Fribourg, Suisse : Editions Universitaires de Fribourg.
- Soulet, M.H. (2005). Reconsidérer la vulnérabilité. *Empan*, 60(4), 24-29.
- Soulet, M.H. (2006). Traces et intuition raisonnée. Le paradigme indiciaire et la logique de la découverte en sciences sociales. Dans P. Paillé (Ed.), *La méthodologie qualitative. Posture de recherche et travail de terrain* (pp. 125-149). Paris, France : Armand Colin.
- Soulet, M.H. (2009a). La souffrance sociale, pathologie des sociétés contemporaines. *Éthique publique*, 11(2), 72-77.
- Soulet, M.H. (2009b). Vulnérabilité sociale et souffrance individuelle. Dans M.H. Soulet (Ed.), *La Souffrance sociale. Nouveau malaise dans la civilisation* (pp. 9-16). Fribourg, Suisse : Saint-Paul.
- Soulet, M.H. (2014). Les ambivalences du travail social identitaire. Dans D. Verba (Ed.), *Interventions sociales et faits religieux. Les paradoxes des logiques identitaires* (pp. 193-212). Rennes, France : Presses de l'EHESP.
- Talbi, M. (2015). *Afin que mon cœur se rassure*. Tunis, Tunisie : Nirvana.
- Taussig, S. (2018). De l'Islam politique à la théologie musulmane de la libération. *Les Temps Modernes*, 700(4), 66-94.
- Tersigni, S. (2014). Dispositions religieuses, travail social et relations interethniques : malaise dans l'engagement. Dans D. Verba (Ed.), *Interventions sociales et faits religieux: Les paradoxes des logiques identitaires* (pp. 173-192). Rennes, France : Presses de l'EHESP.
- Topbaş, O. N. (2009). *Endowment, Charity and Service in Islam*. Istanbul, Turquie : Erkam Publications.
- Topolski, A. (2018). Good Jew, bad Jew...good Muslim, bad Muslim: "managing" Europe's others. *Ethnic and Racial Studies*, 41(12), 2179-2196.
- Tremblay, M.A. (1968). *Initiation à la recherche dans les sciences humaines*. Montréal, Canada : McGraw-Hill.
- Truong, F. (2018a). La relation aux enquêtés et l'accumulation des données au fil du temps. L'ethnographie, entre immédiateté, réflexivité et temporalité. Dans J. Cayouette-Remblière, B. Geay & P. Lehingue (Ed.), *Comprendre le social dans la durée* (pp. 81-95). Rennes, France : Presses Universitaires de France.
- Truong, F. (2018b). *Loyautés radicales. L'islam est les « mauvais garçons » de la Nation*. Paris, France : La Découverte.
- U.S. Government. (2004). *The 9/11 Commission Report*. Consulté le 17.04.2019 sur <https://www.9-11commission.gov/report/911Report.pdf>
- UOMG - Union des Organisations Musulmanes de Genève. (2017). *Atelier de citoyenneté 2016 – 2017, Rapport final*. Consulté le 05.05.2018 sur <http://www.uomg.ch/wp-content/uploads/2014/05/Rapport-final-ateliers-citoyennet%C3%A9-UOMG-2016-2017.pdf>
- Vallette, M. (2019, 16 janvier). Les étudiants genevois reculent sur le voile, mais Fribourg avance sur l'islamisation du social. *Boulevard de l'islamisme*. Consulté le 11.10.2019 sur <http://boulevarddelislamisme.blog.tdg.ch/archive/2019/01/16/les-etudiants-genevois-reculent-sur-le-voile-mais-fribourg-avance-sur-l-isl.html>
- Van Ess, J. (2002). *Prémices de la théologie musulmane*. Paris, France : Albin Michel.
- Van Praet, Y. J. (2018). L'émergence de l'islam "traditionnel" au sein du cyber espace francophone musulman. *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 49(1), 127-156.
- Venner, F. (2005). *OPA sur l'islam de France. Les ambitions de l'UOIF*. Paris, France : Calmann-Lévy.
- Verba, D. & Guélamine, F. (2014). *Interventions sociales et faits religieux: Les paradoxes des logiques identitaires*. Rennes, France : Presses de l'EHESP.
- Verba, D. & Guélamine, F. (2017). *Travail social et islam: l'embarras des professionnels*. *Ethnologie*

française, 168(4), 659-672.

- Vidino, L. (2010a). *The New Muslim Brotherhood in Europe*. Dans B. Rubin (Ed.), *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement* (pp. 105-116). New York, NY : Palgrave Macmillan.
- Vidino, L. (2010b). *The New Muslim Brotherhood in the West*. New York, NY : Columbia University Press.
- Ville de Genève. (2016). *D-54 – Rapport d’activités 2014 de la Délégation Genève Ville Solidaire (DGVS). Audition du 19 avril 2016. Courrier de réponse à la Commission des Finances du 28.04.2016*. Consulté le 26.11.2019 sur [https://www.ville-geneve.ch/conseil-municipal/objets-interventions/detail-rapport-reponse/?sdl\\_uid=95551&sechash=482b7380](https://www.ville-geneve.ch/conseil-municipal/objets-interventions/detail-rapport-reponse/?sdl_uid=95551&sechash=482b7380)
- Ville de Genève. (2017). *Espace de quartier Eaux-Vives. Programme d’activités Septembre – Décembre 2017*. Consulté le 20.03.2018 sur [http://www.ville-geneve.ch/fileadmin/public/Departement\\_5/UAC/espace-quartier-eaux-vives-programme-septembre-decembre-2017.pdf](http://www.ville-geneve.ch/fileadmin/public/Departement_5/UAC/espace-quartier-eaux-vives-programme-septembre-decembre-2017.pdf)
- Ville de Genève. (2018a). *Mémorial des séances du conseil municipal. 175<sup>e</sup> année. Séance 58. Lundi 28 mai 2018*. Consulté le 03.03.2019 sur <https://conseil-municipal.geneve.ch/conseil-municipal/memorial>
- Ville de Genève. (2018b). *PR-1262 A – Projet de budget 2018 de la Ville de Genève. Audition du Département de la cohésion sociale et de la solidarité. 24 janvier 2018*.
- Vincent, G. (1997a). Caritatif ou solidarité ? Perspectives d'analyse. Dans G. Vincent (Ed.), *La place des œuvres et des acteurs religieux dans les dispositifs de protection sociale. De la charité à la solidarité* (pp. 5-17). Paris, France : L'Harmattan.
- Vincent, G. (Ed.). (1997b). *La place des œuvres et des acteurs religieux dans les dispositifs de protection sociale. De la charité à la solidarité*. Paris, France : L'Harmattan.
- Vincent, G. (2006). Justice et charité : l'institution symbolique de l'espace public laïque en France. *Éthique publique* [En ligne], 8(1). Consulté le 28.12.2019 sur <http://journals.openedition.org/ethiquepublique/1876>
- Voyé, L. (2004). Repenser le bénévolat. Dans M.H. Soulet (Ed.), *Agir en société* (pp. 83-118). Fribourg, Suisse : Academic Press Fribourg.
- Wacquant, L. (2000). *Corps et âme : carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*. Marseille, France : Agone.
- Wacquant, L. (2004). *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*. Marseille, France: Agone.
- Wacquant, L. (2007). *Parias urbains. Ghetto, banlieues, Etat. Une sociologie comparée de la marginalité sociale*. Paris, France : La Découverte.
- Wacquant, L. (2010a). L'habitus comme objet et méthode d'investigation: Retour sur la fabrique du boxeur. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 184(4), 108-121.
- Wacquant, L. (2010b). La fabrique de l'État néolibéral. *Civilisations*, 59(1), 151-174.
- Wacquant, L. (2015). For a Sociology of Flesh and Blood. *Qual Sociol*, 38, 1–11.
- Waldman, M. R. (1968). The Development of the Concept of Kufr in the Qur'an. *Journal of the American Oriental Society*, 88(3), 442-455.
- Warden, R. (2013). *A sociological study of Islamic Social Work in contemporary Britain* [Thèse de doctorat]. Cardiff, Royaume-Uni : Cardiff University.
- Warden, R., Scourfield, J. & Huxley, P. (2017). Islamic Social Work in the UK: The Service User Experience. *The British Journal of Social Work*, 47(3), 737-754.
- Watts, B., Fitzpatrick, S. & Johnsen, S. (2018). Controlling Homeless People? Power, Interventionism and Legitimacy. *Journal of Social Policy*, 47(2), 235-252.
- Weber, M. (1995). *Économie et Société*. Paris, France : Press Pocket.

- Weibel, N. (1997). Action caritative et Islam. Dans G. Vincent (Ed.), *La place des œuvres et des acteurs religieux dans les dispositifs de protection sociale. De la charité à la solidarité* (pp. 159-170). Paris, France : L'Harmattan.
- Wiktorowicz, Q. (2004). *Islamic activism : a social movement theory approach*. Bloomington, IN : Indiana University Press.
- Wilner, A. S. & Dubouloz, C.J. (2011). Transformative Radicalization : Applying Learning Theory to Islamist Radicalization. *Studies in Conflict & Terrorism*, 34(5), 418-438.
- X, M., & Haley, A. (1999). *The autobiography of Malcolm X as told to Alex Haley*. New-York, NY : Random House.
- Yafout, M. (2017). The Activities of Adl Wal Ihsane in the Neighbourhoods. How to Build a 'Non-Legal' Consensus from a 'Tolerated' Conflict. *International Development Policy*, 8, 109-135.
- Yan, M. C. (2008). Exploring Cultural Tensions in Cross-Cultural Social Work Practice. *Social Work*, 53(4), 317-328.
- Yin, R. K. (2014). *Case Study Research. Design and Methods*. Thousand Oaks, CA : Sage Publications.
- Zouggari, N. (2017). Islamophobia in Switzerland: National Report 2016. Dans E. Bayraklı & F. Hafez (Ed.), *European Islamophobia Report 2016*. Istanbul, Turquie : SETA.
- Zünd, C. (2018, 21 janvier). Addiction Valais dans la tourmente. *Le Temps*. Consulté le 06.05.2019 sur <https://www.letemps.ch/suisse/addiction-valais-tourmente>
- Zysow, A. (2020). Zakāt. *Encyclopédie de l'Islam. Brill Reference Online*. Consulté le 08.01.2020 sur [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/zakat-COM\\_1377](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/zakat-COM_1377)

## **CURRICULUM VITAE**

Baptiste Brodard est né à Fribourg en Suisse le 3 mars 1986. Après avoir terminé sa scolarité et obtenu le baccalauréat (maturité gymnasiale) au Collège du Sud, il s'installe en région parisienne. Il poursuit alors des études universitaires en sociologie à l'Université Paris X à Nanterre puis en science politique à l'Université Paris VIII à Saint-Denis, de laquelle il obtient une licence en science politique. C'est à cette époque qu'il développe un fort intérêt pour l'étude de l'islam et des communautés musulmanes contemporaines.

Dès 2009, il se dédie à un Master en travail social et politiques sociales à l'Université de Fribourg, ce qui lui permet d'entreprendre un mémoire de recherche sur l'action sociale musulmane en région parisienne. Une fois diplômé, il travaille quelques années dans l'intervention sociale en Suisse, dans les domaines de la protection de l'enfance puis essentiellement dans le milieu carcéral. Il est également engagé par le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) pour une mission d'une année en Algérie, où il s'occupe entre autres de la gestion et mise en œuvre d'un projet national visant l'amélioration des dispositifs de réinsertion des détenus. À travers ces expériences professionnelles, il a développé un regard critique sur l'intervention dans les domaines du développement et du travail social, ce qui l'a motivé à entreprendre de futures études dans le cadre d'un doctorat.

Parallèlement à ce parcours, Baptiste Brodard a entrepris des recherches personnelles au sein de communautés musulmanes diverses dans plusieurs continents. Cela l'a amené à voyager dans une cinquantaine de pays et à fréquenter des institutions religieuses de formation traditionnelle, notamment en Algérie, en Mauritanie, au Yémen et en Turquie. C'est sur la base de ces expériences qu'il a développé une réflexion sur l'islam et ses enjeux théologiques contemporains, la diversité des mouvements religieux et leurs modalités d'engagement dans les espaces sociaux et politiques. La suite logique de son parcours professionnel et de ses recherches a impliqué la réalisation de cette thèse de doctorat de 2016 à 2020.

Parallèlement à sa recherche doctorale, Baptiste Brodard s'est engagé dans les cercles de la société civile et de la communauté musulmane à différents niveaux. Tout d'abord, il participe à une réflexion théologique sur l'islam et son rôle dans la société, en s'intéressant à ses influences contemporaines et à ses positionnements épistémologiques, théoriques et pratiques vis-à-vis d'autres courants de pensée. Ensuite, au niveau de l'intervention sociale, il poursuit ses recherches sur les contributions effectives et potentielles de l'islam et des organisations musulmanes dans la lutte contre l'exclusion, la détresse sociale et l'extrémisme violent, en assurant des formations et des services de consultation.

**« Je déclare sur mon honneur que ma thèse est une œuvre personnelle, composée sans concours extérieur non autorisé, et qu'elle n'a pas été présentée devant une autre faculté. »**

**Baptiste Brodard**

**Fribourg / octobre 2020**



## Résumé

En Suisse, comme dans d'autres pays d'Europe occidentale, des associations musulmanes s'organisent pour fournir des prestations à vocation sociale et caritative. Ce phénomène interroge d'abord les évolutions d'un militantisme musulman propre aux sociétés occidentales durant ces dernières décennies. De plus en plus souvent, des mosquées, centres islamiques et collectifs musulmans s'engagent dans les domaines caritatifs et éducatifs, en proposant des services sociaux non seulement aux membres de leurs communautés, mais aussi à des non-musulmans. Quelles sont les causes et raisons d'être de cette action sociale musulmane ? Au-delà d'un militantisme communautaire musulman de plus en plus dense et visible, les mutations des sociétés contemporaines et du champ de l'action sociale participent à l'émergence de ces nouveaux acteurs caritatifs qui jouent sur des références identitaires, culturelles ou religieuses particulières. Plus globalement, l'affaiblissement de l'Etat-social propre au néolibéralisme questionne la place des acteurs privés de l'action sociale, leurs fonctions et leurs relations vis-à-vis des institutions étatiques. Dans ce contexte, quelles sont les rôles et les spécificités de l'action sociale musulmane ? Comment les associations engagées dans ce champ se positionnent-elles vis-à-vis de la société, de l'Etat et des communautés musulmanes ? Quels sont les objectifs de cet engagement ? Vise-t-il le bien commun de la société dans sa globalité, ou au contraire les intérêts de groupes communautaires restreints ? En d'autres termes, bénéficie-t-il aux musulmans uniquement, ou contribue-t-il à l'intérêt général ?

Une étude empirique qualitative de trois expressions d'action sociale musulmane en Suisse, complétée par des recherches en France et en Grande-Bretagne, explore ces enjeux dans une perspective interdisciplinaire mêlant la sociologie, le travail social, les sciences politiques et les études religieuses, en faisant ressortir trois niveaux d'analyse. Premièrement, la place de l'action sociale musulmane dans la société européenne est questionnée, principalement à travers ses objectifs et ses interactions avec les institutions. Dans ce cadre, l'orientation identitaire et confessionnelle de cette action sociale est étudiée dans le contexte d'une société plurielle, en mettant en évidence les tensions entre ses discours d'impartialité et ses logiques communautaires. Deuxièmement, les liens entre ces associations musulmanes et les mouvements idéologiques de l'islam transnational seront questionnés, ce qui impliquera notamment de traiter la question de l'islamisme et d'une instrumentalisation supposée de l'action sociale à des fins prosélytes et politiques. Troisièmement, le développement de l'action sociale en Europe servira de base de réflexion sur les conditions de l'institutionnalisation de l'islam en Europe et l'essor d'une pensée religieuse contextualisée, qui se veut fondatrice d'un islam autochtone et local.

ISBN 978-2-8399-3115-1



9 782839 931151 >

ISBN 978-2-8399-3115-1