

Guillaume Chatagny

PHOTOGRAPHER L'ISLAM ORDINAIRE

La mise en forme de l'islam
dans un centre culturel islamique



Academic Press
FRIBOURG FREIBURG

Guillaume Chatagny

PHOTOGRAPHER L'ISLAM ORDINAIRE

La mise en forme de l'islam
dans un centre culturel islamique



Academic Press
FRIBOURG FREIBURG

© 2026 Academic Press
Chiron Media Sàrl
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg-Freiburg
Suisse

www.academicpress.ch
Service éditorial : editorial@academicpress.ch
Service de vente, promotion, droits, presse : distribution@academicpress.ch

ISBN du livre en version pdf : 978-2-88981-106-9

ISBN du livre broché : 978-2-88981-105-2

DOI : 10.55132/plio164

Lien DOI : <https://doi.org/10.55132/plio164>

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Ce livre est sous licence :



Cette licence permet à d'autres de remanier, d'adapter et de s'appuyer sur ce travail à des fins non commerciales. Bien que leurs nouvelles œuvres doivent également faire référence à ce travail et être non commerciales, ils ne sont pas tenus d'accorder une licence à leurs œuvres dérivées selon les mêmes conditions.

À celles et ceux qui, au fil du temps, m'ont accompagné jusqu'ici.

« Les formes qu'affectent les groupes d'hommes unis pour vivre les uns à côté des autres, ou les uns pour les autres, ou les uns avec les autres, voilà donc le domaine de la sociologie. »

Georg Simmel, *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981, p. 172.

« Les gestes que parfois nous nommons vides sont peut-être, en fait, les plus pleins de tous. »

Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 81.

« Disons alors que pour mettre le sujet et le monde en rapport, il faut une fenêtre [...] C'est par l'œil qu'on prend langue avec le monde. »

Gérard Wajcman, *Fenêtre. Chroniques du regard et de l'intime*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2004, p. 17.

REMERCIEMENTS

Cet ouvrage est le fruit de la réécriture de ma thèse de doctorat soutenue le 11 décembre 2024 à l'Université de Fribourg (Suisse) entouré de ma famille, de collègues et amis.

Ma recherche aurait été impossible sans l'accueil et l'appui sur le long terme de l'association musulmane (CCIAM), en particulier les membres de son comité. Qu'elle soit ici saluée et remerciée. Je remercie également toutes les personnes qui ont accepté de répondre à mes questions, que ce soit au CCIAM ou dans les autres communautés et collectifs approchés.

Durant mon parcours doctoral, j'ai eu la chance d'être accompagné par la Prof. Dr Esther González Martínez qui, alors que j'étais encore étudiant, m'a fait découvrir la richesse de l'analyse multimodale des interactions sociales. C'est durant ses cours que j'ai entendu pour la première fois les noms de Georg Simmel, Erving Goffman et Harold Garfinkel, ce qui m'a ouvert de nouveaux horizons de réflexion. Une fois la thèse débutée, elle m'a fait comprendre que si je craignais de ne pas avoir suffisamment à dire à propos de mes photographies, c'était sans doute parce que je ne les observais pas avec assez d'acuité. « *Look closer!* » résume ma compréhension de la démarche sociologique à la suite de cette étape doctorale. Le Prof. Dr Amir Dziri, quant à lui, m'a fait profiter de ses riches connaissances et de son ouverture dans le domaine des études islamiques. Nos discussions portant autant sur la vie universitaire, l'art contemporain que nos expériences collaboratives dans l'enseignement ont été un complément sans commune mesure à mon parcours. Ma directrice et mon directeur de thèse ont eu la délicatesse de respecter mon indépendance, mon rythme de travail et ma manière d'analyser la mise en forme de l'islam tout en me proposant un cadre de travail rigoureux. Je leur en suis très reconnaissant.

Cet ouvrage est également redevable des échanges interdisciplinaires dont j'ai bénéficié au sein du Centre Suisse Islam et Société (CSIS) de l'Université de Fribourg. J'ai ici une pensée toute particulière pour mes anciens collègues, en particulier Hansjörg Schmid, Mallory Schnewly Purdie, Géraldine Casutt, Federico Biasca, Nadire Mustafi, Arlinda Amiti, Esma Isis-Arnautovic, Asmaa Dehbi et Sébastien Dupuis. Un chaleureux merci est adressé à Valérie Benghezal pour tout le travail administratif qu'elle a affronté en lien avec ma thèse de doctorat.

Le Prof. Dr Albert Piette de l'Université de Paris-Nanterre a consacré beaucoup de temps pour m'orienter aux débuts de ma recherche doctorale. Je le remercie sincèrement. Nos échanges ont beaucoup

compté, ainsi que ceux que j'ai eus avec Gwendoline Torterat et Pierre Depardieu.

Enfin, je remercie l'équipe d'Academic Press, en particulier Julia ITEL, pour m'avoir accompagné et conseillé. Diletta Guidi m'a encouragé à faire de ma thèse un livre ; je garderai en souvenir nos échanges fructueux tout au long de ma recherche. Un livre comportant un grand nombre de photographies est toujours une gageure. J'ai donc à cœur de mentionner le travail de Vladmira Chesa dont la rigueur appliquée à la mise en forme m'a convaincu dès notre première rencontre.

SOMMAIRE

Préface	13
Chapitre 1 : Introduction	17
1.1. La mise en forme de la religion	19
1.2. Les visées de l'ouvrage.....	19
1.3. Une ethnographie visuelle au Centre Culturel Islamique Albanais de la Région (CCIAR).....	22
1.4. De la culture matérielle aux formes de l'agir	24
1.5. La photographie montre	25
1.6. Les formes de l'islam ordinaire	27
1.7. La structure de l'ouvrage	29
Chapitre 2 : Un héritage de recherche	33
2.1. Un cheminement en sciences sociales des religions.....	35
2.2. Les limites et apports d'une définition de la religion	36
2.3. L'étude « scientifique » des religions	38
2.3.1. La religion, entre idéal et matériel	39
2.3.2. La religion, la penser et la faire	41
2.3.3. L'activité religieuse en train de se faire	43
2.4. Conclusion	46
Chapitre 3 : De l'agir aux formes	49
3.1. Étudier les pratiques contextualisées	51
3.2. L'approche formale de Georg Simmel.....	52
3.3. Les registres formels.....	56
3.4. La matière et la forme	60
3.5. La cognition, l'intentionnalité et l'agentivité.....	65
3.6. L'environnement et la situation	67
3.7. L'étude de la religion ordinaire	70
3.8. L'organisation de l'agir par le registre visuel	72
3.9. Conclusion	73
Chapitre 4 : Étudier l'islam à partir d'une salle de prière ?	77
4.1. Une approche classique : étudier l'islam en menant une enquête dans une mosquée	79
4.2. Les limites de l'entrée par la mosquée.....	79
4.3. Arguments de la défense.....	81

4.4. Un état de la recherche sur les communautés musulmanes en Suisse.....	83
4.4.1. Le travail ethnographique.....	83
4.4.2. L'organisation de l'islam en Suisse	84
4.4.3. Situer géographiquement l'islam	85
4.4.4. Une symbolique à décoder	86
4.5. Le retour à l'agir.....	89
4.6. Conclusion	92
Chapitre 5 : À la rencontre du CCIAR.....	95
5.1. Rencontres dans la communauté.....	97
5.2. L'« islam des Balkans » en Suisse.....	98
5.3. Le CCIAR : un lieu, des usagers et des enjeux	102
5.3.1. L'implantation du CCIAR dans la Région, son historique et ses statuts	103
5.3.2. Les relations entre associations, les échanges et les fêtes	108
5.3.3. Les désignations du CCIAR.....	109
5.3.4. La vie de la communauté par l'usage des lieux.....	110
5.3.5. Les rénovations de 2018.....	111
5.3.6. La place de l'imam	114
5.3.7. L'initiative du groupe de la jeunesse.....	119
5.3.8. Les défis en lien avec les matérialités et l'espace	120
5.4. Conclusion	122
Chapitre 6 : L'enquête au CCIAR	125
6.1. La production et la récolte des données	127
6.2. Les débuts de l'enquête : idée initiale et exploration.....	128
6.2.1. Les premiers pas dans la recherche	128
6.2.2. La phase exploratoire.....	133
6.2.3. L'enquête en contexte de méfiance.....	139
6.3. La systématisation par la méthode photographique.....	142
6.3.1. Allers et retours	142
6.3.2. L'entrecroisement entre entretiens et photographies.....	143
6.3.3. Mise au point, limites et manières de faire	144
6.4. Détour réflexif : le malaise du chercheur.....	147
6.5. L'analyse des photographies.....	150
6.6. Conclusion	153
Chapitre 7 : Entre-soi, chez soi et relation à Dieu	155
7.1. Introduction aux trois formes.....	157
7.2. Procédure.....	160

7.3. Les formes à partir d'une donnée	165
7.3.1. La description des agencements.....	166
7.3.2. La description des configurations.....	168
7.4. Les fondements formels	169
7.4.1. Aux fondements de l'entre-soi.....	169
7.4.1.1. Gestion et orientation du regard	171
7.4.2. Aux fondements du chez soi	178
7.4.2.1. La portion de convivialité	179
7.4.2.2. Prise d'importance de la convivialité.....	180
7.4.2.3. Personnalisation de l'espace.....	181
7.4.2.4. Esthétique et confort	184
7.4.3. Aux fondements de la relation à Dieu	185
7.4.3.1. La charge « islamique » des lieux	187
7.4.3.2. Espace-temps de la prière.....	190
7.4.3.3. Mise en évidence des ressources du mur EST.....	193
7.5. Conclusion	199
Chapitre 8 : Enchevêtrements.....	201
8.1. Penser en termes d'enchevêtrements	203
8.2. La coordination des usagers.....	205
8.2.1. L'équilibre dans la situation	205
8.2.2. L'exploration et la communication	209
8.3. Enchevêtrements des formes.....	213
8.3.1. L'orientation de l'attention des usagers	215
8.3.1.1. Faire montre d'aptitude.....	215
8.3.1.2. Le canal de distraction	217
8.3.1.3. Le canal de direction	223
8.3.1.4. Le canal de superposition	226
8.3.1.5. Le canal de dissimulation.....	227
8.4. La sélection des ressources.....	229
8.4.1. L'appui sur les matérialités au sens littéral	230
8.4.2. La division de l'espace en portions.....	233
8.4.3. L'usage de la table	239
8.5. Conclusion	243
Chapitre 9 : Entre tensions et surprises	247
9.1. Tensions.....	249
9.2. Interactions et tensions	250
9.2.1. Le respect des règles	251

Sommaire

9.2.2. Le respect du territoire d'autrui	255
9.2.3. Deux stratégies possibles pour s'inscrire dans la salle de prière	258
9.2.4. Le couloir d'entrée et de sortie	262
9.2.5. Former une file d'attente	264
9.2.6. Chercher ensemble un objet	266
9.3. Réinsérer la subjectivité du <i>spectator</i>	268
9.3.1. L'expérience d'un certain « désordre »	270
9.3.2. Des agencements et configurations intrigantes	274
9.3.3. Pandémie et changements	279
9.4. Conclusion	281
Chapitre 10 : Départ	285
10.1. L'enquête au CCIAR	287
10.2. Les résultats	290
10.3. Plaidoyer en faveur de la sociologie du « monde vu »	295
10.4. Inspiration et départs	299
Bibliographie	303
Index des noms	321

PRÉFACE

La religion n'est pas un en-soi, mais un accomplissement ; elle n'est pas un donné, mais une pratique ; elle n'est pas une essence, mais une performance. Dans ce bel ouvrage, Guillaume Chatagny nous offre une jolie respécification praxéologique du fait religieux. Autrement dit, il se saisit de l'objet religieux du lieu même où il se manifeste pour ceux qui le vivent et le pratiquent. Non pas du point de vue de Dieu, qui domine et saisit le tout d'un œil impérial et omniscient, mais de celui des pratiquants – j'évite de dire croyants, parce qu'on est ici davantage dans le ressort de la praxis que du credo – qui incarnent l'islam dans leurs gestes, leurs regards, leurs dires. Respécification, donc, dans la mesure où ce n'est pas l'islam intellectuel des oulémas (et des orientalistes) qui nous est administré, de l'extérieur, mais celui de musulmans ordinaires saisis, de l'intérieur, dans l'accomplissement de leur foi. Cette capture se fait à l'aide de la photo, qui ne dit rien en elle-même, mais montre beaucoup si on la fait parler, dans la paraphrase verbale de ce que le photographe et le produit de son travail nous donnent à voir.

De la même façon qu'en son temps, j'ai pu montrer que l'apprentissage du Coran n'était pas qu'un acte cognitif de mémorisation, mais une réalisation totale impliquant un texte, une voix, un cadre, un maître, un rythme, les membres d'un corps, un regard, une hexis, des émotions, un stylet et une ardoise, une posture, Guillaume Chatagny nous fait remarquer ce qui, dans la banalité d'un lieu de culte, est rendu constitutif, par des musulmans, de leur point de vue, de leur islam du quotidien, du juste-ça, pour paraphraser Garfinkel, de leur islam. Et, sans ramener excessivement les choses à mon travail, de la même façon que, sur un autre sujet, j'ai pu montrer que le juge musulman ne s'attache pas à rappeler à tout instant qu'il pratique un droit musulman mais cherche plutôt à mener à bien les tâches propres à sa profession et à ses finalités pratiques – tout au contraire de ce qui se passe si on lui en pose la question –, Guillaume Chatagny nous fait voir à quel point la pratique religieuse ordinaire ne veut rien démontrer mais se contente de s'accomplir, de manière reconnaissable mais généralement pas ostentatoire – contrairement à ce qui survient quand on braque les projecteurs médiatiques sur elle.

Chez Guillaume Chatagny, le refus de l'essentialisme est cardinal. Il s'agit pour lui d'observer l'islam, pour citer Clifford Geertz, mais d'une manière toute différente de celle du grand anthropologue américain. Pas comme un univers symbolique dans l'attente du déchiffrement opéré par

le savant spécialiste, mais comme un quelque chose en train de se faire, un ensemble de pratiques situées, un processus au contenu contextuellement évolutif, un mélange d'agencements et de configurations. Peut-être notre auteur a-t-il omis, dans son enthousiasme pour l'action pratique, que ces pratiques se rapportent à quelque chose, que ce sont les pratiques d'une norme, d'un dogme. Je veux dire par là que les pratiques ne sont elles-mêmes pas en apesanteur, mais qu'elles entremêlent ce que tout musulman sait du rituel et du dogme, et l'actualisation permanente, contextuelle, située de ceux-ci. On retrouve ici toute la problématique de l'action instruite, chère à Garfinkel, toujours lui, mais aussi à Livingston, Lynch et d'autres encore, qui nous permet de voir comment les instructions – sur la façon de faire la prière, par exemple – sont inséparables de leur mise en œuvre – la pratique de la prière –, de telle sorte que la description de cette pratique permet de saisir et comprendre le sens des instructions. En d'autres termes, l'étude d'une norme revient à l'étude d'une paire indémêlable, la pratique normée, faite tout à la fois de l'énoncé de la norme et de sa mise en œuvre. Autrement dit encore, il faut rendre compte, pour se saisir de l'islam de l'ordinaire, aussi bien de la norme vers laquelle pointent les membres de la congrégation quand ils pratiquent leur foi que la pratique de cette norme que la lentille du smartphone permet de capter.

La mosquée n'est pas seulement un symbole, n'en déplaise à ceux qui s'en prennent à son minaret comme s'il incarnait le point névralgique de la guerre des civilisations. Elle n'est pas non plus qu'un lieu de prière, de dévotion, d'accomplissement de la relation à Dieu. Elle est aussi, comme le montre très bien Guillaume Chatagny, un entre-soi et un chez soi. L'idée d'un entre-soi permet de saisir tous ces petits ajustements interactionnels par lesquels les membres manifestent leur connaissance des lieux, se reconnaissent les uns les autres, agissent les uns par rapport aux autres, à toutes fins pratiques dirait Garfinkel, toujours lui, c'est-à-dire dans l'accomplissement de la mosquée en tant que lieu de culte, de sérénité, etc. Quant à l'idée du chez soi, elle renvoie à l'expérience de la mosquée comme lieu de sociabilité, d'aide sociale, d'amitié, de repos. Le chez soi procède étroitement de l'entre-soi, et vice-versa, et tous deux supposent une grande familiarité avec l'agencement de l'espace et le dispositif matériel, toutes choses qui ne se juxtaposent pas simplement, mais s'enchevêtrent étroitement. Cela ne va pas nécessairement sans heurts, des situations disruptives peuvent survenir, qui appellent des solutions pour retrouver la fluidité de l'ordinaire. En creux, ces tensions révèlent les règles implicites de l'agir.

L'ouvrage de Guillaume Chatagny permet d'adopter une attitude déflationniste vis-à-vis de l'islam tout en en préservant l'épaisseur phénoménologique. Il nous fait voir, au sens premier du terme, et remarquer, avec ce temps d'arrêt réflexif nécessaire à la captation et à la

compréhension de l'évidence, ce qui constitue l'ordinaire d'une pratique religieuse, sans médiation académique, sans généralisation théorisante, avec les moyens du bord que l'observateur partage avec les observés. Pour toutes ces qualités et bien d'autres encore, ce livre en appelle beaucoup d'autres.

Baudouin Dupret
CNRS

CHAPITRE 1

INTRODUCTION



Hoxhë Sinan Rushiti

9 h • 🌐

...

"Zemra e lidhur për xhami"

O Allah !

Na bëj prej tyre
Na bashko me ata
Na rringjall me ata

Hoxhë Sinan Rushiti



1-1¹ (08.05.2020)

Quelle importance donner à la mise en forme digitale de la religion ?

¹ Chaque photographie est numérotée de la façon suivante : le numéro de chapitre est indiqué, suivi du numéro de la photographie. La date exacte ou l'année est spécifiée entre parenthèses. Plusieurs photographies d'introduction seront reprises dans l'ouvrage. Cela rappelle qu'une photographie montre toujours davantage que ce que l'on pense y relever au premier aperçu. Une photographie fait voir au chercheur certains détails. Puis, il faut l'examiner à nouveau pour prendre connaissance d'autres éléments ou pour l'analyser selon d'autres critères ou une perspective différente. Ce que l'on peut mettre en évidence sur une photographie dépend également du fait que cette dernière s'inscrive dans une série ou qu'elle vienne avant ou après l'énoncé de certains concepts. À noter que cet ouvrage est disponible en version électronique, ce qui permet d'agrandir les photographies pour mieux discerner certains détails.

Page précédente :

Voici un dessin qui a circulé sur les réseaux sociaux et que le chercheur a sauvegardé. Pendant ma recherche, un contact rencontré au Centre Culturel Islamique Albanais de la Région (CCIAR) l'avait posté sur sa "story" WhatsApp. L'attachement de l'utilisateur à la mosquée et à ce qu'elle représente symboliquement y est évoqué. À droite, un imam de Suisse romande est nommé. Le texte dit : « "Le cœur rattaché à la mosquée" / Oh Allah ! Fais de nous ceux-ci (ceux qui ont le cœur attaché à la mosquée) / Unis-nous avec eux / Réincarne-nous avec eux »².

La première image de cet ouvrage ne pouvait être que tirée de l'univers électronique où les images et contenus religieux foisonnent. Il est évident que les communautés religieuses ont aujourd'hui investi les canaux électroniques. Quand bien même, dans cet ouvrage, ce ne sont ni de tels dessins ni des images circulant sur les réseaux qui seront analysés (même si quelques photographies émiques, c'est-à-dire prises par des usagers du Centre, qui circulaient sur WhatsApp seront reproduites). Je m'appuierai exclusivement sur des photographies prises, dans la plupart des cas, par mes soins durant mon enquête de terrain au sein d'une communauté musulmane. Ce chapitre introductif invite notamment à penser le rapport entre la photographie et le texte qui la décrit.

² C'est ainsi qu'un membre du Centre Culturel Islamique Albanais de la Région (CCIAR) a traduit le texte ; traduction que je conserve telle quelle.

1.1. La mise en forme de la religion

Le constat n'est pas nouveau : alors que la religion était condamnée par certains sociologues au début du XX^{ème} siècle à disparaître, elle compose toujours un pan important de notre culture. Les temps ont changé. La religion aussi. Pour éviter l'erreur en parlant d'un *retour* de la religion, on pourrait dire, de manière simplifiée, qu'elle s'est transformée, ou autrement dit que ses formes ont changé. Et elles continuent de le faire.

Ce registre sémantique est intéressant car s'il y a bien un domaine où la religion est présente – sous une forme ou une autre – c'est justement le domaine des médias, notamment des médias sociaux, où l'image est omniprésente. La religion se conjugue aux images, si ce n'est « en images ». Au moment d'écrire ces lignes, alors que l'on questionne une vingtaine de lycéennes et lycéens en Suisse pour savoir s'ils sont présents sur TikTok (un réseau social à la mode, mettant au premier plan de brèves vidéos), une grande majorité d'entre eux lèvent la main en guise de réponse positive. Et une élève d'ajouter qu'elle a vu passer pendant le Ramadan une vidéo détaillant une invocation particulière en islam. De fait, en images et en vidéo, la religion passe, se transforme pour subsister.

Cet ouvrage est, en quelque sorte, une illustration de l'importance de l'image dans notre monde contemporain pour aborder la religion. Doctorant en sociologie, j'ai réalisé un travail ethnographique en utilisant un appareil photographique, que dis-je ? Un bijou technologique à la portée de tout un chacun : un *smartphone*. Bijou technologique car les modèles actuels de téléphones portables rivalisent de prouesses par leurs caméras intégrées. Aussi sommes-nous tous devenus, bon gré mal gré, non pas des photographes (c'est fort heureusement encore un métier) mais des faiseurs – et avec ça des consommateurs – d'images digitales.

Prendre en photographie des scènes de la vie d'une association musulmane dont le local fait office de lieu de prière : j'ai maintes fois répété ce geste au cours d'une ethnographie menée entre 2017 et 2021 en Suisse romande. Examinant de près l'aménagement intérieur du lieu et les configurations émergentes au cours des activités, j'ai exploré trois formes de l'agir musulman ; des formes désignées par les expressions suivantes : i. *l'entre-soi*, ii. *le chez soi* et iii. *la relation à Dieu*.

1.2. Les visées de l'ouvrage

Que se passe-t-il concrètement dans une mosquée ? Il reste rare qu'un ouvrage se propose de présenter en photographies les activités qui animent la vie d'une association musulmane. Dans ce livre, je donne à voir au lecteur quelques scènes banales d'une telle association. Oui, les

usagers de ce lieu y prient mais ce n'est pas là leur seule et unique activité. Et, si l'on s'arrête à la prière un instant, on peut tout autant s'intéresser à l'entrée dans la salle, les salutations, le placement dans des lignées de prière, le partage de nourriture ou encore l'aménagement du lieu qui témoigne d'un attachement ou rattachement au lieu. Bref, autant de détails qui entrent dans la mise en forme de l'islam en contexte associatif en Europe.

Ce livre expose des réflexions et résultats issus de ma recherche doctorale en sociologie menée à l'Université de Fribourg (Suisse). Je m'adresse à un lectorat large car, finalement, le travail de recherche d'un sociologue au sein d'une association musulmane demeure quelque peu mystérieux pour le grand public.

Comment s'y prend-on de nos jours pour étudier la religion, l'islam spécifiquement ? À quoi renvoie l'étude des « formes de l'islam ordinaire »³ ? Qu'est-ce qu'une forme et, surtout, que recouvre cet islam qualifié d'ordinaire ? Comment travailler avec la photographie lors d'une enquête sociologique dans un contexte musulman en Suisse, quels défis cette méthode implique-t-elle ? Enfin, que pointer sur les photographies produites de manière à dire quelque chose de la mise en forme de l'islam dans nos sociétés contemporaines ?

Ces questions, on me les a posées autant lors de colloques réunissant des « spécialistes » du phénomène religieux contemporain, durant des enseignements donnés à des étudiantes et étudiants qu'au détour de conversations échangées entre amis. Elles sont pertinentes et reflètent une saine curiosité pour le travail de chercheur en sciences sociales des religions. Tant que cette curiosité existera, les sciences sociales demeureront ! J'espère que ce livre apportera un éclairage sur ce qu'a été mon travail de sociologue dans une association musulmane en Suisse romande. Il n'est pas pensé comme un manuel méthodologique et d'entraînement à l'usage de la photographie en sciences sociales des religions. Il est le témoignage de mes expériences au cours d'une recherche impliquant la production de photographies.

Un témoignage donc, celui d'un chercheur novice en sciences sociales qui, au gré de son terrain ethnographique et de ses lectures, s'engage progressivement vers une conception de la sociologie : une science qui étudie la mise en forme du social, les contours que l'agir prend au cours d'activités en train de se faire. Une telle conception n'exclut pas, au contraire, une ouverture et un dialogue théoriques et méthodologiques. Précisément, elle me paraît initier une réflexion sur les aspects à prendre en considération dans l'analyse des activités. Par

³ « Formes ordinaires de l'islam », « formes de l'islam ordinaire » ou encore « formes ordinaires de l'agir musulman » renverront dans cet ouvrage peu ou prou au même objet de recherche.

exemple, quel rôle peuvent jouer des objets banals de l'aménagement intérieur d'une salle de prière alors même qu'ils ne sont pas directement utilisés au cours des activités ?

En outre, au moment de travailler à ce livre, cet aspect m'a semblé fondamental : le savoir est devant le chercheur, dynamique, et non pas derrière lui, rigidifié dans des livres d'auteurs réputés comme « classiques », des statistiques ou encore des concepts définis une bonne foi(s) pour toutes... Dans mon travail en didactique de l'éthique et cultures religieuses à l'Université de Fribourg, j'essaie de faire prendre conscience à mes étudiantes et étudiants que les concepts – à commencer par celui de « religion » – sont surtout des outils que l'on s'approprie et que l'on colore d'une certaine manière pour répondre à nos besoins de recherche.

Premier constat : l'outil seul ne fait rien. Second constat : l'outil s'informe de l'usage que l'on en fait, de nos gestes professionnels. Qui aura observé les instruments de travail d'un artisan saura que ceux-là portent les traces de celui qui les manipule au quotidien, qu'ils sont informés de la singularité de l'artisan. Similairement, ma manière d'engager certains concepts est singulière, j'en suis conscient et je l'assume. J'utilise ainsi la notion omniprésente de « forme » pour donner un cadre conceptuel global à mon travail. Elle est parfois mise en retrait avant d'être reprise au cours de la réflexion. En effet, je lui substitue tantôt la notion d'agir, tantôt d'espace. L'articulation « i. forme / ii. agir des acteurs qui s'occupent d'islam / iii. conception d'un espace associatif musulman » a été suffisamment pertinente et flexible pour m'inspirer et m'orienter tout au long de mon ethnographie visuelle.

En somme, je partage dans ces pages mes pensées, les choix et les doutes qui ont été les miens durant un cheminement d'environ sept ans (entre le début du terrain et la rédaction de la thèse). Je tâcherai de faire connaître au lecteur le parcours par lequel je suis passé pour en arriver en un tel point, qui n'est sans doute pas un « point d'arrivée » mais un point de relance, pour poursuivre le chemin avec d'autres chercheuses et chercheurs.

1.3. Une ethnographie visuelle au Centre Culturel Islamique Albanais de la Région (CCIAR)

De 2017 à 2021, j'ai visité plus d'une quarantaine de fois une association musulmane implantée dans une ville de Suisse romande. Cette association est un « centre culturel islamique albanais »⁴ qui loue un espace d'environ cent mètres carrés en vue d'usages divers : pour la prière (notamment la prière collective du vendredi midi), des rencontres (entre jeunes ou entre femmes par exemple), des échanges ou encore des cours de langues et de religion.

Fondée en 2005, l'association est née de la volonté de représentants de la diaspora albanaise de bénéficier d'une salle de prière près de leur lieu de vie, sans plus devoir se rendre dans une autre ville. À l'époque de la création du Centre, un souci de rassurer la population locale transparaissait des prises de parole des responsables associatifs dans les journaux locaux. Ils rappelaient, en effet, dans différents articles qu'il n'y avait pas de vœux de leur part d'édifier une « mosquée » mais de mettre en place, plus modestement, une « salle de prière ».

En Suisse, les organisations musulmanes locales sont constituées en association suivant les articles 60 et suivants du Code civil suisse. Historiquement, dans les années 2000, plusieurs lieux de culte sont ouverts par des associations musulmanes qui prennent souvent la désignation, devenue usuelle, de « centre culturel islamique ». Au-delà du simple lieu où la communauté se retrouve pour prier collectivement, les centres culturels islamiques témoignent d'enjeux « culturels », précisément rattachés à la diaspora concernée (centres culturels albanais, turcs, bosniaques, etc.). La religion y est vécue et partagée telle que la génération des pères l'a expérimentée dans le pays d'origine. Seulement, en raison de l'inscription et du développement de ces communautés dans le contexte helvétique, les formes de la religion entrent en mutation. Par exemple, si au Centre fréquenté pour ma recherche, la langue des pères est l'albanais, les jeunes parlent entre eux

⁴ Je désigne ce centre culturel islamique albanais par trois expressions principales : le CCIAR (Centre Culturel Islamique Albanais de la Région) ou plus simplement le Centre ou l'association. Par ailleurs, je fais le choix de ne pas distinguer les expressions « mosquée » et « salle de prière ». En effet, toutes deux sont utilisées autant à l'oral qu'à l'écrit dans le cadre des activités et échanges au sein du CCIAR, quand bien même, dans d'autres contextes, elles sont différenciées. Mobilisant un concept particulier, nous évoquons également au fil du texte le CCIAR comme « communauté ». Sans revendiquer expressément l'anonymat, je ne précise pas de quelle « Région » de Suisse romande il s'agit. Ce faisant, je respecte une certaine discrétion cultivée par l'association. Enfin, alors que j'écris ce livre, la composition du comité du Centre a changé une nouvelle fois.

davantage le français. La communauté ne représente dès lors pas un îlot séparé du reste de la société. Au contraire, elle interagit avec ce qui l'entoure. À l'instar de l'islam, la communauté se transforme pour se maintenir.

Au cours de mes visites, j'ai détaillé l'aménagement intérieur du Centre Culturel Islamique Albanais ainsi qu'observé des situations concrètes de la vie de l'association. J'ai conduit des entretiens semi-directifs avec 13 personnes fréquentant ce lieu sans compter les nombreuses discussions avec des hommes sur place, discussions qui, à l'inverse des entretiens semi-directifs, n'ont pas été enregistrées ni transcrites. Par ailleurs, j'ai récolté de la documentation, à commencer par un certain nombre de brochures à disposition dans la partie « librairie »⁵ du local associatif.

Les données principales sur lesquelles a porté l'analyse⁶ ont été les quelque 3 000 photographies prises durant les visites, dont la majorité a été réalisée lors de rafales photographiques. J'ai travaillé avec un téléphone portable muni d'une caméra. Que j'avertisse ici le lecteur que l'usage de la photographie au sein d'une mosquée n'a rien d'extraordinaire. Comme dans d'autres contextes sociétaux, bien des individus qui se rendent à la mosquée pianotent sur leur téléphone en attendant le moment de la prière, échangent sur des groupes WhatsApp consacrés à la religion ou encore se prennent en photographie pour réactualiser un fil sur les réseaux sociaux, etc. Le chercheur qui sort son téléphone portable pour produire des images ne s'engage dès lors pas dans une activité hors cadre. Néanmoins, j'ai rencontré de la difficulté à assumer cette posture d'observateur-photographe et à sortir mon appareil en des moments que je jugeais sensibles. J'y reviendrai.

Photographier, analyser des données visuelles, c'est bien sûr travailler avec les images, la vue et le regard. Il y a là un cadrage de la recherche : le sociologue décide d'accorder de l'importance à certains aspects du social pour en négliger d'autres. De même, le travail avec les données visuelles ouvre un champ sémantique : celui de la forme que prend le social, de ses contours, de ses configurations, de ses traits, de ses logiques et de son espace. Même si cela peut, au premier abord, sembler contradictoire, je me suis attaché à nouer ce champ avec celui de l'agir et donc des pratiques. Le postulat de départ que je défendrai et illustrerai est celui-ci : la photographie permet d'étudier l'agir musulman dans une association même si, par définition, la photographie est une image fixe.

⁵ Je reprends la terminologie utilisée par un jeune fréquentant le CCIAR.

⁶ Le corpus photographique de cet ouvrage inclut des images ayant été produites par les acteurs associatifs eux-mêmes. Je préciserai dans ce cas « photographie émique ».

1.4. De la culture matérielle aux formes de l'agir

Retour en 2016-2017. Je voulais alors étudier la culture matérielle d'organisations musulmanes implantées en Suisse romande. Je désirais mettre en lumière l'usage et la signification des artefacts (les choses matérielles) produits et/ou utilisés durant les activités des organisations. Fort de la devise d'un collectif constitué autour de l'ethnologue Jean-Pierre Warnier, il s'agissait de relever le potentiel de la matière à penser (Julien & Rosselin, 2009).

Or, de la matière j'en suis venu à décrire la mise en forme de l'islam en contexte associatif. Qu'est-ce à dire ? Durant l'enquête de terrain et au gré de mes lectures théoriques et méthodologiques, ce n'est plus tant la matière, spécifiquement la culture matérielle des organisations musulmanes visitées, qui m'importait mais bien davantage l'agir musulman et ses contours. « Configurations », voilà le terme qui s'est imposé progressivement. L'intérêt a porté sur ces configurations par lesquelles les observateurs – qu'il s'agisse des co-participants ou du sociologue aux activités – appréhendent le social tel qu'il se forme autour d'eux, avec eux. Je suis arrivé à l'étude de la forme par l'entrée de la production d'un espace au cours des interactions des individus qui s'occupent et donnent forme à l'islam.

J'ai d'abord appréhendé cet espace en termes matériels. On le voit, l'importance de la culture matérielle des débuts a persisté tandis que l'étiquette même de « culture matérielle » s'est détachée. Étudier l'espace de l'association, c'était d'abord, pour moi, décrire l'environnement matériel, soit l'aménagement intérieur de l'association musulmane considérée. Ce n'est pas tant que je réduisais l'espace au plan matériel, mais que je considérais, à la suite de mes lectures théoriques, l'importance d'observer les pratiques des individus qui s'occupent de l'islam dans un cadre matériel prédonné, par conséquent dans un environnement riche en ressources matérielles.

Aussi toute mon analyse oscille-t-elle entre l'analyse de situations, et donc d'activités concrètes, et l'analyse de l'environnement général du Centre, dans lequel les activités s'insèrent. Que je précise dès le départ que mon analyse est nourrie de traditions théoriques diverses, parfois même pouvant sembler contradictoires. Par exemple, si j'ai voulu dépasser l'analyse multimodale d'inspiration sémiotique de l'environnement construit (van Leeuwen, 2005 mais surtout Ravelli & McMurtrie, 2017) au profit d'une approche ethnométhodologique examinant les pratiques des usagers du CCIAR, l'analyse de l'environnement et de ses ressources, ouvrant des répertoires d'actions potentielles et constituant un arrière-fond aux pratiques, demeure fortement marquée par l'héritage sémiotique. Là où je m'en écarte

vigoureusement est dans la compréhension du « sens ». En effet, dans cette recherche, cette notion renvoie à l'orientation de l'agir (potentiel ou concret), au rôle de support que les matérialités jouent dans les activités sociales et non pas à leur signification (au sens de *meaning*). Partant, je n'invite pas le lecteur à interpréter la signification du cadre matériel prédonné à l'agir des individus, mais je l'invite à observer, décrire et analyser le potentiel de ce cadre matériel dans l'orientation de leurs activités au CCIAR.

J'ai cherché à unifier au maximum dans cet ouvrage la formulation de mon objet de recherche en le résumant en ces termes : la description des formes ordinaires de l'agir musulman en contexte associatif. C'est pourtant volontairement que, ici ou là, des expressions diffèrent de cette synthèse terminologique. Cela montre une recherche et une réflexion toujours en cours et non pas rigidifiée dans et par l'écriture, ni dans et par l'image.

1.5. La photographie montre

« Une mosquée qui se veut un modèle en Suisse inauguré à Wil (SG) », « Une mosquée sur le point d'être baptisée », « La première mosquée de Glaris ouvre ses portes à temps pour le ramadan » ou encore « Nouvelle mosquée pour les musulmans albanophones »⁷. Ces titres témoignent d'une insistante attention de la société sur les musulmans qui fondent un lieu de prière. De manière générale, force est de constater que la création d'une mosquée fait l'objet d'une riche production journalistique. Au-delà des médias, la volonté de fonder une mosquée peut même aller jusqu'à provoquer des polémiques, voire des actes anti-musulmans dans certains cas⁸.

En retenant la prégnance du mode visuel dans les pratiques contemporaines de communication, allons au-delà des titres et du texte pour s'intéresser aux photographies reproduites dans les articles. Les images paraissent telles des composantes majeures puisque, grâce à elles, nous autres lecteurs avons un aperçu de ce à quoi ressembleraient, par exemple, les formes architecturales dites « islamiques »⁹ en Suisse. En

⁷ Il s'agit des titres des articles parus respectivement sur le site de la *Radio Télévision Suisse*, RTS (Heuberg, 13.06.2017), dans la *St. Galler Tagblatt* (Ammann, 11.06.2017, repris dans la *Wiler Zeitung*), la *Südostschweiz* (30.06.2016, repris dans l'*Ausgabe Glarus*) et, enfin, sur le site internet du *Matin* (10.06.2017). Nous avons traduit les titres alémaniques.

⁸ Ce fut le cas en 2017 à Granges dans le canton de Soleure où des individus ont répandu du sang de porc à l'intérieur de la mosquée en construction et, quelque temps plus tard, ont tagué des insultes sur la façade du même bâtiment.

⁹ Nous reprenons la terminologie d'une légende appliquée à plusieurs photographies publiées sur le réseau social Twitter par un journaliste de la RTS (Heuberg, 13.06.2017).

fait, qu'elles présentent une architecture extérieure ou un aménagement intérieur, avec ou sans visages, les photographies sont prioritairement utilisées dans leur fonction illustrative. Seulement, elles ne sont pas sans effet : elles capturent notre attention. Encore un peu et les lecteurs pourraient presque en venir à ne plus juger utile de lire le contenu de l'article dans son intégralité... L'image ne dit-elle finalement pas déjà tout ? Ce « dire » de la photographie est sans doute l'axe principal orientant cet usage des images.

Il reste exceptionnel de prendre connaissance de productions médiatiques dont une part non négligeable détaillerait systématiquement une ou des photographie(s) reproduite(s) aux côtés du texte. À quoi bon ? Là n'est de toute façon pas l'objectif du journaliste, on en conviendra volontiers. La conception de la photographie sous-jacente à cet usage est celle de son indépendance vis-à-vis du texte. Elle illustre les formes d'architecture islamique, pour reprendre notre exemple supra. Elle serait à même de parler d'elle-même et par elle-même. L'image donne à voir. Mieux, elle dit, elle raconte sans besoin d'assistance. Il n'y a pas besoin de rédiger à ses côtés une trop longue et détaillée légende. Tout se voit et tout est dit. Une affaire d'évidence. De l'illustration, nous passons au dire, à la narration opérée par la photographie seule qui n'a plus besoin de texte.

Sans doute ai-je grandement simplifié le compte-rendu et l'analyse d'une phénoménologie du consommateur de productions visuelles médiatiques. Ma volonté est de s'arrêter sur les grandes lignes esquissées jusqu'à ce point.

Premièrement, je prends en compte l'enjeu éthique auquel toute production discursive sur l'islam et les musulmans engage. Toute formulation, exigeant non seulement une position de celui qui s'exprime mais également une catégorisation de l'autre – celui qui est dit – place le destinataire dans une posture éthique. Encore faut-il se faire responsable de sa manière de dire, de présenter l'autre et le faire en observant une certaine rigueur méthodologique. La posture éthique privilégiée dans cet ouvrage invite à prendre une distance avec les polémiques et les débats de société sur l'islam et les musulmans. Le temps d'une recherche et de son compte-rendu par l'écriture – et, par conséquent, pour le lecteur, le temps d'un livre –, on profite d'un espace intermédiaire entre l'objet qu'est l'islam et les débats sociétaux ou les polémiques. La perspective sociologique suivie offre cet espace : qu'on s'en saisisse !

Deuxièmement, je propose dans les chapitres analytiques de cet ouvrage un usage de la photographie différent que celui résumé précédemment. En effet, je renonce d'abord à l'image comme illustration

Celui-ci avait rédigé en commentaire aux images : « Milliers d'albanophones à Wil (SG)
Inauguration de 1ère mosquée d'architecture islamique depuis initiative anti-minaret ».

d'un contenu textuel. Qui plus est, je pars du principe que « l'image photographique, rigoureusement muette, ne "dit" pas quelque chose. Elle ne "dit" strictement rien. Elle montre (et dissimule), mais ne "dit" pas. Elle est irréductible au logos. » (Laplantine, 2007 : 51). Cela posé, ma recherche poursuit une description « scripto-visuelle », selon laquelle le texte ne peut être lu sans regard parallèle de la photographie et inversement (Piette, 1996 : 53). Je considère par conséquent les photographies et leur texte descriptif comme étant co-constitutifs, les unes n'allant pas sans l'autre¹⁰. Deux modalités descriptives sont proposées. Majoritairement, je m'inspire de la description dite « ethnométhodologique » (Heap, 1980 ; Quéré, 1992) qui s'intéresse à rendre compte de la perspective de l'acteur engagé dans l'activité sociale. En fin d'ouvrage, en guise d'ouverture critique, je propose de réinsérer la subjectivité du sociologue dans son entreprise descriptive. Il s'agit alors de prendre au sérieux l'idée suivant laquelle le sociologue, au moment de l'analyse, expérimente l'espace communautaire « au prisme de la photographie ».

L'image n'est pas une preuve, au sens policier ou sécuritaire du terme, mais une donnée qui nous fait voir et écrire au sujet des contours sur lesquels l'observateur s'arrête un instant. Quand le règne des images et des écrans s'accompagne du « *no limit* », ma proposition est plutôt celle de la limite : ce que je décrirai à partir des photographies prises dans une association musulmane est limité. Seulement, prendre conscience de ces limites, c'est justement faire preuve d'une posture réflexive et éthique.

Exit donc l'image qui dit, je privilégie l'image qui montre à quelqu'un ou à quelques-uns ; l'image qui donne matière à penser la mise en forme du social.

1.6. Les formes de l'islam ordinaire

Tout au long des chapitres à venir, je m'engage en faveur d'un point de vue alternatif lorsqu'il est question de l'espace associatif musulman en Suisse. Un premier indice a été donné quant à l'usage de la photographie corrélée au texte : l'analyse se réfère explicitement et prioritairement aux

¹⁰ Alloa (2010 : 13 et ss), reprenant la catégorisation de Danto à propos de l'art, distingue les théories de la transparence de l'image et les théories de leur opacité. D'un côté, les images sont des « fenêtres ouvertes » sur une signification ; ce sont alors des images qui parlent d'elles-mêmes. De l'autre côté, des critiques rappellent au contraire leur irréductible et inexhaustible matérialité. En pensant à la spécificité de la photographie comme indice d'un tout matériel à un instant *t*, nous comprenons l'image photographique en tant que chose, devant être complétée par une légende ou, mieux, par un texte descriptif pour en préciser la signification que nous lui attribuons.

données visuelles. Le texte analytique a été rédigé à partir de photographies.

Mon objet d'étude n'est pas l'expérience de l'islam au quotidien ou la population musulmane et sa diversité en Suisse telle qu'elle se donne à voir jour après jour. L'entreprise que je présente au lecteur est différente : dans cet ouvrage, je m'occupe de la mise en forme ordinaire de l'islam en prenant en compte l'agir des acteurs – ces petits riens qui donnent forme à l'islam au cours d'activités banales – et le contexte de cet agir. Ce faisant, je propose une réflexion et des observations empiriques à propos d'un axe constituant un angle mort de la recherche sur l'islam étudié à partir des pratiques des acteurs.

Précisément, en m'appuyant sur les données photographiques, je prends en compte ce qui cadre et supporte les interactions des acteurs associatifs au cours de situations concrètes de la vie du Centre. À la suite du tournant praxéologique dans l'étude du social (Schatzki, Knorr Cetina & von Savigny, 2001), l'enjeu n'est plus d'interpréter ou d'expliquer ce que les acteurs sociaux pensent lorsqu'ils agissent ensemble mais de décrire l'agir en tant qu'il se déroule dans des environnements et situations définis (Douglas & al., 1980 : 3). Pour finir, à l'instar de Schmitt & Petrova (2017), j'avertis le lecteur que ma priorité dans cet ouvrage n'est pas de reconstituer une perspective culturelle des acteurs fréquentant la salle de prière ni de rendre compte de leurs modèles ou clés d'interprétation par rapport à leurs pratiques au sein du CCIAR.

Les deux aspects avancés jusqu'à présent plaident pour une étude des formes ordinaires de l'islam en prenant en compte l'agir des usagers et son cadre matériel. En un mot, l'espace musulman – dans sa composante matérielle – est à la fois une ressource et un accomplissement de l'action des hommes au quotidien. L'agir dans le contexte associatif qu'est le CCIAR se déploie selon des configurations particulières au gré des utilisations du local de l'association.

On l'aura entrevu, les configurations spatiales sont certes formées par les acteurs qui interagissent entre eux mais, et c'est là un des aspects prépondérants de ma recherche, elles dépendent également des interactions entre les acteurs sociaux et les ressources distribuées dans leur environnement. Précisément, les configurations spatiales sont le résultat de deux types interactionnels : i. le résultat des interactions entre les usagers du local et ii. celui des interactions entre ces derniers et les composantes environnementales. Aussi, faut-il considérer l'agir musulman en contexte associatif en prenant en compte les objets les plus banals et les conduites les plus anodines.

J'explore dans cette recherche trois registres formels¹¹ que je peux d'ores et déjà introduire ici pour ensuite, dans d'autres chapitres, les préciser. Premièrement, je décris un environnement matériel, autrement dit des agencements : je m'intéresse à l'aménagement intérieur du local de l'association. Deuxièmement, sitôt qu'un ou plusieurs usagers investissent les lieux, des configurations naissent des activités : celles-ci se caractérisent par des traits ou contours spécifiques réunissant aussi bien des acteurs humains que leurs ressources matérielles. Troisièmement, les pratiques sont générées par, et réactualisent, des formes de socialisation que l'on peut rapprocher de logiques de situation, autrement dit de modes de ce qui est en train de se faire. Les formes de *l'entre-soi*, du *chez soi* et de *la relation à Dieu*, si elles correspondent à des logiques sociales, se matérialisent dans les agencements et les configurations décrits.

En résumé, je me suis attelé à une ethnographie visuelle de l'islam dit « ordinaire », cultivant cet intérêt, d'une part, pour les détails entrant dans la composition des situations qui animent la vie des hommes s'occupant de religion et, d'autre part, pour les contours que les pratiques revêtent. En examinant l'islam ordinaire tel qu'il s'élabore en contexte associatif, mon analyse porte sur les usages courants d'un lieu (le CCIAR), les pratiques des usagers et les objets qu'ils mobilisent (Piette, 2003 : 3) et non pas sur ce que serait l'islam en général ou la manière dont les fidèles comprennent mentalement ce que recouvre le concept d'islam dans leurs expériences nommées – par eux et d'autres – « religieuses ».

1.7. La structure de l'ouvrage

Cette introduction – *chapitre 1* – pose le cadre général de la recherche menée. Après avoir rapidement évoqué la prégnance de la mise en forme de la religion, j'ai montré que les mosquées et lieux de culte musulmans sont aujourd'hui au cœur de nombreux débats et polémiques. Ensuite, à partir des écrits journalistiques concernant des mosquées en Suisse, j'ai ouvert un champ de réflexion : celui du potentiel de la photographie, non pas comme illustration mais comme matériel de qualité pour une analyse sociologique. J'ai encore indiqué l'importance du texte descriptif – d'un *logos* – pour que l'image acquière un véritable sens.

Après avoir présenté mon objet d'étude, à savoir les agencements, configurations spatiales et formes dans le Centre Culturel Islamique

¹¹ Dans cet ouvrage, j'étudie en particulier trois registres formels alors qu'il faudrait en distinguer quatre. Le premier registre concerne la forme sensible d'une chose matérielle. Or, je fais le choix de passer directement à l'analyse de la forme revêtue par des agencements de plusieurs choses matérielles avant d'étudier les configurations et les logiques.

Albanais de la Région (CCIAR), j'ai précisé que je l'étudierai à partir de photographies. Enfin, j'ai exprimé ma volonté d'inscrire mes propos dans une perspective spécifique : celle mettant au premier plan l'étude de l'agir. Il me faut à présent esquisser la structure de cette recherche, qui poursuit cette perspective appliquée aux formes ordinaires de l'islam en contexte associatif.

Dans le [chapitre 2](#), l'étude dite « scientifique » des religions est esquissée. Cela permet de montrer en quoi mes réflexions et manières de procéder sont infléchies par cette posture d'étude des pratiques qui font la religion. Le dualisme entre la pensée et l'agir (ou l'esprit et la matière) est thématisé pour conclure sur l'étude de la religion en train de se faire, plus exactement l'analyse des formes que prend la religion à partir de l'environnement matériel d'une communauté et l'agir des hommes et femmes qui élaborent la religion au jour le jour.

Le cadre théorique de cet ouvrage est posé au [chapitre 3](#). La distinction entre la forme et la matière y est reprise pour donner de l'importance à l'interdépendance entre les deux volets. Il ne s'agit pas de privilégier la matière sur la forme ou la forme sur la matière. Cela n'aurait sans doute pas de sens au regard de l'histoire de la pensée. En revanche, il s'agit de repérer qu'au cours de la mise en forme des activités sociales, la matière joue un rôle. Si les choses matérielles ne sont pas pourvues d'intentionnalité, on parle en revanche de leur agentivité : elles font faire aux acteurs humains qui les rencontrent, elles supportent leur agir et l'orientent. Un second couple conceptuel est ensuite amené, à savoir l'environnement et la situation. Le chapitre se termine par la mobilisation de « la religion ordinaire » telle que l'anthropologue Albert Piette (2003) l'a conceptualisée ainsi que sur l'intérêt de se concentrer sur le visuel pour décrire les activités sociales et leur organisation.

Le [chapitre 4](#) revient sur une notion d'importance, celle de « communauté religieuse locale » par laquelle je qualifie le CCIAR. On se posera la question de l'intérêt d'une entrée par la mosquée pour étudier les formes de l'agir musulman ordinaire avant de dresser un aperçu de la recherche en sciences sociales des religions sur les communautés musulmanes en Suisse. Je termine ce chapitre avec l'évocation de deux auteurs qui étudient l'espace communautaire musulman en s'attachant à l'émergence d'un espace communautaire par les pratiques des acteurs.

Le [chapitre 5](#) se concentre sur deux axes. D'abord, des informations élémentaires sur l'islam et la population musulmane en Suisse sont données. Plus spécifiquement, l'histoire de l'organisation musulmane dans le pays et les caractéristiques diasporiques et transnationales sont évoquées. Ensuite, le CCIAR est présenté non seulement à partir de ses statuts et ses objectifs mais également par la rédaction de quelques lignes sur des personnages et anecdotes, donnant du relief à la vie quotidienne de l'association et, surtout, une épaisseur humaine à ma recherche. Je

donne également de l'importance aux interactions suprarégionales et à l'inscription locale de la mosquée. Enfin, j'évoque deux épisodes vécus durant le travail ethnographique, à savoir les rénovations datant de 2018 ainsi que la création d'un groupe rassemblant des jeunes fréquentant régulièrement la salle de prière.

Le *chapitre 6* discute des stratégies et méthodes auxquelles j'ai recouru au moment de l'enquête au sein du CCIAR. De plus, je montre que des séquences de la recherche pouvant passer comme séparées se répondent : par exemple, le travail de terrain, la prise de notes et l'écriture de la thèse sans oublier, bien entendu, la prise photographique et la manière dont j'ai analysé mes données. Le chapitre thématise d'abord les deux phases principales qu'ont été la phase exploratoire et la phase dite « de systématisation ». C'est l'occasion d'expliquer au lecteur mon choix thématique initial et sa métamorphose menant à une curiosité pour les agencements et configurations au Centre. J'aborde encore la dimension corporelle dans l'expérience de l'espace associatif avant d'en venir au contexte de méfiance que le chercheur qui s'intéresse à l'islam ne peut guère ignorer. Le chapitre se termine sur l'apport de la photographie dans ma recherche et les défis qui y sont liés. L'intérêt est alors de nourrir cet intérêt sociologique pour le « monde vu ».

L'étude de « l'islam en train de se faire », plus spécifiquement la mise en forme ordinaire de l'agir musulman en contexte associatif, débute avec le *chapitre 7*. À partir d'une photographie de référence, j'introduis les trois formes que sont *l'entre-soi*, *le chez soi* et *la relation à Dieu* au sein du CCIAR. L'analyse oscille alors entre un examen attentif de l'environnement matériel et des situations d'usage de la salle principale de la communauté. Il s'agit d'étudier des pratiques, mais également le cadre matériel prédonné aux activités ou encore, autre manière de le dire, les activités potentielles pouvant émaner de la rencontre avec et de l'usage de certaines portions de l'environnement du CCIAR. À tout instant dans ce chapitre, le lecteur gardera à l'esprit l'image d'une activité et de son arrière-fond (décor matériel). L'étude de la mise en forme de l'islam ordinaire ne privilégie pas l'un au détriment de l'autre car les deux aspects se co-construisent sur le plan formel.

Tout en décrivant des séquences d'activité dont les configurations ont été cristallisées sur les photographies examinées, je traite dans le *chapitre 8* de l'enchevêtrement entre les formes de *l'entre-soi*, du *chez soi* et de *la relation à Dieu*. Cela s'opère par un examen de quelques propriétés de l'agir au sein du Centre. Reprenant des éléments de l'analyse des cadres sociaux de l'expérience chez Erving Goffman, je montre que cet enchevêtrement formel participe à l'établissement d'une stabilité et d'un ordre au sein de la communauté. Ce faisant, je pointe tout particulièrement le cadrage de l'expérience puis la hiérarchisation de séquences d'activités qui ont lieu simultanément.

Le [chapitre 9](#) laisse place à la gestion par les acteurs de situations délicates. Quand on observe des photographies prises au CCIAR, on est en mesure d'appréhender de quelle manière une situation se caractérise formellement par une certaine tension. Loin de moi l'envie d'analyser des situations de controverses ou de conflits. J'analyse plutôt des situations qui, me semble-t-il, sont marquées par des enjeux délicats auxquels les acteurs trouvent ensemble des solutions en s'appuyant sur les éléments contextuels. Cela leur permet de maintenir la cohérence et l'équilibre formel de leur agir sans qu'il n'y ait de rupture de cadre. Ce chapitre rend attentif le lecteur quant à la perspective engagée dans la description de la photographie. Dans le domaine de la description « scripto-visuelle », on peut nuancer une description dite « ethnométhodologique » (rendant compte de la perspective de l'acteur engagé dans l'activité sociale) et une description davantage nourrie et orientée par la perspective du chercheur. À la fin de l'ouvrage, je m'autorise à réinsérer ma subjectivité par rapport à l'expérience de la photographie : quels agencements ou quelles configurations provoquent ma surprise ou me font saisir une certaine tension dans la situation dans laquelle j'étais inscrit et dont j'observe les contours ? Aussi ce dernier chapitre examine-t-il tour à tour la perspective des acteurs et celle du chercheur qui examine des photographies sans laisser sa subjectivité de côté. L'occasion m'est ainsi donnée de remettre en avant la possibilité de discussion entre traditions et disciplines des sciences humaines et sociales.

L'ouvrage se termine par une conclusion ([chapitre 10](#)) dans laquelle je reviens sur les éléments de base de ma recherche. J'y propose, par ailleurs, un tableau résumant les aspects clés des trois formes discutées. J'y répète l'importance d'étudier la religion en allant au-delà des simples croyances. Étudier la religion en termes de pratiques et en considérant ses aspects ordinaires est en effet plébiscité. Je termine par souligner l'intérêt de l'étude du « monde vu » au moyen de données visuelles (photographies et images vidéographiques entre autres) qui peuvent être ensuite examinées pour rendre compte de la perspective des acteurs engagés dans l'activité sociale. Cette description de type « ethnométhodologique » se distingue d'une description des données visuelles mettant en avant la subjectivité du chercheur ou de la chercheuse. En bref, quelle que soit l'inscription du sociologue dans une case disciplinaire plutôt qu'une autre, l'étude des pratiques à partir de leurs détails issus de données visuelles constitue une piste féconde, promise sans nul doute à de futurs et passionnants travaux.

CHAPITRE 2

UN HÉRITAGE DE RECHERCHE



2-1 (2023)

Comment l'islam se manifeste-t-il en ville ?

Photographie de la page précédente :

En 2023, revenant d'une séance à Lausanne, voici que je passe devant la mosquée du quartier sous-gare. Mon attention de chercheur s'intéresse à ces tapis qui ont été déposés là sur un muret, sans doute pour être aérés. Les tapis s'accordent à la plaque au mur annonçant « Mosquée de Lausanne ». Il en va d'un agencement de choses matérielles qui manifeste concrètement l'islam dans l'espace public lausannois. Si l'islam – comme la religion en général – est intuitivement résumé en termes de croyances, une telle photographie place le chercheur dans une démarche un peu différente. Il s'intéresse aux croyances en actes, autrement dit aux pratiques des acteurs qui fabriquent l'islam, qui le façonnent au gré d'activités anodines. Or, une telle démarche est redevable d'un héritage de la recherche qu'il faut éclairer.

À noter que les prochaines photographies de cet ouvrage proviennent de mon ethnographie visuelle menée au CCIAR. Cette photographie prise aux abords de la mosquée du quartier sous-gare à Lausanne ne fait donc pas partie de mon corpus de données au sens strict.

2.1. Un cheminement en sciences sociales des religions

Pour comprendre au mieux l'approche de l'objet « religion » appliquée dans ce livre, que je dise tout d'abord que ma volonté n'était pas d'étudier l'essence de la religion en général, ni l'expérience intérieure des hommes rattachant leurs croyances et pratiques à l'islam en particulier. *Exit* l'intériorité : ce sont les activités des hommes, en tant qu'usagers du local associatif, que j'examine. Elles constituent un agir qui prend des formes concrètes. En un mot, ces activités sont celles qui œuvrent à la création d'un espace, celui de la communauté qu'est le CCIAR. Ce chapitre est dédié à l'approche de la religion en tant que produit de pratiques *in situ* et *in tempo*, spécifiquement aux formes qui se déploient et constituent l'espace du CCIAR.

D'abord, la religion et sa définition m'occupent. Je n'ai pas à cœur de *fixer* – j'insiste sur ce terme – ce qu'est la religion. Seulement, une définition me semble importante comme support à la réflexion, pour ensuite l'ouvrir à la complexité du phénomène. Ce faisant, le lecteur percevra aussitôt que possible les aspects de la religion qui m'ont préoccupé au cours de ma recherche.

Comme évoqué en introduction de l'ouvrage, celui-ci se veut, en partie du moins, un témoignage de chercheur sur son cheminement en sciences sociales des religions. Entre études, lectures, enseignements et recherche, une conception s'élabore de ce qu'est ou de ce que pourrait être cet objet que l'on nomme « religion » et, en retour, de ce que pourrait être une approche adéquate pour l'étudier. L'approche de l'objet et sa constitution relèvent de mouvements conjoints. Ainsi, après avoir proposé une définition de la religion, je déroulerai un fil rouge lié à mon héritage de recherche. Il se compose de trois nœuds permettant l'étude de l'islam dans ses formes ordinaires.

Bachmann-Medick (2006) explique comment, à partir de la seconde moitié du XX^{ème} siècle, les sciences des cultures et sociétés ont vu apparaître des tournants épistémologiques ayant profondément influencé notre compréhension du social et la manière de l'étudier. Les trois nœuds sur lesquels s'arrêtera mon argumentaire s'attachent à ces tournants, en particulier le tournant culturel, puis le tournant constructiviste en sciences sociales des religions. Le troisième nœud relie les deux précédents : il s'agit du tournant praxéologique, autrement dit la prise en compte des pratiques des hommes dans la constitution du social. À chaque étape, la centralité du « faire religion » s'imposera.

2.2. Les limites et apports d'une définition de la religion

Schielke (2010) note de manière quelque peu provoquante qu'il y aurait, en anthropologie de l'islam, trop d'islam et pas assez d'anthropologie. Il précise que la question « Qu'est-ce que l'islam ? » ne constitue pas une bonne question de départ. Une recherche amorcée sur une telle interrogation risquerait, en fin de compte, de ne trouver que ce que le chercheur voulait y voir dès l'origine de sa démarche. De son côté, sans se référer spécifiquement à l'islam, Piette (1997 : 36) avertit les anthropologues et les sociologues qu'une entrée en matière définitionnelle de la religion entraînerait deux risques : celui de religiocentrisme et celui de surinterprétation.

Pour ce qui est du religiocentrisme, cela n'est pas sans lien avec la pertinence du concept de religion pour aborder l'islam. Fitzgerald (2000), engagé dans un courant critique de l'étude des religions, propose ni plus ni moins de rayer la religion de la liste des concepts analytiques valides tant elle serait une catégorie idéologique, christiano-centrée, aux origines européennes et appliquée à tort dans le cas d'autres cultures. On trouve des arguments similaires sous la plume d'Asad (1993) qui explique que le concept de religion serait le fruit du développement du christianisme européen. Son application à l'islam nivellerait des spécificités de ce dernier.

Quant au risque de surinterprétation, il découle de la définition usuelle de la religion accordant une place majeure à la croyance inflexible en une entité supérieure, divine par exemple. La surinterprétation guette lorsque l'on part du principe que les acteurs sociaux engagés en religion croient invariablement en des valeurs, dogmes, etc. Misant sur les croyances et l'expérience intérieure, et non sur la mise en actes de ces croyances et la mise en forme concrète de l'expérience religieuse, le sociologue se trouve à commenter, résumer, éclairer ce que les acteurs pensent et expérimentent intérieurement. Une mission quelque peu périlleuse sur le plan épistémologique si l'on part du principe que nous n'avons pas accès directement à ce qui se trame dans la tête des acteurs sociaux, ni d'ailleurs à leur ressenti.

Faut-il pour autant renoncer à toute définition préalable de la religion ? D'abord, je ne récus pas le concept de « religion » parce que, métaphoriquement parlant, il me semble être un échafaudage et non pas le bâtiment en lui-même. Ainsi, cet échafaudage à l'entreprise de recherche que représente le concept de religion n'est pas à être confondu avec l'objet, élaboré par l'agir des acteurs. Seulement, il est vrai que, suivant la définition que l'on donne à la religion, notre regard de

chercheur se pose sur certains aspects plutôt que d'autres. Voilà le véritable enjeu.

Proposer une définition de la religion possède un avantage épistémologique et didactique. Que pouvons-nous empiriquement observer et dire du social ? Quelles dimensions sont bien souvent et communément oubliées lorsque l'on mobilise cet échafaudage qu'est la religion ? Ces deux questions – d'ordre épistémologique – sont à mon sens de bonnes questions de départ lorsque l'on s'engage dans une recherche en sciences sociales des religions.

Face au nombre élevé de tentatives définitionnelles de la religion (Lambert, 1991 ; 2007), je m'oriente dans un premier temps vers Prohl (2012 : 379). Et si la religion était affaire de croyances et de pratiques, à partir desquelles les acteurs sociaux peuvent faire l'expérience – cognitivement et sensoriellement – de ce qu'ils se représentent comme des entités transcendantes, sacrées ou positionnées hors de l'influence humaine ?

Ouvrant le registre du sensible de l'expérience religieuse, la croyance s'articule aux activités des acteurs qui font la religion. Les pratiques elles-mêmes sont affaire de contexte et de situation et, sans leur prise en compte, le chercheur prend des risques, à commencer par celui de la surinterprétation. Piette (2003 : 67 et ss) invite à une étude de la religion prenant ses distances autant de la croyance (appréhendée comme inflexible) que des textes sacrés pour se concentrer davantage sur la « croyance en actes » (voir aussi Aubin-Boltanski, Lamine & Luca, 2014).

Le concept de croyance est-il problématique en soi ? De fait, le problème émerge lorsqu'il s'inscrit dans des traditions et courants dans l'étude du social qui lui nient une certaine complexité, variation et fluidité chez l'individu. Dans ses écrits, Piette (2015 ; 2020) critique les traditions et courants de recherche qui privilégient une homogénéisation du social. Pour cet auteur, la croyance devrait être entendue comme des expériences et attitudes mentales n'ayant rien d'invariables, dépendantes de contextes et de situations concrètes (Piette, 2010 : 209). On conclut ici que la croyance n'a rien d'homogène. Elle est labile, fluctuante et adaptable, et s'articule aux doutes, à l'humour et aux controverses.

Mon cheminement s'écarte dès lors sur le champ de l'explication des phénomènes en recourant à une croyance irréductible expérimentée par les acteurs sociaux engagés dans le faire religion. On entrevoit d'ores et déjà le troisième nœud auquel nous parviendrons par un autre chemin encore, à savoir celui découlant du tournant praxéologique. De manière générale, les auteurs défendant l'analyse des pratiques dans l'étude du social se rejoignent sur un point : la remise en question de la centralité de l'esprit (*mind*) comme *locus* organisateur du social (Schatzki, 2001 : 11).

2.3. L'étude « scientifique » des religions

Mon héritage intellectuel est d'abord celui visant l'inscription de l'étude des religions dans le champ scientifique. Du XIX^{ème} siècle jusqu'à nos jours, de tels efforts sont identifiables.

Dans son ouvrage, devenu un classique de la sociologie des religions, *La religion pour mémoire*, Hervieu-Léger (1993) en donne un exemple lorsqu'elle rappelle le rôle prépondérant que Gabriel le Bras a tenu dans l'institutionnalisation de l'étude des religions en France. À ce propos, elle cite un passage du premier numéro des *Archives de Sciences Sociales des Religions*, paru en 1956. Le Bras y écrivait ceci :

Cette revue ne saurait être au service d'aucune doctrine, confessionnelle ou anticonfessionnelle. Elle accueillera l'exposé paisible de toutes les recherches, de toutes les théories, *avec le souci exclusif de servir la science*. (Cité dans Hervieu-Léger, 1993 : 17, je souligne)

L'effort d'inscrire la recherche dédiée à la religion dans le champ scientifique s'articule à une distanciation des approches marquées d'enjeux confessionnels. Et cela n'a rien d'anecdotique. Ce détachement est fondamental puisqu'il s'accorde à la genèse de la science, peut-être même de toute science moderne.

Une discipline scientifique naît d'un processus garantissant l'établissement d'un ensemble de pratiques institutionnalisées, à envisager à partir de désignations spécifiques, d'objet(s) de recherche et de méthodes. Il est attendu d'une nouvelle discipline qu'elle rompe avec sa discipline-mère, qu'elle gagne en indépendance en quelque sorte (Greisch, 1999). Aussi sa désignation et son rapport aux autres disciplines, par exemple la science des religions avec la théologie (Lemieux, 1999), ne doivent pas être sous-estimés.

Les dénominations en langue française ont été et restent jusqu'à ce jour plurielles et débattues lorsqu'il est question de désigner l'étude scientifique des religions : parle-t-on de sociologie religieuse, de sociologie et d'anthropologie des religions, de science(s) des religions – parfois de sciences religieuses – d'histoire ou de philosophie des religions ? Ces désignations ne renvoient pas aux mêmes traditions et positionnements épistémologiques. De fait, toutes ces disciplines peuvent sans doute être comprises comme des parties d'un vaste champ polyphonique de la recherche sur la religion (Prohl, 2012) que certains nomment, en anglais cette fois, « *Religious Studies* » (Alles, 2008) et que l'on pourrait traduire par l'expression très générale « Études religieuses », au sens de « Études des religions ».

Il est courant de faire remonter l'origine de la science des religions (*Religionswissenschaft* / *Study of religions*) aux réflexions et travaux de Friedrich Max Müller (Wiebe, 1998), un philologue et orientaliste allemand spécialiste des mythes, qui prononça en 1870 à Londres quatre discours publiés plus tard sous le titre « *Introduction to the Science of Religion* » (Kippenberg, 1999 : 87). Inspiré par la théorie évolutionniste de Darwin, Müller, soucieux de calquer la science des religions sur celle du langage, fut animé d'un désir de libérer l'étude des religions de certaines préoccupations rattachées à une dénomination ou tradition religieuse (Berner, 2021 : 5). Le motif de revendication à la science, en se détournant de la théologie se retrouve même si les commentateurs divergent quant au degré de rupture ayant caractérisé l'approche de Müller vis-à-vis de la théologie chrétienne (Berner, 2021).

Quand bien même il y a eu volonté d'une prise de distance d'avec les enjeux confessionnels, il demeure que la théologie – d'orientation protestante libérale spécifiquement – représente, à côté de la philologie comparée, une source ayant alimenté la science des religions à ses origines (Lehmann & Kurth, 2011 : 9). L'intrication des particularismes de l'étude des religions nourrie par la théologie trouve son expression dans l'intérêt porté aux textes mythologiques ou religieux. On y décèle une influence de la *Sola scriptura*, l'une des cinq *solae* défendues par le protestantisme (Bräunlein, 2011). Chose curieuse : malgré cet intérêt pour les textes (un élément matériel en tant que tel), la science des religions ne s'est historiquement guère investie dans une recherche poussée de la religion dans ses composantes matérielles.

2.3.1. La religion, entre idéal et matériel

La religion – au prisme d'un certain christianisme – a longtemps été considérée comme relevant de l'esprit plutôt que de la matière même si, depuis les années 2000, les spécialistes s'intéressent de plus en plus aux aspects matériels de la religion (Cohen & Mottier, 2016). Communément la religion est cependant souvent rattachée à des croyances, à l'expérience intérieure. Le dualisme cartésien dans l'étude des religions reste prégnant, d'où l'intérêt de réserver une partie de ce chapitre à retracer un héritage cherchant à le considérer sans avoir forcément la prétention de le dépasser. Bredholt Christensen (2017 : 27) constate ce biais dans la recherche en prenant l'islam pour exemple :

« C'est en tant qu'idée que l'islam peut être discuté », déclara il y a quelques années l'auteur danois Morten Hesseldahl lors d'un débat télévisé. Ce point de vue exprime une manière de considérer l'islam, comme toutes les religions d'ailleurs, – et

ce point de vue est souvent retrouvé parmi les chercheurs étudiant la religion. Il est souvent considéré que la religion est en premier lieu une idéologie ou un ensemble de valeurs, que l'on retrouverait dans l'esprit. C'est seulement ensuite que la religion est considérée comme une pratique sociale. Enfin, en dernier lieu, on considère la religion comme étant liée et même basée sur des « choses » matérielles, comme des lieux sacrés, des représentations divines, des outils et autres accessoires.¹²

Pour qualifier cette approche privilégiant le caractère immatériel de la religion, Engelke (2012) évoque un « idéalisme protestant », faisant de la religion une expérience tout intérieure. Cette compréhension de la religion s'accompagne parfois d'un biais essentialisant. Cela peut être le cas chez les classiques de la phénoménologie des religions.

Dans une perspective idéelle, la « vraie » religion relèverait du monde des idées et de l'expérience intérieure. Cette dernière est l'objet même de la phénoménologie des religions dont Rudolf Otto fut l'un des grands noms. Il a introduit au début du XX^{ème} siècle le concept de « numineux » pour se référer à l'expérience du sacré, à la fois mystérieuse et terrifiante. Ladite expérience serait d'ailleurs une prédisposition humaine (Elias, 2005), renvoyant ainsi à l'*a priori* essentialisant qu'il y aurait bien quelque chose de commun à tous les hommes, une nécessité anthropologique indéracinable à la croyance religieuse.

La phénoménologie des religions a donc consacré, d'un côté, l'approche philologique, et avec cela l'intérêt porté aux textes sacrés, aux mythes notamment, et de l'autre, l'approche idéelle de la religion. Cette phénoménologie s'est imposée notamment à partir des ouvrages de Mircea Eliade, dont la renommée mondiale a dépassé de loin le cercle des spécialistes pour gagner le grand public, notamment avec des publications aujourd'hui encore très accessibles telles que *Aspects du mythe* (1963) ou encore *Sacré et le profane* (1965).

Approche marquée d'évolutionnisme, attentive aux textes et aux mythes sans aller plus en avant dans l'examen des pratiques sociales *in situ et in tempo* et des matérialités religieuses, la phénoménologie des religions a profondément déterminé l'institutionnalisation de l'étude des religions dans la plupart des universités européennes comme le constatent Lehmann et Kurth (2011: 10). S'en est suivie une

¹² « "Islam as an idea, and as such it can be discussed" said the Danish author Morten Hesseldahl some years ago in a television debate. This point of view expresses a way of viewing not only Islam but all religions, common also among scholars of religion. It is often assumed that religion is first and foremost an ideology or a set of values, to be found in the mind. Secondly, religion is assumed to be a social practice. Only next in order is the assumption that religion is linked and even based on "things", such as sacred places, representations of gods, tools, and paraphernalia. »

« dématérialisation systématique de la religion » (Bräunlein, 2011 : 47). Pour la phénoménologie, il ne s'agissait guère d'examiner l'expérience religieuse en s'interrogeant sur les ressources matérielles intervenant et constituant son cours.

Dans les faits, on constate jusqu'à ce jour des conséquences plus ou moins directes de la phénoménologie dans l'appréhension des religions, par exemple dans le champ de l'enseignement. Cette idée suivant laquelle la religion serait affaire d'expérience intérieure et que la croyance « en quelque chose » serait un dénominateur entre les individus y est présente. Le postulat est somme toute assez simple : nous croyons toutes et tous en quelque chose – pas nécessairement aux mêmes choses, dieu(x), entités ou croyances, certes –, mais cette disposition au croire nous réunit en tant qu'êtres humains. Ce type de raisonnement se retrouve jusque dans la manière dont les enseignants conçoivent et enseignent les cultures religieuses à l'école (voir à ce sujet Maegli, 2025).

Sans s'en tenir uniquement aux critiques adressées à la phénoménologie, qui se sont intensifiées dès les années 1970, il faut reconnaître que celle-ci a malgré tout contribué à nourrir l'étude de l'espace en général. Ce serait notamment à partir de la dichotomie entre le profane et le sacré que des phénoménologues des religions ont questionné la fonction de pratiques rituelles permettant d'ordonner et de distinguer des catégories de choses et de personnes dans l'espace et le temps (Knott, 2005 : 25-26).

2.3.2. La religion, la penser et la faire

Avec les critiques à l'égard de la phénoménologie des religions, un renforcement de l'influence des sciences des cultures et sociétés s'est opéré dès la seconde moitié du XX^{ème} siècle, ce que Lehmann et Kurth (2011 : 10) ont nommé le « tournant des sciences culturelles » (*kulturwissenschaftliche Wende*) dans l'étude des religions. Les auteurs ajoutent qu'à partir de ce moment de l'histoire de la science des religions, les chercheurs ont davantage approché la religion de l'extérieur. Après ce tournant, la question de l'essence de la religion et de son expérience occupe désormais moins le devant de la scène. La religion est devenue « objet » de recherche. Une démarcation plus tranchée est née entre le chercheur et son objet d'étude en attribuant au premier le rôle d'observateur de l'objet religieux. Ce tournant rejoint également le tournant praxéologique. En effet, si le chercheur examine un objet, il le fait sur la base d'éléments empiriquement observables, à commencer par les pratiques des acteurs.

Le constat devant être établi est celui d'une rupture épistémologique entre celui qui observe, décrit et analyse (le chercheur)

et ceux qui expérimentent, cultivent une disposition religieuse, élaborent du religieux (les acteurs qui s'occupent de religion)¹³. Un regard extérieur peut apporter un éclairage sur une pratique qui n'est pas forcément la sienne, précisément sur des pratiques devenues si banales que les acteurs sociaux n'y prêtent plus forcément attention, sauf quand un autre (naïf ou qui joue le naïf un peu à la manière de l'inspecteur Columbo) vient les questionner à leur sujet. Une séparation, une distinction s'opère entre deux catégories d'acteurs autour de la pratique examinée, d'où l'expression utilisée par Orsi (2005) pour titrer l'un de ses ouvrages : *Between Heaven and Earth : The Religious Worlds People Make and the Scholar Who Study Them*.

Ma démarche sur le terrain (présentée au [chapitre 6](#)) découle de cette nécessaire objectivation de l'objet « religion », sans pour autant nier les risques découlant de cette posture. Ceux-ci concernent des propos dégradants, voire humiliants, à l'égard des acteurs qui sont du côté de la pratique religieuse. La question se pose : peut-il y avoir objectivation de l'objet sans une objectivation des acteurs qui élaborent cet objet ? Le constat est sans appel : il y a parfois non seulement objectivation de la religion mais également une objectivation de l'autre (Favret-Saada, 1977), de celui qui, justement, s'occupe de religion sur le plan pratique, à l'inverse du chercheur qui, en tant qu'intellectuel, trouve un sens, une signification qu'il vient plaquer sur les gestes observés. Bell (2009) l'a bien mis en évidence dans son étude dédiée à l'analyse des rituels par les anthropologues et sociologues. L'objectivation de la religion – devenue objet d'étude – peut mener à un dénigrement plus ou moins explicite de celles et ceux qui donnent forme à cette religion par leur agir. On voit ici tout l'enjeu épistémologique de distinguer entre description, compréhension et interprétation des gestes des acteurs.

Un lien peut être établi avec la construction de la modernité telle qu'on la présente souvent, comme disjonction d'avec le passé, ce dernier étant plus religieux que l'époque contemporaine dans laquelle nous vivons, nous autres les soi-disant « modernes » (Obadia, 2006). Ainsi, l'Occident se voit construit comme séculier, rationnel et éclairé (Woodhead, 2009) et ce, par opposition avec un passé ou un Orient plongés dans l'obscurantisme religieux. Ce type de catégorisation servant une distinction sociale entre un « nous » et un « eux » est un biais mis en évidence dans de nombreux domaines, notamment dans l'enseignement des religions à l'école où « la religion de l'autre » est au cœur du processus d'*othering* (Koch, 2021 ; Lingen-Ali & Mecheril, 2016). Les enfants et jeunes adultes sont alors nourris de ce type de représentations clivantes.

¹³ Ce qui n'efface pas la question du rapport entre le chercheur et son objet d'étude qu'est la religion. Cette question relève cependant d'un autre débat. Lire à ce sujet Bourdieu (1987) ; Lambert, Michelat & Piette (1997).

Il y a, par conséquent, un réel enjeu éthique lorsqu'il s'agit de dire qu'en tant que sociologues nous approchons la religion en prenant en compte les pratiques des acteurs (objectivation de l'objet) sans pour autant que cela entraîne une objectivation dénigrante des acteurs eux-mêmes. Les acteurs, eux, ne sont pas des objets mais des sujets et ils ont bien sûr leur mot à dire au moment de l'enquête menée par le sociologue au sein de leur communauté.

En résumé, à la suite des critiques formulées à l'encontre de la phénoménologie des religions, il convient de postuler qu'il est possible pour ne pas dire nécessaire, d'étudier les religions selon des méthodes déjà existantes, appliquées à d'autres phénomènes culturels et sociaux (Horyna, 2011). La religion est de ce fait déclarée phénomène culturel ordinaire, dont il ne s'agit plus d'étudier l'essence et l'origine transcendante. Se pose encore la question éthique du mode d'analyse appliqué pour rendre compte des pratiques des acteurs. En effet, l'enjeu est d'éviter de réifier ces derniers, de les figurer dans le domaine de l'irrationnel, plongés dans un obscurantisme religieux, bref de les montrer et déclarer comme « autres ».

2.3.3. L'activité religieuse en train de se faire

Les sociologues des religions ont cru déceler dès les années 1960 un phénomène rendu par le paradigme de la sécularisation. Son cœur théorique repose à la fois sur un constat de la différenciation des sphères sociales religieuses et non religieuses, une rationalisation des activités humaines dans les sociétés modernes (une *Zweckrationalität* selon la terminologie de Max Weber, soit une rationalité « en vue de ») et une mondanisation, l'attente que la religion se tournerait davantage vers des intérêts et questionnements typiques de la sphère non-religieuse (Tschannen, 1992 : 61). Si le paradigme de la sécularisation a fait couler beaucoup d'encre, ce qui importe de pointer ici, à la suite de Tschannen (1992), concerne le passage des sociologues des religions d'un versant positiviste à un versant constructiviste. En ce sens, ils ont rejoint une vision de la société, mais aussi de la recherche scientifique dédiée à la religion, comme étant le résultat d'un processus de construction sociale par des acteurs en interaction et produisant des discours.

Une fois le monde social et les objets de recherche compris comme étant le résultat d'une construction, celle d'interactions entre les acteurs sociaux, de productions discursives mais également une construction découlant de points de vue particuliers, un nouveau type de questionnement sur le réel est advenu : l'idée suivant laquelle le monde serait tout sauf un donné objectif que l'on pourrait décrire comme tel. Les sciences sociales montrent que, plus qu'à la « réalité », les scientifiques

s'intéressent à un « réel de référence ». Dans le cas du sociologue ou de l'anthropologue, seul ce réel de référence est constitué et commenté. Proposant cette notion de « réel de référence », Olivier de Sardan (2008 : 10) ajoute que « [l]e constructionnisme en sciences sociales est un constructionnisme réaliste, autrement dit qu'il se soumet à un objectif de véridicité, à la différence des postures ultra-constructionnistes et relativistes [...] que le postmodernisme a illustrées. »

S'intéresser aux formes, aux contours constituant le social, et en particulier constituant l'agir musulman dans un contexte associatif, ce n'est pas dire « la » réalité, ni de l'islam en général, ni même de l'association étudiée. À travers ce livre, c'est un réel de référence qui se trouve évoqué, procédant d'un travail d'abstraction du sociologue.

Aussi je m'intéresse à une dimension du semblant, non pas dans le sens du « faux », voire du « mensonge » ou de « l'erreur », mais dans le sens de configurations que le social prend à nos yeux et auquel nous participons, comme chercheur, à produire en tant que nous sommes toujours investis dans les situations observées. Le chercheur tient par conséquent un rôle dans l'émergence de ces configurations. Ici, déjà, le fossé entre l'objet « religion » et le chercheur qui le commente intellectuellement s'estompe.

Je remarque encore que l'exploration des formes de l'agir musulman présuppose qu'il en existe d'assez stables pour être observables et décrites par le chercheur. C'est dire que s'intéresser aux formes, au semblant que revêt le social, n'est pas synonyme d'un chaos généralisé. Au contraire, les gestes et les discours des acteurs sociaux attribuent au monde social un certain ordonnancement formel. Or, il est impossible d'approcher cet ordonnancement du social (en tant que celui-ci prend certaines formes) sans examiner l'environnement matériel et l'agir des acteurs.

Dans le champ de l'étude des religions, en tous cas dès les années 1990, un plaidoyer a retenti en faveur de l'étude empirique du fait religieux, s'inspirant plus ou moins de l'ethnographie. En effet, il a été établi que la mission du sociologue du fait religieux était d'observer des pratiques au sein d'un groupe aux frontières déterminées. Par exemple, Willaime conclut son article dédié à la « sociologie des religions » en résumant la mission de cette discipline :

De là l'immense tâche de la sociologie des religions : rendre compte à sa manière des activités et groupements religieux, tant à l'échelle microsociologique (les attitudes des individus et leurs interrelations), mezzo-sociologique (les organisations et leurs structures) et macro-sociologique (les sociétés et leurs rapports au religieux) des individus, des groupes et de leurs organisations. (Willaime, 2010 : 1180)

Si bien qu'en révisant l'approche scientifique de la religion, la perception de ce que serait la religion a évidemment été repensée et redéfinie. Cela a appelé à critiquer la prééminence du registre idéal du croire dans son acceptation décontextualisée. D'où l'intérêt de répéter cette remarque au sujet de l'observation d'un groupe religieux aux frontières définies, impliquant la détermination topographique, ou environnementale, du collectif étudié. Hervieu-Léger, quant à elle, écrit qu'il faut :

[P]ousser la démarche jusqu'à l'analyse des structures et dynamiques de ce croire religieux moderne, en y incluant [...] non seulement les « croyances » qui sont les objets idéels des convictions individuelles et collectives, mais aussi l'ensemble des pratiques, comportements et institutions dans lesquels ces croyances prennent corps. (Hervieu-Léger, 1993 : 9)

Piette (1997 : 40) confirme cette tendance encourageant à se concentrer sur les pratiques humaines. Sa conception de la religion entrevoyant le concept de coprésence comme central (2010b : 180), engage à penser en termes de contexte et de situation. Nourri notamment des travaux de Latour consacrés à la production *in situ* de la science, Piette invite le chercheur à :

[P]rivilégier la dimension empirique par l'observation des actions religieuses en train de se faire dans leurs formes ordinaires ; [É]viter provisoirement la question de la définition sociologique du religieux ; [F]avoriser une analyse micro-ethnographique des diverses formes d'hybridité [...] L'objectif principal est bien d'étudier le religieux, en train de se faire, selon un processus continu sans présumer théoriquement de son aboutissement. Il implique de centrer l'attention sur le mouvement même des individus dans leurs interactions locales qu'elles quelles soient. (Piette, 1997 : 40)

Faisant de l'observation d'un grand nombre de situations liées au terrain choisi, Albert Piette précise que le regard du chercheur se porte sur des séquences et des formes d'actions, soit le religieux « en train de se faire » (Piette, 2022 : 30). Par ailleurs, il précise un enjeu épistémologique qui paraît incontournable : « L'objectif est bien de ne pas expliquer les actions observées par une culture partagée ou une totalité collective qui en réduisent nécessairement la subtilité. » (Piette, 2022 : 30).

Au terme de cet historique des plus condensés, un mouvement émerge : plutôt que d'expliquer, le sociologue des religions prendra le

temps nécessaire d'observer et de décrire les formes de l'agir, ni plus ni moins.

2.4. Conclusion

Plusieurs aspects concernant autant l'objet d'analyse « religion » et « islam » que la méthode générale pour approcher ces objets ont été discutés. Certains d'entre eux seront repris pour être approfondis dans les chapitres suivants, d'autres seront laissés en l'état.

J'ai répondu en partie à la question globale posée en introduction : comment s'y prend-t-on, de nos jours, pour étudier de manière scientifique la religion, et l'islam spécifiquement ? Premièrement, il faut sans doute prendre ses distances avec une tentative de définition fixée à jamais de ce que serait la religion et l'islam. J'ai donné dans ce deuxième chapitre une définition de la religion proposée par Prohl (2012 : 379) afin de concentrer notre regard sur plusieurs éléments : la dimension sociale et collective de la religion, l'interrelation entre croyances et pratiques, ainsi que la centralité de l'expérience dont on n'omettra pas d'interroger les ressources matérielles. Aussi le point de vue sociologique opère-t-il bien par une concentration sur les activités des hommes qui s'occupent d'islam dans un contexte déterminé, c'est-à-dire un contexte pourvu de ressources matérielles. À mon sens, en rester aux dimensions de la croyance ou n'avoir en tête que les « entités transcendantes » bloque les chercheuses et chercheurs dans le registre de l'extraordinaire, faisant fi du registre ordinaire, banal, pour ne pas dire « pragmatique ». Pour ce qui est des choses matérielles par exemple, la démarche est celle d'attribuer de l'importance aux objets qui interviennent dans, supportent et orientent les activités des hommes, qu'il s'agisse notamment d'une calligraphie matérialisant Allah dans l'espace, des tables, des chaises, de la moquette, les tapis que l'on trouve dans un lieu de prière.

Que les pratiques des hommes soient devenues le centre d'attention des chercheurs ne s'est pas fait en un éclair. C'est le résultat de changements et de débats au sein même des sciences sociales et humaines s'intéressant aux religions. Dans ce chapitre, j'ai évoqué trois tournants épistémologiques. Le tournant « culturel » puis le tournant « constructiviste » dans l'étude scientifique des religions ont été mis en relation avec un troisième tournant, le tournant « praxéologique », c'est-à-dire l'intérêt accru de l'observation et l'analyse des pratiques pour comprendre le social.

Le tournant culturel s'accompagne d'une influence progressive – avec son apogée dans les années 1950-70 – des sciences des cultures et sociétés sur la science des religions. Si, à l'origine, la théologie, la philologie et la linguistique comparée ont dessiné le socle théorique et

méthodologique de la science des religions, l'anthropologie et la sociologie ont progressivement réorienté la direction de la recherche.

En parallèle, le tournant constructiviste a freiné l'élan positiviste selon lequel il existerait une vérité en soi que le chercheur peut identifier au sujet de la religion. En lieu et place d'une vérité sur le monde social, les constructivistes s'accordent plutôt à dire qu'il s'agit de décrire des faits relatifs à une réalité de référence. Pour ouvrir et complexifier quelque peu cela, on reconnaîtra le statut « doublement herméneutique » des sciences sociales (Giddens, 1976 cité dans Quéré, 1999 : 17) : d'une part, le social produit lui-même de l'interprétation et, d'autre part, le sociologue des religions doit lui aussi interpréter pour accéder à ce social.

Le socle de ma recherche est double : d'une part, reconnaître la nécessité d'étudier les activités des hommes dans leur contexte et en situation et, d'autre part, s'éloigner d'une volonté de dégager une vérité sur la religion pour favoriser la description des conditions et modalités de l'intelligibilité des pratiques dites « religieuses » mises en œuvre par les acteurs (sur la valeur de la description en sociologie, voir Quéré, 1999 : 25).

En somme, c'est l'activité religieuse en train de se faire, plus exactement sa mise en forme selon divers registres, à laquelle je m'intéresse. Il demeure à ce stade plusieurs questions. Par exemple, comment concrètement le chercheur peut-il rendre compte des pratiques des individus dans leur contexte et en situation ? Que recouvrent exactement les notions de « contexte » et de « situation » ? Dans le prochain chapitre, je me concentre sur l'étude de la mise en forme de l'activité religieuse rapportée à son contexte.

CHAPITRE 3

DE L'AGIR AUX FORMES



3-1 (31.07.2020)

Quels sont les objets, les gestes et les orientations des usagers qui donnent forme à cet échange au CCIAR ?

Photographie de la page précédente :

Cette photographie nous fait voir que le social est une affaire formelle. Elle nous invite à être sensible autant à l'environnement matériel – soit le cadre matériel dans lequel une activité sociale se déroule – qu'aux configurations qui émergent au gré de l'agir.

De l'environnement matériel, on peut d'abord relever un tapis individuel de prière, à gauche de l'image. On s'étonne peut-être de sa présence. Il s'insère dans un agencement constitué par la moquette recouvrant l'ensemble de la pièce mais également par les bandes de ruban adhésif. Pendant la Covid 19, afin d'aider les usagers à maintenir une certaine distance entre eux, ces bandes ont été ajoutées à l'aménagement. En outre, on note l'éclairage du *mihrab*. De ce fait, une certaine importance est attribuée à cette pièce du mobilier liturgique.

Quant aux configurations, on repère d'abord la position de l'imam, juste devant le *mihrab*. L'activité sociale est une affaire d'organisation et de coordination. La photographie nous l'indique car une forme d'assemblée est donnée à cette rencontre.

Dit autrement, pour échanger et tout en échangeant, les acteurs en coprésence s'appuient sur certaines ressources matérielles. Ils ont notamment préféré une portion de la salle au détriment d'autres pour leurs échanges et ils se coordonnent pour lui donner une certaine forme. Ils ont par exemple négocié l'espace entre eux, mais aussi leur orientation et le développement d'un foyer d'attention particulier : ainsi, l'imam représente une focale pour ceux qui lui font face.

Tous ces éléments qui se donnent au cours de l'agir et dont se saisissent les acteurs, voilà le contexte.

3.1. Étudier les pratiques contextualisées

Dans le précédent chapitre, j'ai rendu compte de mon héritage quant à la manière d'appréhender la religion. Je suis revenu sur l'étude des pratiques des hommes qui s'occupent de religion dans un contexte déterminé. Ici ou là, en plus des pratiques – en un mot de l'agir – j'ai parlé de « forme » ou de « mise en forme ». Quant à cela, je me suis à peine exprimé. Mon intention dans les prochaines pages est de poser un cadre dans lequel et par lequel ce que j'énonce dans les chapitres analytiques ([chapitres 7 et 8](#)) est susceptible de faire sens¹⁴. Pour ce faire, la métaphore formelle doit être éclairée.

Le fil rouge de ces pages trouve ses origines dans l'idée suivant laquelle les pratiques des hommes et femmes qui s'occupent de religion sont étudiées dans un *contexte* déterminé. « Contexte », voilà un mot dont l'usage est aujourd'hui courant : « tout dépend du contexte », « nous sommes en contexte de crise », « cet enfant vit dans un contexte familial difficile », etc. Une finalité de ce chapitre est de préciser ce que j'entends lorsque j'affirme que les pratiques des usagers du CCIAR sont étudiées dans leur contexte.

Il s'agit de dire premièrement que leurs pratiques – l'agir des acteurs – sont examinées en prenant en compte des éléments qui sont disponibles aux acteurs engagés dans l'agir. Le contexte renvoie au « ici et maintenant » (Dupret, 2011 : 95), c'est-à-dire autant à des éléments de l'environnement matériel (donc de l'aménagement intérieur) qu'à des configurations émergentes en situation.

Reprenant cette définition, je précise un aspect qui sera plus tard éclairé analytiquement. Un élément matériel, un agencement utilisé sans manière consciente, voire indirectement, par les acteurs sociaux fait également partie du contexte. Par exemple, imaginons une scène de la vie ordinaire sur une terrasse. Une femme déguste son expresso à une petite table abritée par un parasol. Derrière elle, plusieurs véhicules circulent dans un parking. Une série de pots, d'où s'élèvent de petits arbustes, séparent la terrasse du parking. Dans ma conception, cette série de pots et les arbustes font partie du contexte. Ils sont utilisés de manière indirecte par la femme qui choisit de s'installer en terrasse. On pourrait dans ce cas dire que cette verdure fait partie d'un arrière-fond à l'activité « boire son expresso en terrasse ». Les pots et les arbustes cadrent l'activité, la séparent de l'espace « parking » et lui confèrent une forme.

¹⁴ Je renonce dans ce chapitre à présenter les théories des auteurs, comme Erving Goffman par exemple, mobilisées dans les chapitres analytiques. Il m'a semblé plus fécond de synthétiser un cadre théorique global dans lequel les travaux sur lesquels je m'appuierai plus tard s'inscrivent plus ou moins directement et explicitement.

Le chercheur qui observe et décrit les formes de l'agir musulman dans une association musulmane étudie des agencements d'objets et des configurations spatiales. Un lien est établi entre l'agir et l'utilisation de ressources dans l'environnement mais également entre l'agir et la production de l'espace (ce qui rejoint les travaux contemporains en sociologie de l'espace, voir Löw (2015) et les éclaircissements de Pattaroni (2016) sur la conception relationnelle de l'espace). Tout agir se déploie dans un environnement riche en ressources. Il s'élabore selon des configurations matérielles et visibles, rendues possibles par la présence d'un ou de plusieurs individus. En quelques lignes, j'ai formulé ici le noyau théorique qu'il s'agit de préciser.

3.2. L'approche formale de Georg Simmel

Plutôt que d'examiner l'islam par le biais de ce que les individus en pensent ou en disent, j'étudie les activités par lesquelles les usagers du CCIAR mettent en forme leur islam et donnent naissance à leur espace associatif. J'œuvre à partir de photographies. Par conséquent, autant dans ma compréhension du « faire islam » que dans ma démarche de chercheur, j'attribue une place fondamentale aux contours de l'agir – autrement dit aux configurations – ainsi qu'aux formes, c'est-à-dire à des logiques sociales ou modes de l'agir. Par ailleurs, quand je m'intéresse aux configurations et *in fine* aux formes, je m'interroge sur le rôle des objets matériels dans les activités.

Un questionnement se pose tout d'abord quant à l'approche formelle suivie. Je l'élabore principalement à partir du cadre épistémologique proposé par la sociologie dite « formale », dont le philosophe et sociologue allemand Georg Simmel (1858-1918) a été l'initiateur.

À l'époque de l'institutionnalisation de la sociologie, Simmel délimite le champ que cette science peut revendiquer pour elle-même. Ce faisant, il distingue ce qui relève de la sociologie et non pas, par exemple, de la philosophie, de l'histoire ou encore de la psychologie. Il lutte contre une sociologie qui deviendrait le refuge de tous les « sans-patrie » de la science et le lieu où se traitent tous les problèmes de l'air du temps (Watier, 2003 : 18).

Simmel interroge la possibilité de connaître la société comme avant lui Immanuel Kant s'était questionné sur la possibilité de connaître la nature¹⁵. Lorsqu'il parle de sociologie, il évoque une science dont la

¹⁵ Je recours par voie de convenance aux formulations de Simmel (2013 : 63). Il commence en effet son excursus « *Wie ist Gesellschaft möglich ?* » en se référant et en interprétant Kant pour qui la nature ne serait autre chose que la représentation que l'on en a (« *die*

spécificité est de recourir à un point de vue particulier, distinguant – analytiquement s'entend – des contenus et des formes de socialisation. On retrouve ici une dichotomie voisine de celle opposant la matière et la forme. Il rapproche le contenu des notions de pulsions, de besoins, d'intérêts ou encore de buts, lesquels peuvent prendre des formes différentes selon les situations. Simmel écrit :

La vie de la société est faite de rapports réciproques entre les éléments qui la composent – rapports réciproques qui s'écoulent en partie dans des actions et réactions momentanées, et s'incarnent en partie dans des formations fixes [...] Toutes ces interactions sociales s'instaurent dès lors sur la base d'intérêts, d'objectifs et de pulsions bien déterminés. (Simmel, 2016 : 82)

Il fait de la relation réciproque entre les éléments de la société – autrement dit les interactions sociales – l'élément crucial à étudier :

Les formes qu'affectent les groupes d'hommes unis pour vivre les uns à côté des autres, ou les uns pour les autres, ou les uns avec les autres, voilà donc le domaine de la sociologie. (Simmel, 1981 : 172)

Comme l'historien ne s'intéresse pas à tous les faits et gestes quotidiens de tel personnage historique mais en dégage, par abstraction, des traits généraux renseignant l'Histoire, le sociologue s'intéresse aux formes engageant une cohérence ou une unité : « Je vois une société partout où des hommes se trouvent en réciprocité d'action et constituent une unité permanente ou passagère. » (Simmel, 1981 : 173). Faire de la sociologie, en suivant les pas de Simmel, relève de l'abstraction. À ce point, il convient de souligner la dimension formelle omniprésente en épistémologie au sens où notre pensée, écrit Simmel (1981), saisit toujours les données sous forme de figures (*Gebilden*) au titre d'objets de la science, du fait qu'elle ne trouve pas d'équivalent dans la réalité immédiate.

Ainsi, Simmel (2013 : 45) explique que « [l]es formes de l'action réciproque ou de la socialisation ne peuvent être réunies ou soumises à un point de vue scientifique unitaire que si la pensée les détache des contenus qui ne deviennent des contenus sociaux que par elles. » Il faut se souvenir de cette précision néo-kantienne¹⁶ tout au long de l'analyse à

Vorstellung der Natur»). Les deux réflexions portent *in fine* sur une dimension épistémologique : il en va ainsi d'une possibilité de la connaissance de la nature chez Kant et de la société chez Simmel. Pour approfondir ce point, renvoi est fait à Vanderberghe (2001 : 22 et ss).

¹⁶ Sur Simmel et la position néo-kantienne, voir Vandenberghe (2001 : 22 et ss).

venir puisque les trois formes de l'agir musulman que j'explore n'existent que suivant une démarche sociologique. Plus exactement, elles résultent d'une abstraction de l'esprit que je rappellerai dans la section suivante comme étant incarnée.

Accompagnant cet effort d'abstraction, la méthode comparative est préconisée par Simmel. Il y voit un moyen efficace pour dégager des formes sociales pures. Ainsi, si l'on s'intéresse à une communauté religieuse, le sociologue observera que des formes émanant des relations réciproques des hommes sont assez générales pour être identifiables dans des groupes visant des objectifs très différents de ceux de la religiosité (Simmel, 1981 : 94 et ss), comme des partis politiques ou des associations de travailleurs par exemple. La méthode est donc celle visant à rapprocher les associations destinées aux buts les plus différents et en dégageant ce qu'elles ont en commun (Simmel, 1981 : 172). Quand bien même je n'ai pas suivi cette méthode comparative, il n'en demeure pas moins que les trois formes mises en évidence au sein de l'association musulmane considérée dans ce livre sont assez générales pour être identifiables dans d'autres collectifs, notamment d'autres communautés religieuses.

La mise en forme, donc « [l'] action réciproque entre les individus » (Simmel, 1981 : 121), représente le moyen pour la vie de s'exprimer. Ce concernant, le sociologue développe une réflexion sur la « tragédie de la culture ». Un besoin vital passe par une mise en forme pour advenir mais, cette mise en forme faite, elle gagne en autonomie par rapport au besoin fondateur. Un exemple concret peut être celui de l'association d'individus dans un domaine professionnel. Des individus peuvent sentir le besoin de se regrouper pour défendre leurs intérêts et s'organisent alors en créant un syndicat. Seulement, cette mise en forme par le regroupement syndical gagne en autonomie en tant que l'organisation possède progressivement ses dynamiques propres. Par conséquent, alors que les hommes ont créé pour leurs besoins une organisation, en la dotant par exemple de statuts, après quelque temps, l'organisation, par ses statuts, contraint les hommes à donner telle forme à leur engagement plutôt qu'une autre et peut même – au nom de ces statuts et dynamiques internes – aller à l'encontre d'initiatives personnelles. Il en va de même dans le cas d'une communauté religieuse : la mise en forme par l'organisation pour répondre à certaines attentes ou besoins se trouve devenir progressivement indépendante, bien sûr jusqu'à un certain degré, des individus qui la composent (à ce sujet, le lecteur peut se référer aux réflexions de Simmel (1981 : 171-206) sur le maintien des formes sociales).

Commentateur de l'œuvre de Simmel, Freund (1981 : 14) met en évidence les deux motifs clés dans les réflexions du sociologue, faisant écho à cette « tragédie de la culture », que sont les idées de liaison et de

séparation et leurs figures représentatives que sont le pont et la porte. Freund écrit :

[l]a vie, qu'elle soit biologique ou psychologique, historique ou sociale, est sans cesse confrontée à ce mouvement contradictoire de l'unification et de la désagrégation et elle-même ne demeure vie qu'en le perpétuant et en le faisant renaître constamment sous de nouvelles formes. (Freund, 1981 : 16)

Freund poursuit en avançant que la vie est indissolublement condamnée à avancer dans la réalité que par son contraire, précisément sous une « forme » contraire. À ce stade, il convient de ne pas faire de la forme un produit passif, c'est-à-dire qui n'engage à rien. Watier (2003 : 27) insiste à juste propos sur le fait que « [l]a forme induit un mode d'orientation réciproque privilégié, [qu'elle] sert de guide pour les actions mutuelles qui se déroulent en son sein. » Je reprends cette compréhension de la forme lorsque j'évoque *l'entre-soi*, *le chez soi* et *la relation à Dieu* ; trois formes qui sont à saisir en tant que logiques de situation.

La sociologie formale de Simmel a favorisé la recherche des interactions sociales, donc les interactions entre les individus en situation et ce, en prenant en compte les matérialités. Portioli (2018) voit d'ailleurs en Simmel un précurseur de l'appréhension des objets comme étant des « presque sujets » en tant que sa conception de l'action réciproque ne se borne pas aux individus mais prend en considération différents types de choses matérielles.

La réflexion simmelienne a embrassé l'art, des parures comme les bijoux, les portes et ponts, voire les anses des vases ou la répartition de marchandises dans des vitrines de magasin pour ne citer que les exemples les plus connus. Plus que de les appréhender comme des « choses » inertes, il démontre que les matérialités contribuent à la mise en forme du social et établissent une « culture objective » (Simmel, 2007). Enfin, un tel répertoire examinant les rapports réciproques entre les éléments qui composent la société met en exergue les sens, à commencer par le registre visuel dans l'appréhension et la connaissance de la société (Simmel, 2013 : 630). Ce point n'est pas à relativiser lorsque l'on songe à l'intérêt grandissant de l'image, notamment l'enregistrement vidéo, dans l'étude empirique des religions en partant des interactions sociales et en prenant en compte l'environnement matériel (voir Lehtinen, 2009 ; Rémy, 2007 ; Schmitt, 2012).

Simmel a tôt reconnu l'intérêt des objets en termes d'influence sur l'agir humain et plus spécifiquement sur la forme de l'agir. Développant une analyse fine d'un objet banal – un vase – il écrit (1988 : 223) que les

anses apposées à un vase portant des formes davantage esthétiques qu'utilitaires perturbent l'intentionnalité de l'usager (plus précisément : « C'est ce qui arrive par exemple très souvent lorsque les anses constituent simplement une sorte d'ornement en relief, se rattachant au corps du vase sans le moindre espace intermédiaire. La finalité de l'anse – saisir et manipuler le vase – étant exclue par cette forme, il naît un sentiment pénible d'absurdité et d'entravement, comme devant un homme qui aurait les bras attachés au corps »).

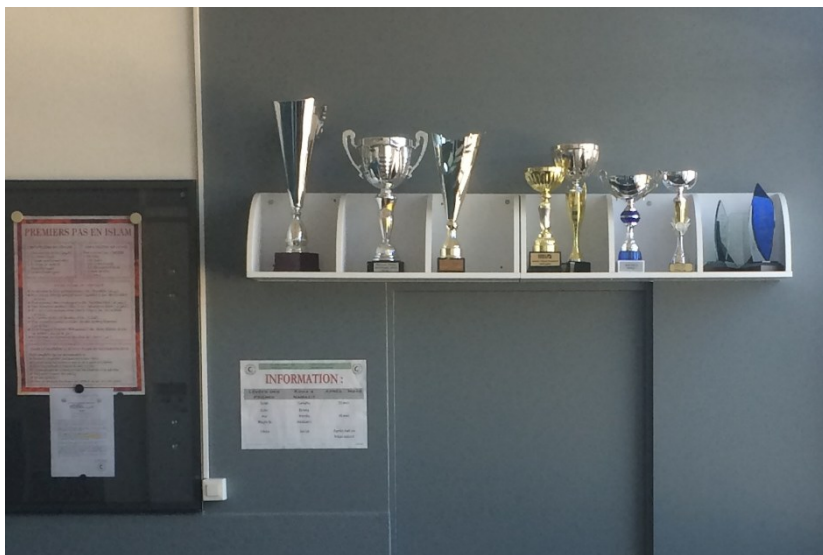
Sur le plan visuel, l'approche formelle est particulièrement à même d'aider le chercheur qui s'engage dans l'analyse des formes de l'islam ordinaire. Dans mon cas, j'ai travaillé à partir de supports photographiques pour décrire des agencements d'objets puis des configurations : deux registres qui répondent à la forme dans le sens évoqué plus haut, à savoir comme logique de situation. De fait, au cours de mon travail, la forme a pris une place prédominante. Cela est manifeste dans le champ lexical organisant mon travail. Aussi des termes comme « agencements d'objets », « configurations spatiales », « formes », « contours » se sont-ils imposés dans l'analyse comme dans l'écriture. Cela dit, ce champ lexical doit être disséqué afin de ne pas le mobiliser naïvement, confondant une dimension avec une autre. À cette fin, les termes qui le composent sont à nuancer. Une distinction entre l'environnement, les agencements matériels, les configurations et les formes au sens magistral est nécessaire. On parle alors de « registres formels », à savoir autant de registres qui répondent et puisent dans la notion de forme comme logique.

En résumé, selon l'approche formelle, c'est par le moyen des formes qu'une matière peut devenir corps empirique et, ce faisant, être appréhendable par les acteurs sociaux et donc également par le chercheur en sciences sociales (Coenen-Huther, 2008). Je thématise ce qui apparaît comme trois formes de l'agir musulman en contexte associatif : i. *l'entre-soi*, ii. *le chez soi* et iii. *la relation à Dieu*. Avant de préciser ce que ces formes recouvrent – objet du [chapitre 7](#) – encore faut-il préciser les registres formels que je distingue.

3.3. Les registres formels

L'histoire de la philosophie est marquée par la polyvalence de la forme, entre autres dans sa relation avec la matière (Lalande, 1999 : 370 et ss pour un aperçu historique). Au gré de mes réflexions pour donner suite à mon travail ethnographique et l'analyse des données, je distingue différents types formels. Il s'agit, pour la suite, de les nommer. À cette fin, le lecteur me saura gré d'illustrer mes explications par un exemple concret tiré de l'aménagement intérieur du CCIAR : le cas d'un trophée

sportif dans le local de l'association (prendre en compte la photographie suivante).



3-2 (20.09.2019)

Des trophées dans la salle de prière

Si l'on considère un trophée en particulier, on le distingue aisément des autres car il possède une forme qui lui est propre. Il s'agit là d'un premier registre formel, que l'on trouve dans la définition d'un dictionnaire de langue française, à savoir « [l'] apparence sensible » d'une chose ou encore « [l]es traits qui rendent [son] identification possible. » (Rey, 2006 : 1460). Par conséquent, il existe une « [f]igure géométrique constituée par les contours d'un objet » (Lalande, 1999 : 371). L'apparence sensible de l'objet constitue le premier registre.

Tandis que l'on s'attarde sur un trophée, il est apparent qu'il est disposé à côté d'autres trophées et que ces derniers sont alignés sur une étagère, elle-même fixée à un mur à côté d'une affiche. On parvient au deuxième registre que je nomme « agencements » d'objets. Comme l'exemple l'indique, l'agencement est indissociable de l'image sur laquelle le tout matériel distribué dans l'espace a été cristallisé au moment du déclin photographique. Une autre terminologie pouvant rendre compte de ce registre est celle d'aménagement intérieur.

Repérer et détailler des agencements nécessite l'observation des données. Dans le cas des photographies, elles « [m]ontrent simplement ce qui "est" » comme l'affirme Piette (2007 : 25), à la suite des réflexions de Roland Barthes sur l'image. C'est bien l'abstraction du sociologue qui

repère des agencements. Il devient alors intéressant d'en identifier et, ensuite, de vérifier comment ils sont mobilisés au cours d'activités. C'est ce qui nous fait passer au registre formel suivant : les configurations.

Tandis que l'agencement ou l'aménagement intérieur renvoie aux rapports entre les objets, la notion de configuration inclut la présence de l'agent humain qui s'en saisit directement ou indirectement au cours de ses activités. Une configuration implique par conséquent l'activité sociale et son organisation, l'orientation et la coordination des acteurs durant son cours. Avec ce registre des configurations, nous nous trouvons au cœur de l'activité sociale et de sa mise en forme.

Dans mon exemple, on imagine qu'une personne nettoie un trophée et, pour ce faire, le manipule et modifie sa position. Il y a dès lors un rapport entre l'objet et l'usager. De manière générale, les agencements des choses dans l'espace pourvoient à une conduite particulière et dans ce sens participent à l'émergence de certaines configurations impliquant l'usager. Le trophée possède-t-il une anse ? Si oui, il est fort à parier que l'usager s'en saisira. Si tel ne devait pas être le cas, l'usager manipulerait le trophée avec d'autant plus d'attention, mais – dans tous les cas – différemment que si le trophée avait une anse.

L'activité du chercheur s'inscrit tout autant dans des configurations, ne serait-ce que l'activité analytique. En effet, le chercheur visualise, reconnaît un agencement de choses – des trophées sur une étagère murale en l'occurrence – car il est engagé dans un rapport à l'objet photographié. *Grosso modo*, le chercheur est investi dans une entreprise de décomposition-recomposition de la portion spatiale photographiée. Il s'agit d'une expérience de l'espace par le biais de la photographie.

L'alignement des trophées guide et organise le regard du chercheur en train de décrire l'espace photographié. C'est-à-dire que l'agencement des objets influence les conduites sociales potentielles des usagers de l'espace considéré.

Ce potentiel que représente l'agencement est investi par l'être humain qui, ce faisant, entre en interaction avec l'ensemble : il naît alors une configuration spécifique qui se déploie au cours d'une activité sociale. De là, toute configuration ne fait sens qu'au regard d'une situation d'usage, par extension, d'une expérience de l'espace, même d'une enquête sociale, au sens pragmatiste du terme (Ogien, 1999). La configuration fait basculer le raisonnement du côté de la situation d'usage au cours de laquelle il y a une rencontre entre l'individu et des portions de son environnement matériel. C'est à partir de cette rencontre, de l'émergence de configurations particulières, que l'activité sociale se constitue et se développe dans le temps et l'espace. Avec la configuration, il y a possibilité d'orientation dans l'espace.

Le rapport à des agencements d'objets, l'émergence de configurations et d'orientation dans l'activité sont socialement ordonnés

et ordonnent le social en retour. Les configurations sont liées à des logiques sociales ou logiques de situation¹⁷. Dans cet ouvrage, la forme fait référence à ces logiques, c'est-à-dire des modalités d'organisation de l'expérience émergeant localement et en situation. Quand je parle des formes de *l'entre-soi*, du *chez soi* et de la *relation à Dieu*, je m'attache par conséquent à traiter ce dernier registre formel – registre magistral, si je puis dire.

Dans l'exemple considéré, les trophées sportifs sont dans une certaine mesure les traces et les opérateurs d'un *entre-soi*, au sens où ils participent à distinguer une portion spatiale au sein du CCIAR. En effet, les trophées marquent visuellement une portion dans le local (celle de la convivialité) qui la distingue d'une autre portion (celle dédiée à la prière). Bien davantage, les trophées engagent un *chez soi* car ils marquent une appropriation de l'espace au regard des caractéristiques de la communauté. Des jeunes fréquentant la mosquée étant investis dans des tournois de futsal, l'espace associatif se trouve, en retour, caractérisé par cette coloration sportive et par ces traces de victoires passées.

Simmel distingue comme on l'a vu le contenu de la forme. Par ailleurs, il s'efforce de penser la relation réciproque entre ces deux notions. Force est de rapprocher cette distinction de la dichotomie classique opposant la matière et la forme. Revenir sur cette opposition permet d'évoquer le progrès dans la manière d'appréhender les choses matérielles, notamment le fait que depuis le tournant matériel – dans les années 1960-1970 – elles sont caractérisées par une agentivité.

Les trois registres formels considérés s'articulent les uns aux autres. Ainsi, la forme magistrale s'imprime ou se reflète dans les registres inférieurs : les agencements et les configurations. Il est dès lors possible de parler de mise en forme du social autant en examinant des agencements que des configurations. Précisément, les logiques de socialisation ou de situation que sont *l'entre-soi*, le *chez soi* et la *relation à Dieu* se rapportent à d'autres registres formels, spécifiquement des agencements et des configurations. De la sorte, les logiques de situation se retrouvent aussi bien dans l'aménagement intérieur du CCIAR qu'elles se réactualisent dans des configurations au moment où un ou plusieurs usagers évoluent dans le local de l'association. Aussi parler de *l'entre-soi*, du *chez soi* et de la *relation à l'entité divine* uniquement en termes de logiques de situation serait-il incomplet. Au-delà du simple rapport d'interdépendance entre les registres formels, j'exposerai plus loin (voir les chapitres analytiques 7 et 8) que les rapports entre les formes existent, soit en termes d'enchevêtrement soit en termes de tension.

¹⁷ Sur ces termes, se référer entre autres à Olivier de Sardan (2009), à Bertaux (2016 : 21), mais surtout à de Fornel et Quéré (1999).

3.4. La matière et la forme

Au sens le plus large et en simplifiant quelque peu, la matière renvoie à la nature physique des choses (Elliot & al., 2016). Quand certains auteurs élargissent cette entrée définitionnelle, considérant comme matérialités tout un registre de choses allant jusqu'aux sonorités, lumières, couleurs et liquides¹⁸, je m'en tiens à considérer comme matérialités les objets physiques qui meublent l'intérieur du CCIAR, à savoir ces choses discernables dont on peut se saisir et utiliser à toute fin pratique. Il s'agit principalement d'objets manufacturés par l'homme, autrement dit des « artefacts ».

L'étude des formes de l'islam ordinaire nécessite de prendre en compte, entre autres, les objets utilisés par les usagers du Centre. Comment préciser cette notion d'objet ? Wajcman fait reposer l'objet sur trois dimensions : i. l'objet est visible, ii. tangible et iii. connaissable :

Ce qui est hors de nous, que nous pouvons voir et que nous pouvons aussi saisir. Au premier sens de percevoir, que nous pouvons voir clairement, distinctement – ce qui pour Descartes voulait dire connaître. Saisir ainsi l'objet clairement suppose de pouvoir le nommer, le distinguer d'un autre, des autres, le voir un, ce qui donne d'ailleurs aussi la possibilité de le compter. Mais il y a aussi saisir au sens tout simplement d'atteindre et de prendre. (Wajcman, 2022 : 9)

Si l'objet possède ses propres caractéristiques, tout un répertoire sémiotique s'ouvre alors à nous : la couleur de l'objet, le matériau dans lequel il a été fabriqué, sa texture en passant par sa *forme*. Ce dernier terme sitôt écrit, nous nous trouvons face au couple conceptuel (matière-forme) qui a fait couler beaucoup d'encre. Si l'on s'intéresse à l'étude des pratiques rapportées à leur contexte et, spécifiquement, à l'étude de la mise en forme de l'islam au sein d'une association musulmane, il est difficile d'échapper au débat à propos de la matière et de la forme. Étudier la mise en forme de l'islam équivaut-il à privilégier la forme sur la matière ? On ne peut guère argumenter dans ce sens.

En philosophie, le concept de matière est indissociable d'un second concept, celui de la forme, auquel il s'oppose généralement. Lalande (1999) relève que la matière correspondait originalement aux objets naturels que le travail de l'homme utilisait ou transformait en vue d'une fin. Alloa (2021) rappelle que c'est Aristote qui consacre dans sa

¹⁸ Pour une compréhension comparée des matérialités voir Berger Asa (2014) et pour un aperçu extensif des matérialités, plus spécifiquement de la culture matérielle, voir Carp (2014).

Métaphysique la dichotomie entre la matière et la forme. Celle-ci pèse aujourd'hui encore de tout son poids dans le vocabulaire jusqu'au mode de pensée des sciences humaines et sociales. Aristote opposerait une matière pure (la *hylè*), définie par la potentialité d'être agie, et la forme (*eidos* ou *morphè*), définie par la potentialité de donner forme à la matière. En prolongement, dans l'histoire des idées, la matière s'oppose tantôt à la forme, tantôt à l'esprit.

Lalande (1999) précise encore l'origine cartésienne (et l'on se souvient que la définition de l'objet posée précédemment comporte un aspect cartésien : l'objet est saisissable par la pensée) du sens moderne de la dichotomie entre matière et forme :

Si l'on distingue par abstraction dans un objet physique : 1° la figure géométrique qui le limite dans l'espace ; 2° ce qui lui donne une réalité concrète, une présence actuelle et individuelle, le premier de ces éléments est appelé sa forme, et le second sa matière. (Lalande, 1999 : 595)

Tout un chacun saisit l'objet en le découpant comme une unité discernable et désignable. On appréhende donc l'objet en lui reconnaissant une forme. L'approche formelle est déjà identifiable à ce stade-là du raisonnement. Étudier la mise en forme de l'islam dans une association implique la prise en compte des objets qui *interviennent* au cours des activités des usagers. Cette dernière remarque fait écho à un changement progressif dans la manière dont les hommes ont considéré les objets matériels qui peuplent leurs mondes.

Si le couple originel matière-forme entrevoit la matière comme passive et la forme comme puissance agissante, imprimant forme à la matière, la matière a progressivement été considérée, elle aussi, comme agissante. Dans les années 1960-70, un tournant matériel s'est initié. Il a attribué une agentivité aux choses matérielles : les choses font faire, notamment aux hommes. Progressivement, l'intérêt a donc porté sur ce que les choses font en termes sociaux (Miller, 1998 : 9).

Le point de bascule consiste à envisager l'objet singulier comme entrant en relation avec d'autres objets et entités, évoquant dès lors des agencements puis des configurations. On est alors en mesure de dire en quoi les objets *font faire* à d'autres entités. De fait, l'origine de l'action dans un moi humain – qualifié de « rationnel » – se trouve démise, ce qui ne veut en revanche pas dire que l'origine de l'action se trouve, à l'opposé, dans la matière. Elle se constitue au gré de la rencontre entre l'agent humain et son environnement riche en ressources matérielles, donc en objets. C'est ce que l'on peut comprendre *grosso modo* par l'idée de « cognition distribuée ».

Parce que ce livre esquisse le cheminement intellectuel qui a été le mien au cours de ma recherche dédiée à l'étude des formes de l'islam ordinaire au sein du CCIAR, il est utile par la suite de retracer et de commenter quelques manières différentes d'appréhender les objets. La nécessité du dialogue entre les disciplines des sciences humaines et sociales est alors rappelée. Turgeon (2009)¹⁹ et Bräunlein (2011) ont mis en avant trois étapes menant vers la reconnaissance d'une agentivité des objets et ce, en avançant des catégories assez précises qui m'ont permis de privilégier un certain regard sur les objets et leur rôle au cours des activités des hommes au CCIAR.

Influencée par l'archéologie, l'anthropologie a attribué une place de choix aux objets, les faisant d'abord apparaître comme les témoins du passé ou de sociétés jugées en voie de disparition. À ce titre, et, faut-il le rappeler, dans un contexte colonial, la collection d'objets coïncide avec une « écriture de l'histoire », selon l'expression de Mauss (1926 : 12). Dans un manuel ethnographique, celui de Griaule (1957 : 43), l'ethnographie à ses origines est d'ailleurs qualifiée de « science muséale » ; une science « [c]onnaissant des manifestations matérielles » et visant à constituer des collections exhaustives d'objets physiques. Une des missions premières de l'ethnographie de l'époque était de récolter, inventorier, décrire et sauvegarder des objets sélectionnés, en les entreposant dans des musées, permettant par-là de conserver des traces de sociétés vouées à disparaître.

Pour qualifier cette première séquence, Turgeon (2009) parle d'objet-témoin et Bräunlein (2011) d'histoire de l'objet (*Objekt-Geschichte*). On repère une variation du dualisme matière-forme introduit supra. Du côté de la mise en forme se trouve l'ethnographe, qui agit pour préserver ce qu'il considère comme une culture en voie de disparition, tandis que l'indigène est relégué à un rôle passif. À ce point, les choses matérielles témoignent des activités humaines passées, sans y être à la source ou sans être partenaires des hommes.

Griaule (1957) explique par ailleurs que « [l]es objets figent et figurent un moment de l'activité et se situent dans la série des mouvements qui les ont créés, qui les utilisent et qui les détruiront. » L'homme est l'agent qui pense, fabrique, utilise pour enfin détruire ses objets, lesquels sont passifs. Quéré (1997 : 177), lorsqu'il reprend les critiques de la sociologie des sciences et des techniques adressées à certaines appréhensions des choses matérielles, parle d'une « objectivité » – on pourrait oser « chosification » – des objets : ils ne témoigneraient que du résultat d'un agir humain.

¹⁹ Turgeon (2009) propose une quatrième catégorie – l'objet-mémoire – que je laisse de côté afin d'alléger mes propos.

Une telle compréhension des choses fabriquées par l'homme, selon la dichotomie entre l'esprit qui imagine l'artefact²⁰ et les mains qui le façonnent et l'utilisent, s'est vue démantelée, notamment par les travaux et réflexions en sémiotique, lesquels sont au cœur de la deuxième séquence historique à introduire.

Pour qualifier cette deuxième séquence, Turgeon (2009) évoque l'objet-signe tandis que Bräunlein (2011) parle de « la langue des choses » (*die Sprache der Dinge*). Les sémioticiens ont conféré une certaine agentivité aux choses matérielles. Ils ont non seulement montré que l'objet est le lieu d'une signification²¹ mais encore qu'il est apte à éveiller des représentations et ce, à partir de la relation à l'objet.

Un rapport triangulaire est établi entre l'objet, l'usager et l'action. Au risque de réduire l'objet à un simple ustensile (Quéré, 1997 : 177), la perspective consiste à considérer les objets comme des intermédiaires entre l'acteur humain et l'agir. La sémiotique ne s'intéresse pas toujours à une situation concrète d'usage : l'analyse est davantage interprétative que descriptive, si j'ose le dire ainsi. Quand bien même, il vaut la peine de remarquer que grâce à ce type d'approche, le rapport personnel (dès lors marqué d'une subjectivité) qui lie l'usager à l'objet devient digne d'être commenté. À titre d'illustration, deux extraits des *Mythologies* de Barthes (1957) valent d'être cités.

À propos du plastique, Barthes (1957 : 187) travaille métaphoriquement le dualisme cartésien entre la matière et l'esprit/la forme. Il considère cette matière comme une idée : « Ainsi, plus qu'une substance, le plastique est l'idée même de sa transformation infinie, il est, comme son nom vulgaire l'indique, l'ubiquité rendue visible ; et c'est d'ailleurs en cela qu'il est une matière miraculeuse : le miracle est toujours une conversion brusque de la nature. »

La nouvelle Citroën (modèle DS) a inspiré Barthes (1957) qui insiste sur le rapport phénoménologique entre l'automobile et son usager, qui d'ailleurs ne se réduit pas à la conduite au sens strict :

On tâte furieusement la jonction des vitres, on passe la main dans les larges rigoles de caoutchouc qui relient la fenêtre arrière à ses entours de nickel. Il y a dans la DS l'amorce d'une

²⁰ Sur l'artefact comme produit de l'agir humain et sur la problématique de sa création en termes d'intentionnalité, voir l'entrée « *Artifact* » dans Kelly (2014).

²¹ Sur les idées et représentations issues des caractéristiques sémiotiques d'objets ou d'ensembles d'objets, voir par exemple les travaux en analyse multimodale d'inspiration sémiotique de Ledin & Machin (2019), notamment leur analyse des catalogues de cuisines Ikea. L'intérêt de l'analyse multimodale d'inspiration sémiotique est qu'elle insiste sur le fait que la signification d'une chose matérielle ne lui est pas intrinsèque mais résulte d'une rencontre avec les humains, notamment leurs utilisateurs. Ce type de réflexion est particulièrement bienvenu lorsque l'on examine les symboles dits « religieux ».

nouvelle phénoménologie de l'ajustement, comme si l'on passait d'un monde d'éléments soudés à un monde d'éléments juxtaposés et qui tiennent par la seule vertu de leur forme merveilleuse. (Barthes, 1957 : 165)

Certes, Barthes analyse ici l'expérience de l'utilisateur, mais il le fait pour thématiser quelque chose qui la dépasse, représentatif de nouvelles expériences.

La connaissance de ce que sont les objets, leurs rôles et fonctions dans le social, ne va pas sans une manière de les considérer selon leur caractère unique (ceci est un objet en soi) tout en les réinsérant dans un ensemble plus complexe (ceci est un objet qui se trouve à côté et qui entre en relation ou s'oppose avec d'autres objets). Un tel raisonnement a déjà été expliqué et illustré précédemment en partant de l'exemple d'un trophée sportif au CCIAR. En résumé, l'objet est à la fois une unité indépendante d'un tout et un élément entrant dans un ensemble complexe. Bien avant les Trente Glorieuses, Simmel, dans sa *Philosophie du paysage* (1988) avait déjà mis en lumière ce mécanisme de l'esprit qui distingue les unités et les insère dans des ensembles. On retrouve ici la matière découpée et organisée en formes par l'esprit (le *Geist*) et le mécanisme de base d'une description analytique du sociologue.

La mise en forme de la matière procède par une abstraction de l'esprit, celle qui dégage des ensembles de choses. Plusieurs terminologies se succèdent : ensemble les objets forment des agencements²² (concept cher à Deleuze et Guattari) ou encore des systèmes (terminologie utilisée dans un titre de Baudrillard, 1968).

Si l'on en reste avec la filiation sémiotique, des auteurs contemporains examinant l'environnement construit rappellent que celui-ci est co-construit par les interactions entre les composantes matérielles de l'environnement et les individus qui les mobilisent dans leurs pratiques (Ravelli & McMurtrie, 2017). En ce sens, la signification de l'environnement construit – ou des choses matérielles – n'est pas prédonnée, prédéterminée mais elle se construit au gré des interactions (Ravelli & McMurtrie, 2017 : 11). Ce type d'approches, en insistant sur l'intérêt d'étudier la matière, la texture, les couleurs ou les formes des artefacts met en exergue l'agentivité des choses en tant qu'elles forment des ensembles complexes.

Ce que la sémiotique a esquissé, d'autres approches en anthropologie et sociologie (particulièrement l'anthropologie et la sociologie des sciences et des techniques) l'ont annoncé et prolongé : les objets qui forment des agencements (techniques) entrent en ligne de

²² Plus tard, avec l'étude des *affordances*, la terminologie d'agencements *techniques* (Conein, 2005) a été avancée.

compte dans l'action. Ceux-ci y tiennent un rôle, y revêtent une fonction. Ils ne sont pas des agents à tout faire en vue d'une fin pensée par le cerveau de l'humain rationnel... À ce propos, Turgeon (2009) parle d'objet-acteur et Bräunlein (2011) de choses en action (*Dinge in Aktion*). Ces étiquettes parachèvent les trois séquences principales (i. objet-témoin, ii. objet-langue et iii. objet-action) dans la compréhension des choses matérielles et de la part qu'elles tiennent dans le déroulement de l'action.

3.5. La cognition, l'intentionnalité et l'agentivité

En faisant le choix d'une approche formelle, l'approche cognitive d'inclinaison cartésienne est mise à distance, réduisant l'action au résultat d'une délibération, d'une planification, d'une réflexion ou encore d'un calcul préliminaire. L'approche cognitive, que j'écarte, fait de l'agent un esprit désincarné et coupé de son environnement (Quéré, 1999 : 165).

L'esprit (le *Geist*) qui met en forme la matière, par exemple en repérant des ensembles d'objets, est tributaire de la matière. Ferraris (2014) insiste sur la matérialité de l'esprit : celui-ci est de fait lui-même une *tabula* matérielle, un dispositif permettant à la fois l'inscription d'éléments mais également leur effacement pour laisser place à l'inscription de nouveaux éléments. Non seulement l'esprit est tributaire de la matière car il est lui-même matière mais, par ailleurs, on a tendance trop souvent à considérer l'acte de pensée hors de toute situation²³. Par exemple, quand le sociologue décrit une photographie du CCIAR, qu'il y repère des agencements, l'abstraction qui met en forme la matière est bel et bien le fruit d'une situation : la perception en situation d'un espace au prisme de l'image photographique. Latour, revenant sur cette nécessaire critique de l'origine de l'action dans l'esprit d'un moi rationnel, postule :

Au lieu de situer l'origine d'une action dans un moi qui dirigerait ensuite son attention vers des matériaux pour conduire et maîtriser une fabrication en fonction d'une fin préalablement pensée, mieux vaut inverser le point de vue et faire émerger de la rencontre avec ces êtres qui vous apprennent ce que vous êtes quand vous le faites l'une des futures composantes des sujets (avoir une compétence, savoir s'y prendre, posséder un savoir-faire). (Latour, 2012 : 234)

²³ Un petit peu à l'instar de visions faisant du réseau Internet quelque chose de dématérialisé alors que son existence – le fait de publier une photographie sur un réseau ou d'envoyer un courriel – relève du plus pur matériel.

En évoquant la progression dans l'appréhension des objets dans le social, jusqu'à en faire, d'une certaine manière, des acteurs, c'est la notion d'agentivité qui leur est attribuée et non celle d'intentionnalité. À mon sens, cette nuance s'impose. Ferraris (2014 : 16) précise que l'intentionnalité correspond à la capacité de se représenter, de s'imaginer le cours d'une activité. Propre à l'agent humain, l'intentionnalité se rattache à la créativité *in situ et in tempo*, dans l'espace-temps de la pensée de l'activité en cours ou potentielle. C'est bien l'acteur humain qui est un usager du CCIAR et qui peut se projeter dans le cours d'une activité, au regard de l'environnement et de sa composition comme de tous les éléments du contexte qui émerge dans l'activité. Je l'ai moi-même expérimenté en me rendant sur le terrain et en réfléchissant à ce que j'observais et questionnais. Il en va de la virtualité de l'activité à venir.

Quand bien même, cela ne favorise pas un retour au paradigme cartésien, du type « traitement cognitif de l'environnement » qui aurait lieu avant la situation d'usage. L'agent humain est pourvu d'intentionnalité parce qu'il est et, surtout, qu'il a un corps²⁴, parce qu'il est corporellement investi localement et temporellement. L'intentionnalité d'un individu est le produit d'une rencontre avec un environnement, une perception et expérience du tout matériel qui l'entoure, bref de ce que je nomme volontiers comme étant « l'être aux prises avec les matérialités ». On dira que les objets physiques concourent à la formation de l'intentionnalité humaine. Mais, n'étant pas à proprement parler des « sujets », caractérisés par un corps, une subjectivité et poinçonnés par un inconscient, on voit mal comment les objets matériels pourraient être source d'intentionnalité, comment ils pourraient penser la suite d'une activité sociale. De là, on peut légitimement douter qu'un ou des objet(s) puissent représenter un foyer d'initiative en lui-même (Quéré, 2015). Toute cette réflexion est aujourd'hui particulièrement féconde pour cadrer ce qui relève de la production d'une intelligence artificielle entre autres.

Dans une réflexion sur ce que peut bien vouloir dire le fait que les objets « font faire », Quéré (2015) parle avec justesse de la capacité et le mode d'action des choses. Les objets font faire en tant qu'ils forment matériellement des agencements techniques au regard d'une activité

²⁴ Dans son article, Quéré (1999 : 169) rappelle ainsi que, selon Dreyfus, « [u]n ordinateur ne pourra pas être intelligent comme l'est un homme tant qu'il n'aura pas de corps. » Il précise que l'intelligence – je privilégie l'idée d'intentionnalité – du comportement humain a plus à faire avec l'incarnation de l'agent humain plutôt qu'aux idées de calcul, à l'inférence ou à l'application de règles. Je pense que sur ce point la sociologie échangera de manière féconde avec la psychanalyse, notamment d'orientation lacanienne, qui insiste sur l'idée que le sujet (humain) a nécessairement un corps. Ce constat rappelle la conception du sujet comme « parlêtre ». Lacan (1999 : 108) dit à ce propos : « Je parle avec mon corps, et ceci sans le savoir. » Un ordinateur ne parle pas puisqu'il n'a pas de corps au sens strict.

sociale à laquelle d'autres entités prennent part, dont les humains. Un exemple aussi concret que banal est celui du rangement et de l'organisation d'un bureau qui aura des effets sur le suivi de dossiers administratifs (voir à ce sujet Kirsch, 2001 et Weller, 2012). Si les agents humains et les objets sont dotés d'agentivité, leur agentivité respective découle d'opérations de natures distinctes (Quéré, 2015). Seul l'humain est donc doté d'intentionnalité en tant qu'il est incarné et situé. Cependant, les objets, eux, sont dotés d'agentivité, ce qui n'est pas la même chose.

Que demeure dans cette recherche la distinction entre l'objet et le sujet, la matière et la forme. En substance, l'approche formelle engage non pas à dépasser ce dualisme mais à mettre au point un travail de variation autour des concepts qui le constituent.

3.6. L'environnement et la situation

Que l'on ne s'y trompe pas, la prise en compte de l'environnement en tant qu'il est constitué de ressources matérielles dans l'étude des interactions sociales n'est pas une affaire récente, comme je l'ai suggéré en reprenant la réflexion de Simmel à propos de l'anse des vases. Cet intérêt de recherche a connu un essor en Amérique du Nord, surtout depuis la seconde moitié du XX^{ème} siècle. Ces travaux ont été précurseurs et ont posé les jalons pour penser la cognition distribuée.

Kendon (1990) reprenant la désignation forgée par Schefflen (1966) d'analyse contextuelle (*Context Analysis*) précise que l'analyse structurelle des interactions engage l'étude du comportement des hommes en interaction dans les contextes dans lesquels il se déroule. On retrouve dès lors bien ce que j'exprimais en parlant d'analyse des activités rapportables à leur contexte²⁵. Kendon écrit qu'aucun acte ne signifie quelque chose sans qu'il ne soit rapporté à son contexte et en termes de relations avec d'autres actes :

Il est soutenu qu'un acte donné, qu'il s'agisse d'un regard vers l'autre personne, d'un changement de posture ou d'une remarque sur le temps qu'il fait, n'a pas de signification intrinsèque. Ces actes ne peuvent être compris que lorsqu'ils

²⁵ Évidemment certaines notions comme l'environnement et la situation, l'environnement et le contexte, etc. trouvent entre les auteurs des significations plus ou moins différenciées (voir Quéré, 1997).

sont mis en relation les avec avec les autres.²⁶ (Kendon, 1990 : 15, je traduis).

Cette position a été développée et nourrie par différentes disciplines, telles que la psychiatrie interpersonnelle qui s'est développée aux USA dès les années 1930 en réaction à la psychanalyse.

Cette attention au contexte s'est encore révélée au cœur des travaux de Goffman. Ce dernier, dont les réflexions jouent un rôle prépondérant dans mon analyse des agencements, configurations et formes du CCIAR, rappelait ainsi déjà en 1964 que « Pour décrire le geste, et a fortiori pour en découvrir la signification, il faudrait alors introduire le cadre humain et matériel dans lequel le geste est effectué. »²⁷ (Goffman, 1964 : 133, je traduis). À la lecture de cette citation, ce que Goffman appelle le caractère humain et matériel du contexte demande à être clarifié.

La prise en compte des seuls acteurs humains ne suffit plus pour décrire les pratiques sociales qui doivent être rapportées à leur contexte, donc aux caractéristiques spatio-temporelles de l'activité, aux configurations²⁸ qui naissent de l'usage de certaines portions environnementales et de la création d'un espace des interactions.

Plutôt que de chercher une définition de la religion, j'ai été emporté durant ma recherche par un besoin de déterminer ce que l'on pouvait entendre par l'environnement et la situation.

Il faut entendre par « environnement » le cadre matériel (le « *material setting* » dans Goffman, 1964 : 133) et symbolique dans lequel les humains agissent. Ce cadre est par ailleurs culturellement constitué, riche en ressources sociales et artefactuelles (Quéré, 1997 : 175). L'environnement est fait de couches plus ou moins stables ; il est le produit d'anciennes activités sociales (Conein & Jacopin, 1993 : 81).

Par exemple, d'une visite à l'autre au sein du CCIAR, il existe des variations minimales du cadre matériel. On peut entrer un lundi dans la mosquée et voir que la poubelle derrière la porte d'entrée est vide. Si tel est le cas, cet état environnemental est le fruit d'une action passée, par exemple celle d'un nettoyage. Pourtant, en y revenant le lendemain, on remarque que, cette fois-ci, la poubelle est pleine. Il y a dès lors des éléments matériels qui se sont déplacés mais l'agencement de base qu'est

²⁶ « *It is maintained that a given act, be it a glance at the other person, a shift in posture or a remark about the weather, has no intrinsic meaning. Such acts can only be understood when taken in relation to one another.* »

²⁷ « *To describe the gesture, let alone uncover its meaning, we might then have to introduce the human and material setting in which the gesture is made.* »

²⁸ Un élément important pour comprendre le contexte, comme déjà explicité en début de chapitre, est le fait que les facteurs contextuels sont des facteurs perceptibles (et notamment visibles) par les acteurs.

la poubelle au coin d'une porte demeure stable. Par conséquent, si l'on peut affirmer que l'environnement se caractérise par une stabilité, il n'en demeure pas moins qu'il est sujet à des changements.

La situation correspond à l'inscription, l'exploration et l'appui des individus au cours de leurs pratiques par rapport à certaines portions de leur environnement. Il n'y a pas de situation sans agir dans ses dimensions concrètes et donc environnementales. On en revient dès lors à l'action située dont de Fornel & Quéré rappellent les aspects essentiels, en suivant Barwise (1989) :

Les activités situées sont des activités réalisées par des agents intelligents qui, incarnés et limités [...] sont situés dans un environnement riche qu'ils peuvent exploiter de multiples façons [en particulier, ils peuvent en extraire des informations par la perception et prendre appui sur ses régularités et ses contraintes, auxquelles ils sont accordés et habitués]. En tant que telles, ces activités sont toujours effectuées à partir d'une perspective ; elles concernent des portions, généralement restreintes de l'environnement, portions auxquelles l'agent est, d'une manière ou d'une autre, directement connecté ; et elles ont un impact sur cet environnement, le transforment. (Fornel & Quéré, 1999 : 9)

La notion de configuration, déjà définie dans la section précédente, appelle une réflexion spatiale parce qu'elle implique une relation entre un ou des individus et des agencements matériels dans un environnement et ce, selon une chronologie dans le temps qui se manifeste notamment par l'orientation et le déplacement dans l'espace. Quéré précise ce qui suit :

On passe de l'environnement à la situation par une orientation de l'expérience, car la situation relève du registre de l'organisation de l'expérience – ce qui n'est pas le cas de l'environnement. [D]ans une perspective phénoménologique, on considérera que le passage de l'environnement à la situation se fait par la production de configurations, qui implique qu'une figure soit distinguée de son fond, cette figure étant composée à partir des éléments pertinents sélectionnés dans l'environnement en fonction d'un point de vue pragmatique. (Quéré, 1999 : 184)

La notion de configuration appelle une réflexion spatiale parce qu'elle implique une relation entre un ou des individus et des agencements matériels dans un environnement et ce, selon une chronologie dans le temps qui se manifeste notamment par l'orientation et le déplacement dans l'espace. J'expose la corrélation entre l'agir et la

production d'un espace, en tant que l'agir implique l'émergence de configurations particulières évoluant tout au long des activités sociales.

Pour terminer, au vu de ce qui précède, l'approche formelle invite également à considérer l'agir dans sa dimension dynamique et mobile. Les individus interagissent entre eux, et avec les portions de leur environnement, bien souvent en bougeant. Ce concernant, il convient de retenir la distinction opérée par Psathas cité dans González Martínez & al., (2017 : 7) entre la « mobilité » (le trajet d'un endroit à l'autre), « l'orientation » (la connaissance au vu d'une relation avec des objets et lieux pertinents au cours d'une situation de mobilité) et la « navigation » (le déplacement au regard d'une visée, d'un but précis faisant passer le sujet d'un lieu à un autre).

Quel champ de l'étude des religions s'ouvre à nous si l'on se concentre sur une approche formelle, rattachant les activités à leur contexte ?

3.7. L'étude de la religion ordinaire

L'approche formelle, rattachant les activités sociales à leur contexte d'émergence, s'accorde particulièrement bien à l'étude de la religion dite « ordinaire ». On trouve en effet des affinités entre l'approche formelle et la théorie de la religion ordinaire.

Inspiré par les travaux en sociologie des sciences, notamment ceux de Bruno Latour, mais également par une compréhension de la religion comme un mélange d'éléments hétérogènes²⁹, l'anthropologue Albert Piette a proposé dans les années 1990 ce que l'on pourrait désigner comme une microsociologie³⁰ de la religion ordinaire. Celle-ci apparaît au chercheur lorsque trois focales se superposent. Le chercheur s'intéressant à la religion ordinaire sera dès lors attentif aux aspects suivants (d'après Piette, 2003 : 2) :

²⁹ Cette compréhension est celle de Veyne dont Piette (2003 : 10) cite la réflexion que voici : « Une religion est plutôt un mixte, ce mélange d'éléments hétérogènes, mais si bien mixtés qu'on ne discerne plus leur hétérogénéité [...] Imputer au seul germe d'authentique religiosité ces richissimes ou redoutables agglutinations est la plus naïve ou la plus rusée des surinterprétations. »

³⁰ Comment comprendre ce terme si généraliste de « microsociologie » et dont on peut dire qu'il est tombé en désuétude ? Dans un ouvrage qui date quelque peu, Douglas & al. (1980) entrevoit comme synonymes la sociologie de la vie ordinaire et la microsociologie. L'ethnométhodologie est affiliée en quelque sorte à cette microsociologie. Ce qui rassemble les sociologues de la vie ordinaire et les ethnométhodologues, c'est d'abord et avant tout l'étude des interactions sociales dans leur milieu naturel, soit l'observation d'interactions face à face et l'intérêt donné aux significations accordées à leurs conduites par les acteurs selon leur perspective en situation. À préciser que la signification est ici à comprendre en termes d'orientation au cours de l'action pratique.

- i. aux activités anodines et contingentes qui construisent et stabilisent le fait religieux de telle association ou institution ;
- ii. les moments spécifiquement vides, des manques, des pauses, des coulisses contrastant avec les moments forts et s'intercalant dans la succession de ceux-ci ;
- iii. les gestes, acteurs et objets secondaires, non pertinents mais, en même temps, simultanés ou coprésents par rapport aux séquences d'actions focalisatrices paraissant souvent seules dignes d'intérêt et constitutives de la définition des situations observées.

La première focale s'intéresse à la religion comme étant un construit social, au gré des pratiques, et met l'accent sur une stabilité acquise par l'organisation de la religion en association ou institution. La deuxième focale pointe la temporalité et des activités en marge d'une activité principale. Enfin, la troisième focale spécifie l'intérêt de porter son regard sur les protagonistes secondaires, entre autres les objets matériels.

Ce programme de recherche dédié à la religion ordinaire est, bien sûr, également empreint des intérêts des sociologies de Simmel et de Goffman, à commencer par l'attention portée aux interactions en coprésence, les rapports réciproques. Piette cultive un intérêt pour les moments vides dans les interactions, les coulisses et la fameuse question de la définition de la situation, soit « de ce qui se passe ici et maintenant ». Ce faisant, à mon sens, il a le mérite d'appeler la sociologie et l'anthropologie des religions non pas simplement à s'intéresser aux sociologies simmélienne et goffmanienne mais à mobiliser plusieurs de leurs concepts : interactions, relations réciproques, coprésence, ressources matérielles, définition de la situation, distinction entre une activité principale et des activités secondaires, etc.

Reprenant la question de la définition de la situation, il s'agit de rappeler que la religion est le produit de pratiques situées. Qu'est-ce que cela veut dire ? À ce stade, plusieurs de mes propos s'entrecroisent faisant apparaître un nœud bien pratique pour la réflexion et l'analyse à venir.

Considérer les activités des hommes et des femmes qui s'occupent de religion comme étant situées, c'est rappeler que ces acteurs possèdent un corps et qu'ils sont inscrits dans un environnement riche en ressources matérielles qui, parce qu'ils forment des agencements, soutiennent leurs activités. Ils n'agissent qu'en étant inscrits dans cet environnement qu'elles et ils transforment au gré des activités. Ils n'agissent qu'en prenant en compte le contexte de leur activité, soit des

configurations qui y émergent et des agencements supportant leur agir ou encore lui servant d'arrière-fond.

Dès lors, on étudie d'abord les pratiques religieuses en s'intéressant à la manière dont les individus explorent et s'appuient sur les régularités de leur environnement matériel. Quéré (1997 : 183) rappelle qu'être situé, « [c]'est être inséré dans un espace structuré et aménagé, et occuper une position dans un champ comportant des objets disposés d'une certaine façon ; mais c'est aussi savoir identifier sa position dans un système de repères d'ordre topographique et être orienté ». Par ailleurs, on affirme qu'une action est située en soulignant la contribution et de l'environnement et de la situation à sa détermination (Quéré, 1997 : 171).

3.8. L'organisation de l'agir par le registre visuel

Par ces agencements et configurations le monde social acquiert des formes sans cesse à maintenir, renouveler, réinventer. Pour ce faire, au niveau des configurations, les individus interagissent entre eux au cours d'activités. Il en va de même, bien entendu, au sein du CCIAR : des hommes agissent en se coordonnant dans le local associatif. Le sociologue qui observe ce qui se passe devant lui se demande : que font ces hommes, ensemble, là, devant moi ? Le sociologue s'interroge sur l'agir des hommes qui font communauté. Ce qui se fait devant le sociologue est en réalité autant disponible à ses yeux qu'aux yeux des autres individus en coprésence. Et c'est là un point clé.

Dans un entretien, Quéré (Quéré & Hoarau, 1992 : 46) mentionne la « disponibilité » d'un événement social aux acteurs eux-mêmes. Ces derniers, au cours de leurs pratiques, sont engagés dans un travail d'ordonnancement, d'enquête, d'analyse, de mise en forme, de mise en sens et d'organisation dynamique du social (Barthélémy & Quéré, 2007 : 13). Pour l'analyse de cette mise en forme, les images – d'abord photographiques et peut-être même davantage filmiques³¹ – sont de premier intérêt. À la suite des données, la modalité descriptive qui s'accorde à ce cadre théorique est celle de la « description ethnométhodologique », à savoir une description qui, en prenant en compte le travail d'ordonnancement des acteurs investis dans une situation sociale, rend compte de leur perspective.

Ce type de questionnement concerne le monde social en tant que celui-ci peut être formellement appréhendable (le « monde vu ») et qu'il

³¹ Ainsi, les études contemporaines sur les interactions entre les humains et les objets mobilisent en grande partie des enregistrements vidéos tout en recourant à l'analyse conversationnelle (voir à titre d'exemple Nevile et al., 2014).

est ordonné. Ce travail par lequel les acteurs sociaux rendent compte et se rendent compte de ce qu'ils sont en train de faire – donc ces opérations d'ordonnancement du monde – commence par le registre visuel. Simmel a relevé l'importance des échanges de regard entre les acteurs en coprésence³²:

Parmi les différents organes des sens, l'œil reçoit une fonction sociologique tout à fait unique en son genre, la liaison et l'action réciproque entre les individus qui se trouvent en vue l'un de l'autre. C'est peut-être l'action réciproque la plus pure et la plus directe qui puisse exister. (Simmel, 2013 : 630)

La sociologie formale de Simmel a nourri plusieurs travaux pionniers sur l'organisation des interactions de face-à-face. À la suite des recherches menées par de Kendon (1990), il a été montré qu'avant d'interagir entre eux, les acteurs sociaux doivent tout d'abord constituer un espace interactionnel commun qu'il s'agit de maintenir et de faire évoluer tout au long de l'interaction. Mondada (2009) explicite par ailleurs que l'orientation mutuelle des corps et des regards constitue une ressource pour la coordination de l'action.

En résumé, l'étude de l'agir musulman dans un contexte ne peut s'épargner une attention à l'émergence de configurations dans l'espace. Inversement, le chercheur qui s'intéresserait à décrire un espace associatif musulman doit indéniablement passer par une description de l'ordonnancement des interactions, qui commence par l'orientation des regards et des corps.

3.9. Conclusion

L'argument principal de ce chapitre théorique a été le suivant : l'intérêt pour la production spatiale d'une association musulmane s'apparente à une analyse des agencements, configurations et logiques émergeant des situations d'usage des lieux, et inversement. Avant de quitter le domaine théorique pour en illustrer des aspects en décrivant des usages concrets du local du CCIAR, je souhaite conclure en rappelant les axes majeurs qui fondent l'argument principal ou qui en découlent.

Cet argument repose sur différents travaux qui me semblent être traversés par des préoccupations similaires, suivant plus ou moins l'approche formale ou formelle. Tel est par exemple le cas de l'intérêt pour

³² Ce qui d'ailleurs sera poursuivi ensuite par les réflexions goffmaniennes concernant le passage entre une « interaction centrée » (*focused interaction*) à une « interaction diffuse » (*unfocussed interaction*) (Goffman, 2013).

« l'écologie des activités sociales » (de Fornel & Quéré, 1999). Pour aborder cette approche, je suis tout d'abord revenu sur la sociologie formale telle que proposée par Simmel et j'ai tenté d'élargir la problématique en convoquant des concepts et idées d'auteurs d'horizons quelque peu différents, qui ont pris comme objet d'étude le rôle de l'environnement – de l'écologie des activités sociales – et de la situation dans l'action des hommes.

À partir de la distinction entre le contenu et la forme de socialisation proposée par Simmel, j'ai défini quatre registres formels : i. les contours d'un objet physique, ii. les contours d'un agencement d'objets physiques, iii. les configurations qui sont les contours des actions sociales et *in fine*, iv. la notion de logique formelle qui renvoie à des modes d'être des interactions (on peut également mentionner des « logiques de situation »). Tous les registres sont des formes. En outre, on considère la suite des registres mentionnés comme autant d'étapes analytiques lorsque l'on s'intéresse à la mise en forme de l'agir musulman dans une communauté (ou plus généralement à la mise en forme de l'agir des individus dans des organisations, communautés ou dans la société en général).

Il n'y a pas d'agir, d'activités sociales et d'interactions sociales sans leur nécessaire visibilité et leur nécessaire expérience par les contours (les configurations) qui émergent dans l'espace. Plus particulièrement, il n'y a pas d'agir sans un environnement – soit un cadre matériel dans lequel il a lieu – et des situations, soit des activités concrètes qui reposent sur et transforment l'environnement. En prolongement à cela, on avance que le sens même de l'agir – sa signification – procède de l'orientation dans l'espace et de la production sociale de l'espace. On en revient toujours à la forme (dans son acceptation visuelle).

J'ai mis en exergue, en adoptant la perspective de la religion ordinaire selon Piette, l'étude des pratiques des hommes et femmes qui s'occupent de religion, en tant qu'elles se rapportent à leur environnement et prennent sens simultanément à travers la production de configurations dans l'espace. On constate cette interrelation étroite entre la production spatiale et l'organisation de l'agir. Par ailleurs, Piette – lecteur et critique de Goffman – n'a eu de cesse de rappeler l'intérêt d'étudier la religion en tant que pratique contextualisée et située. Car il condense à mon avis des spécificités de la microsociologie et de l'approche formelle, il vaut la peine dans cette conclusion de citer Piette :

Une ethnographie de l'action ne peut pas consister en une observation éloignée par rapport à la situation et qui fait voir les comportements à l'horizon de la culture comme modèle explicatif de ceux-ci. Elle exige au contraire une position

proche de la situation observée, au seuil de celle-ci [...] Il s'agit d'observer le plus grand nombre possible de situations liées au terrain choisi en centrant son regard rapproché sur les séquences et les formes d'actions qui s'y déroulent, c'est-à-dire le 'religieux' en train de se faire en direct. (Piette, 2022: 30)

Il n'y a dès lors pas de religion sans agir et *in fine*, sans production de formes grâce auxquelles et à partir desquelles les hommes qui s'occupent de religion s'orientent mutuellement, se rendent accessible ce qu'ils sont en train de faire. À partir de là, on comprend en quoi l'étude de la religion ne peut être que (re)matérialisée : l'agir reposant sur un environnement et émergeant en situation, les interactions entre les hommes mais aussi les interactions entre les hommes et les matérialités qui les entourent sont à étudier de près. Cela ne peut se faire qu'en examinant des occurrences « naturelles », soit des activités telles qu'elles existent dans le quotidien des membres d'une association ou communauté religieuse.

L'étude des formes de l'agir musulman en contexte associatif requiert donc un intérêt i. pour ces matérialités qui font faire aux hommes, c'est-à-dire sur le fait que l'environnement matériel est un partenaire aux conduites humaines (Quéré, 2006) et ii. sur l'expérience de cet environnement par les acteurs en situation et sur la transformation de cet environnement au cours des activités sociales. Je conclus en assurant que l'approche formelle encourage la description d'une expérience, celle de la rencontre entre des hommes qui s'occupent de religion et l'environnement de leur agir mais, par extension, la description de la transformation de cet environnement au gré des activités.

CHAPITRE 4

ÉTUDIER L'ISLAM À PARTIR D'UNE SALLE DE PRIÈRE ?



4-1 (08.11.2019)

En quoi est-il pertinent d'observer et de décrire la position de l'imam dans cette situation?

Photographie de la page précédente :

Un chercheur décide de mener une recherche sur l'islam et les musulmans en Suisse. N'est-il pas pétri de stéréotypes si son idée première est d'aller mener son terrain dans une mosquée ? En effet, en privilégiant une entrée par un lieu de culte le chercheur n'appréhende-t-il pas l'islam ou les personnes de confession ou de culture musulmane comme par définition « croyantes et pratiquantes » ?

La photographie présente un moment important de la prière collective du vendredi midi, à savoir le prêche de l'imam. Celui-ci se distingue des autres individus rassemblés pour l'occasion. Si tous les hommes sont orientés vers le *mihrab* et l'imam, ce dernier fait face à son public. Il est le point focal vers lequel les regards se tournent. L'utilisation du *minbar* permet de mieux discerner la personne ressource que l'imam représente. Il est ainsi distingué, élevé, par rapport aux autres individus en présence. C'est l'idée même d'une chaire permettant de donner de l'importance et de favoriser les conditions pour mieux entendre une personne s'exprimer. Dans ses mains, l'imam tient un texte qu'il lit. Il y a donc préparation mais ce texte ne prend sens que dans la performance ici et maintenant du prêche. L'utilisation d'un tel papier confirme le sérieux du moment. Ce n'est pas une simple prise de parole, il s'agit d'un prêche.

Certes, il existe un risque d'étudier l'islam et les musulmans en menant un terrain dans un lieu de culte. Cette entrée est bien réductrice par rapport à la diversité des personnes de confession et culture musulmane. Seulement, dans le cas de cet ouvrage, il s'agit de questionner la mise en forme de l'agir musulman en prenant en compte des éléments banals. La photographie qui introduit ce chapitre nous prouve qu'il est possible d'étudier les formes de l'islam ordinaire dans une salle de prière. Il ne s'agit pas tant de s'arrêter sur ce que l'imam dit dans son prêche mais plutôt d'examiner quelques détails qui montrent comment cette performance du prêche est réalisée. La tenue du prêche nécessite un lieu, du matériel, l'usage de ce matériel et des indices permettant de qualifier l'importance du moment.

Ce chapitre revient nécessairement sur les limites d'une entrée par la mosquée tout en précisant l'objet de la recherche et la pertinence d'aller observer l'islam ordinaire au sein d'une mosquée. Car si l'entrée par la mosquée est une approche usuelle en sociologie de l'islam, l'analyse de l'islam ordinaire au sein d'une mosquée est, quant à elle, bien plus originale.

4.1. Une approche classique : étudier l'islam en menant une enquête dans une mosquée

Depuis les années 2000, les chercheurs examinent l'organisation de l'islam à partir des lieux de prière et des mosquées gérés par des collectifs musulmans. Entre temps, des voix critiques ont questionné cette entrée « par la mosquée » pour étudier l'islam et appréhender les musulmans. Après avoir présenté leurs motifs, j'argumente le fait qu'il ne semble pas y avoir de contre-indication majeure à étudier les formes ordinaires de l'agir musulman en observant de près et en photographiant la vie d'une association musulmane.

À titre de clarification, je reprends par la suite le concept de « communauté religieuse locale » que j'explicite. Il permet de souligner des aspects importants pour qualifier le CCIAR : la dimension associative, les rapports réciproques entre les acteurs mais aussi ceux que le collectif entretient avec d'autres groupes.

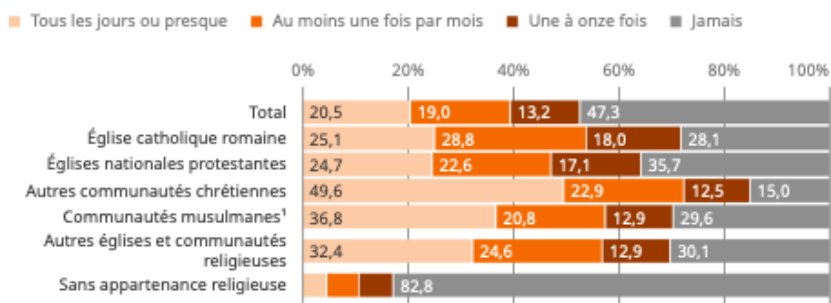
Enfin, j'expose les différentes perspectives de la recherche sur les communautés musulmanes en Suisse. J'évoque un ensemble de travaux sur lequel s'appuie ma recherche. Pour faire écho à l'ancrage posé dans le [chapitre précédent](#) – éclairer la religion en se référant aux pratiques des acteurs – je présente finalement deux auteurs qui étudient les communautés musulmanes en privilégiant, d'une part, l'étude des pratiques des acteurs qui font l'islam et, d'autre part, la constitution de l'espace musulman.

4.2. Les limites de l'entrée par la mosquée

Premièrement, l'entrée « par la mosquée » privilégierait une conception particulière de la population musulmane. Elle tendrait en effet à sur-représenter les personnes de culture ou de confession musulmane comme étant – essentiellement – croyantes et pratiquantes (Jeldtoft, 2013 : 28). En Suisse, les statistiques de l'Office fédéral de la statistique (se reporter à la figure 1 *infra*) – montrent que les individus affirmant se rendre régulièrement dans un lieu de prière ne représentent de loin pas l'ensemble de la population musulmane. Gardons-nous par conséquent d'attribuer trop de poids à l'islam entendu selon le registre de la pratique rituelle (orante par exemple) comme marqueur identitaire des musulmans (Dessing, 2013). En un mot, l'islam ne se réduit ni à une croyance déterminée ni à une pratique régulière. Des personnes ayant des croyances jugées par d'autres comme « hétérodoxes » et/ou participant à aucune activité rituelle peuvent assurément se réclamer d'une appartenance à l'islam.

La prière au cours des douze derniers mois selon l'appartenance religieuse, en 2024

Population résidente permanente âgée de 15 ans ou plus



¹ y compris les autres communautés issues de l'islam

État des données: 30.06.2024

Source: OFS- Enquête sur la langue, la religion et la culture (ELRC)

gr-f-01.08.02elrc07

© OFS 2025

Figure 1 – OFS (2025)

Ensuite, l'entrée par les mosquées et les autres associations musulmanes de type « associations de mosquées », selon l'expression germanophone consacrée (*Moscheevereine*), conduirait les chercheurs à sous-estimer des franges de la visibilité des pratiques musulmanes, notamment dans l'espace urbain (Bachir-Loopuyt, 2019). Pour reprendre enfin un troisième motif, ce type d'entrée privilégierait l'attention sur les groupes organisés sur le plan légal en associations ou en fondations. Ce sont, dès lors, les collectifs qui bénéficient d'une adresse connue qui semblent plus étudiés. Aussi ne faut-il pas omettre les collectifs musulmans dont les membres se rencontrent dans l'espace domestique, pour ne donner qu'un exemple. Leur organisation n'est pas aussi visible que ce que les mosquées et autres centres culturels islamiques donnent à voir de l'islam et sur lesquels les médias, à l'instar des chercheurs, se concentrent (Dessing, 2013 ; Jeldtoft, 2013b ; Spielhaus, 2010, 2010b, 2010c).

Pour ces raisons, la recherche contemporaine sur l'islam et les musulmans tend désormais à approcher ce que des auteurs nomment la « religion du quotidien » (*Everyday Religion*, voir à ce sujet Ammerman, 2007 ; Schielke & Debevec, 2016) et les « musulmans ordinaires » (Göle, 2015 ; Sarthou-Lajus & Göle, 2016). Comme Dessing & al. (2013 : 1) le précisent, cet intérêt pour l'islam du quotidien s'est nourri des travaux menés en France dans les années 1960 et 1980 sur la vie quotidienne en

général (travaux menés entre autres par Henri Lefebvre, Roland Barthes, Michel de Certeau et, sur le plan de la fiction, Georges Perec). Étudier la religion et l'islam du quotidien engage les auteurs à s'intéresser à l'expérience des acteurs qui s'occupent de religion et qui ne sont pas des experts (comme pourraient l'être des figures d'autorité tels que les imams ou les enseignants religieux dans des associations musulmanes par exemple) et, ce faisant, à observer les activités qui se déroulent en dehors d'institutions ou d'événements spécifiquement religieux (Ammerman, 2007 ; Jeldtoft, 2011).

4.3. Arguments de la défense

Ma recherche porte ainsi sur les formes de l'agir de l'islam ordinaire dans une association. Ordinaire et quotidien ne sont pas synonymes, ni antonymes d'ailleurs. Si le quotidien renvoie à l'expérience jour après jour de la religion musulmane (*everyday lived islam*), l'ordinaire renvoie, quant à lui, à des configurations de l'agir musulman qui sont vues mais qui ne sont souvent pas prises en considération, ni par les acteurs eux-mêmes, ni par la grande majorité de chercheurs, car jugées peu importantes à première vue (*seen but unnoticed*).

Premièrement, une nuance quant à l'objet d'étude est donc de mise. Comme déterminé dès l'introduction de l'ouvrage, mon objet n'est pas l'expérience de l'islam au quotidien ou la population musulmane et sa diversité en Suisse telle qu'elle se donne à voir jour après jour. Mon objet est, au sens strict, la mise en forme ordinaire de l'islam, de l'agir des acteurs, c'est-à-dire ces petits riens qui donnent forme à l'islam au cours d'activités. Un terrain dans une association, dont les locaux font office de lieu de prière, répond de manière satisfaisante à cette attention intellectuelle même si d'autres types d'espaces et d'événements, comme l'espace domestique ou des manifestations dans l'espace public, auraient pu être sélectionnés.

Comme indiqué en introduction, les médias se concentrent fortement sur les lieux de prière musulmans. Un véritable enjeu sur la présence et la visibilité de l'islam en Europe s'est fait jour (Allievi, 2013). Y revenir en privilégiant l'étude de l'agir musulman en se concentrant sur ses formes ordinaires, c'est élaborer, illustrer, commenter, voire renouveler, à partir d'un éclairage original, ce qui a pu être déjà énoncé à propos de cette thématique et, par conséquent, esquisser un nouvel horizon à partir duquel l'on construit et appréhende le social.

Dans la recherche sur les formes ordinaires de l'islam, un lien est tissé entre l'agir et la production d'un espace musulman comme ressource et produit de cet agir. À ce propos, l'espace musulman a tôt suscité l'intérêt des chercheurs, notamment dès les années 1990 outre-

Atlantique (Metcalf, 1996). Jusqu'à présent, la notion générale d'espace musulman se retrouve dans la recherche (par exemple Sunier, 2020) en explorant de nouveaux enjeux thématiques. Lorsqu'il est question d'espace musulman, on prête attention à ne pas diluer et perdre la dimension associative et cela surtout dans le contexte helvétique.

Plusieurs raisons me font préciser l'intérêt de la dimension associative. D'abord, en raison du contexte helvétique où l'organisation de l'islam passe par la création d'associations de droit privé. Ces associations peuvent être de statut local, cantonal (dans le cas d'organisations faïtières) ou national³³.

Deuxièmement, le terme même d'association rappelle l'action réciproque entre les individus, soit une dimension essentielle de l'appréhension de la religion en termes de coprésence et d'interactions. Dès lors, il paraît difficile de questionner et étudier l'espace musulman sans prendre en considération les enjeux qui régissent l'association des hommes et leurs interactions.

À cela, il faut ajouter que la dimension associative témoigne des motivations plurielles des acteurs à agir collectivement (Braud, 2011 : 370) ; motivations que l'on ne réduira pas à la simple croyance partagée par tout le monde en tout temps, ce qui témoignerait d'une surinterprétation et engendrerait une homogénéisation du social. L'agir au sein d'un collectif comme le CCIAR peut être motivé par des intérêts matériels (bénéficier d'un lieu de prière par exemple), des prédispositions et visées de groupe, acquises notamment par socialisation (bénéficier d'un lieu pouvant remplir des fonctions religieuses ; un lieu servant la croyance, au regard d'expériences passées et de certaines habitudes acquises dans le pays d'origine puis lors de l'installation en Suisse), de valeurs (être visible, passer de la simple présence à une visibilité de l'islam dans l'espace public de la Région, notamment en cherchant un lieu situé davantage dans le centre-ville). Il peut y avoir par conséquent des intérêts et motifs partagés par plusieurs individus – mais aussi divergents – les guidant vers une organisation de leur groupe.

Si j'insiste sur l'agir collectif en organisation, sur la base d'intérêts et motifs communs ou divergents, c'est parce qu'il en émerge la dimension de stabilité du groupe dans le temps et l'espace³⁴. À partir de là, est à remarquer le rôle stabilisateur que peut avoir un espace propre au groupe, dont les frontières se trouvent ainsi matériellement fixées – alors même que le groupe lui-même ne s'y borne pas. Aussi la dimension locale est-elle importante dans la définition de la communauté religieuse.

³³ Sur la diversité des associations musulmanes en Suisse, se référer à Centre Suisse Islam et Société (2023).

³⁴ Monnot (2010) reprend également l'aspect de la « persistance » de l'organisation.

En effet, elles sont des « [c]ollectivités organisées *localement* dans lesquelles des personnes (non spécialistes) se réunissent régulièrement pour des activités religieuses ou spirituelles dans des *lieux spécifiques* comme des temples, des églises, des synagogues ou des mosquées. » (Chaves, 2004 cité dans Monnot, 2010 : 85, je souligne ; voir aussi Chaves, 2002 pour des dimensions méthodologiques).

J'aborde le CCIAR en tant que communauté religieuse locale. Veillons à ne pas confondre « locale » et « coupée » de tout autre collectif social. Au contraire, une communauté locale musulmane entretient des rapports avec d'autres collectifs : la communauté est encadrée dans d'autres groupes et réseaux plus vastes (Monnot, 2010 : 11).

La communauté musulmane est donc un collectif bénéficiant d'un local où des personnes se retrouvent régulièrement pour des activités religieuses principalement mais pas seulement. Toujours suivant Monnot (2010 : 53), cette compréhension sociologique de la communauté diffère de celle rendue par la notion islamique d'*ummah*. Cette dernière, notamment à partir de passages coraniques, fait référence à la communauté des musulmans et musulmans au-delà des frontières locales. En cela, l'*ummah* est davantage un référent symbolique, pouvant entrer dans l'explication par certains acteurs pour rendre compte par exemple, des gestes et conduites au moment de la prière.

4.4. Un état de la recherche sur les communautés musulmanes en Suisse

Ma recherche n'est pas la première à s'intéresser à une communauté musulmane. Quelles ont été les tendances principales dans la recherche sur les communautés musulmanes en Suisse ?

4.4.1. Le travail ethnographique

Cet état de la recherche débute par les travaux qui évoquent les communautés et leur(s) espace(s) en termes d'enjeux et de questionnements ethnographiques. L'espace associatif musulman est discuté sous l'angle méthodologique : quels sont les enjeux et les difficultés lorsque l'on entreprend un travail de terrain au sein d'une association musulmane par exemple ? À ce titre, la question classique de l'accès au terrain représente un premier axe considéré (par exemple Brodard, 2020 ; Dessing, 2013 ; Lee, 2010).

Dans le même ordre d'idées, des travaux décrivent le travail ethnographique lui-même au sein d'une communauté ou durant l'un de

ses événements (Marzi, 2013, 2017 ; Schneuwly Purdie, 2013 ; Bachir-Loopuyt, 2019 ; Gonzalez, 2019). Grâce à cette littérature, des informations précieuses sur l'espace musulman sont recueillies, par exemple sur les types d'espaces investis (salles polyvalentes, espace public, espace médiatique), les objets mobilisés dans l'inscription locale des communautés comme les règles et les attentes engageant les participants à rejoindre un espace plutôt qu'un autre (je pense ici, par exemple, à la séparation – pas toujours de mise – entre les femmes et les hommes). Afin de prolonger cette préoccupation tout en s'interrogeant sur l'espace comme ressource, nous avons tenté dans un article d'examiner la réappropriation d'une place publique par une association de jeunes musulmans en accordant de l'intérêt au découpage de la place en différentes parties au vu de la présentation de soi faite par l'association (Biasca & Chatagny, 2022).

4.4.2. L'organisation de l'islam en Suisse

Le deuxième axe de la recherche sur les communautés musulmanes porte sur les transformations organisationnelles de l'islam dans leurs dimensions socio-historiques. Les recherches concernant l'islam du Programme national de recherche (PNR) 58 « Collectivités religieuses, État et société », dans les années 2000, remplissent un rôle majeur dans ce sens. Ce programme – qui ne s'intéressait pas à l'islam uniquement – poursuivait les objectifs suivants : i. étudier les processus de changement, ii. identifier des zones de conflits en lien avec la pluralisation religieuse en Suisse et iii. contribuer à des solutions dans ce domaine (Fonds national suisse, 2024).

Cet effort a été redoublé avec la création du Groupe de recherche sur l'islam en Suisse (GRIS). Le PNR 58, se concentrant sur plusieurs communautés religieuses, a fait avancer l'état de la recherche sur l'islam, grâce notamment à l'attention portée à l'organisation de l'islam en Suisse (Bennani-Chraïbi, 2011), à la structuration des communautés locales (Stolz & al., 2011), à la question du positionnement des communautés musulmanes vis-à-vis des discours sur l'islam (Behloul, 2009) et aux reconnaissances sociale et étatique de l'islam en Suisse (Gianni, 2009 ; Gianni, Giugni & Michel, 2015), entre autres.

En résumé, dans le cadre du PNR 58 et les recherches entreprises par le GRIS, l'espace associatif musulman a été traité comme un moyen et un cadre d'approche de l'islam et des musulmans en Suisse avant d'être éclairé en termes organisationnels, structurels, tant sur le plan local que celui supra-local, ainsi qu'à la lumière des débats entourant le statut minoritaire des musulmans dans une société sécularisée et marquée par la pluralité religieuse.

Les recherches évoquées jusqu'ici ont largement privilégié une dynamique *bottom-up*, c'est-à-dire partant des collectifs et des acteurs musulmans pour considérer leurs positionnements, discours et stratégies au regard du contexte helvétique. Cela vaut la peine d'être remarqué si l'on constate, à la suite de Rosenow-Williams & Kortmann (2013 : 1), que nombre de recherches sur les organisations musulmanes en Europe et aux États-Unis suivent généralement le mouvement inverse (*top-down*) pour se concentrer sur « la manière dont les États traitent les minorités musulmanes et leurs organisations dans un contexte de différents régimes nationaux de gouvernance de la religion et de la diversité religieuse. »³⁵ (je traduis). Privilégiant l'approche *bottom-up*, le PNR 58 ainsi que les études du GRIS ont posé des bases solides à la recherche contemporaine sur l'islam.

4.4.3. Situer géographiquement l'islam

Un autre pan thématique est démographique, pour ne pas dire géographique. À la suite des statistiques sur la population musulmane et des informations relatives à l'origine ethnique des musulmans en Suisse, se pose encore la question de la répartition de cette population et des lieux de prière sur le territoire, ainsi que celle de l'identification des organisations islamiques principales dans le pays. Chaque année, de telles informations sont consignées dans le *Yearbook of Muslims in Europe* par Schneuwly Purdie & Tunger-Zanetti (2022). On bénéficie ainsi d'une estimation du nombre de lieux de prière musulmans en Suisse (environ 260) en observant une implantation des communautés plus marquée en Suisse alémanique et dans l'arc lémanique. Par ailleurs, le phénomène d'organisation de l'islam en associations est davantage citadin.

De son côté, le projet « *Kuppel, Tempel, Minarett* » (Université de Lucerne, 2024) donne un aperçu de la diversité des lieux de prière en Suisse, selon l'éclairage de la pluralisation religieuse dans le pays. La page d'entrée du projet affiche une carte interactive où les lieux de culte référencés sont situés géographiquement. Le projet recense les mosquées construites en Suisse qui sont reconnaissables comme telles dans l'espace public (Tunger-Zanetti, 2023, communication personnelle). Le projet découle par ailleurs d'un intérêt pour les matérialités entrant dans la conception de ces lieux de prière. Ce faisant, l'environnement construit de l'espace associatif musulman est thématisé sans revenir seulement sur l'architecture extérieure des lieux de prière. Par ailleurs, la page Internet du projet examine plusieurs détails matériels témoignant de l'islam du

³⁵ « [t]he way states deal with Muslim minorities and their organizations against the background of different national regimes of religious governance and religious diversity. »

quotidien. C'est un excellent exemple de recherche où l'espace associatif musulman devient un objet légitime d'investigation sociologique au sens strict et non pas uniquement une porte d'entrée contextuelle pour aborder en profondeur d'autres éléments.

Aux études jusqu'ici mentionnées, il faut ajouter des recherches ayant accentué la dimension symbolique dans le traitement de l'espace des communautés musulmanes. Si je l'ai quelque peu délaissée au fur et à mesure de ma recherche³⁶, cette dimension a été omniprésente dans mes réflexions initiales.

4.4.4. Une symbolique à décoder

La forme d'un bâtiment, les couleurs de ses surfaces, la manière d'y entrer et les dispositifs rencontrés dans le hall élaborent une symbolique à découvrir et décoder par interprétation.

Pour donner un exemple, un bâtiment du pouvoir public, comme l'édifice d'un parlement, un palais de justice ou un ministère, d'accès règlementé (donc difficile) et d'une grande taille peut impressionner et, de ce fait, symboliser la grandeur et le pouvoir des institutions étatiques. Ce que l'on nomme ici « symbole » fait référence « [a]u lien indirect qui unit une image (un objet, une action, un geste, etc.) et une idée ou un concept. » (van Gorp & al., 2005 : 461). Cela dit, il me semble que réfléchir à la dimension symbolique concourt à vider l'objet de sa substance, de ses caractéristiques. C'est ce qu'indique Wajcman (2022 : 330) avec l'idée de meurtre de l'objet : « Notice technique pour un meurtre : on produit un symbole par injection de vide dans l'objet. » Cette entrée de la symbolique que l'on aurait à décoder est par conséquent à manipuler avec modération afin d'éviter une surinterprétation de l'environnement matériel.

Quand Bleisch Bouzar & al., (2005) inventorient les communautés religieuses dans le canton de Fribourg, l'objectif est de présenter un panorama de la diversité des religions dans le canton. En outre, les auteurs s'interpellent sur l'inscription territoriale des lieux de culte des communautés religieuses minoritaires, celles-ci étant le plus souvent renvoyées en marge de l'espace urbain, perdant alors en visibilité. Simultanément, les auteurs y notent la précarité affectant les nouvelles communautés. À ce propos, leurs locaux sont désignés par le terme

³⁶ Quand bien même et pour rappel, l'approche sémiotique marque sans commune mesure mon analyse. Néanmoins, qu'un objet matériel ou des agencements puissent revêtir telle ou telle signification (meaning) ne m'intéresse pas directement. Mon analyse des données photographiques touche plutôt à la capacité de l'objet matériel ou des agencements d'orienter, de supporter ou encore de cadrer l'action humaine au CCIAR.

« garage ». Il ne s'agit là pas d'une métaphore mais d'un constat sur le plan matériel, architectural. Les endroits où ces communautés s'implantent n'ont en effet pas été construits à l'origine pour servir de lieux de prière. Ce faisant, elles ont dû s'accommoder de ces « garages » en les transformant bon gré mal gré en lieux de prière.

Cette entrée est intéressante dans le cas d'une analyse de la symbolique liée à l'inscription territoriale d'une communauté dehors du centre-ville. La terminologie de « garage », comme celle – en allemand – de « *Hinterhofmoschee* » (mosquée d'arrière-cour – renvoi est fait à Yildiz, 2022) témoigne du registre symbolique : le *topos*, le lieu d'inscription de la mosquée fait écho à la réalisation de mise à l'écart du centre-ville, de la visibilité dans l'espace public. En un mot, le *topos* et le type de locaux symbolisent un certain rejet des formes de l'islam en dehors du centre de la vie urbaine. Une analyse peut donc s'intéresser au plan matériel pour dégager une interprétation en termes symboliques (sur l'inscription symbolique des lieux de culte musulmans voir également Beyeler, 2013).

L'intérêt pour les représentations accompagnant l'architecture ou des composantes matérielles de l'espace musulman est souvent nourri par des études d'inspiration sémiotique. Depuis Augustin, le signe est quelque chose qui renvoie à autre chose en s'y substituant dans son ordre propre. La sémiotique interroge dans cette perspective un système de signes et des processus de signification (van Gorp, 2005 : 444). Pour ne donner qu'un exemple de l'investissement sémiotique dans l'analyse de l'architecture 'islamique' et d'une de ses composantes centrales, je ne mentionne ici que le cas du minaret dans le paysage suisse.

Pour donner suite à l'initiative populaire lancée par l'Union démocratique du centre (UDC) interdisant la construction de nouveaux minarets sur le sol helvétique (acceptée par le peuple suisse en 2009), un effort visant à déchiffrer la signification de cet élément architectural a été fait. Les auteurs ont tenté de comprendre ce que les minarets signifiaient aux yeux d'une partie de la population et de certains partis conservateurs qui les représentaient notamment sous la forme d'obus sur des affiches de campagnes politiques.

Le minaret est devenu l'exemple type de l'objet *symbolisant* la présence même de l'étranger au cœur de la cité (Bleisch Bouzar, 2007). S'intéressant aux discours au sujet des minarets, Schnewly Purdie (2011 : 69) décode une symbolique en expliquant que les minarets ont été présentés par certaines franges de la population comme « [l]es emblèmes d'une religion guerrière qui voulait, par l'intermédiaire de ces tours élancées, signifier sa domination et son occupation de l'Occident chrétien »³⁷.

³⁷ Sur le même sujet voir Allievi (2013 : 74), ainsi que Göle (2015, 2015b).

Ces approches considèrent l'objet matériel dans son contexte socio-culturel et le revendiquent comme « signifiant ». L'objet n'est dès lors pas dénué d'intérêt. Il représente au contraire une ressource dans un système de représentations. Reconnaître la dimension symbolique de l'objet engage par ailleurs à étudier son utilisation renouvelée au vu du contexte et de la situation. Des auteurs ont approché les minarets en mettant à jour des substituts inventés par les communautés musulmanes en Europe pour contrer les polémiques et jugements normatifs à l'égard de l'islam. En effet, certaines communautés envisagent dorénavant le minaret selon des formes alternatives (Allievi, 2013 : 74) à celles traditionnellement représentées et, bien sûr, commentées de toute part, principalement la forme rappelant pour certains le symbole phallique, celui de la visibilité accrue et du pouvoir. Dans le cas du CCIAR, des minarets apparaissent sous la forme d'un décor collé aux fenêtres du local associatif. Il y a ici un signe d'inventivité et de créativité en lien avec cette ressource symbolique qu'est le minaret.

Outre de repenser la forme et la place du minaret, d'autres communautés font le choix de renouveler l'architecture des lieux. Leur analyse se doit de dépasser la simple histoire de l'architecture ainsi que la symbolique pour penser les mutations de l'espace musulman en Europe (Roose, 2009, 2009b. ; Saleem, 2018 ; Verkaaik, 2012).

La recherche sur les communautés musulmanes, ne perdant pas de vue le registre matériel et architectural, permet d'éclairer l'inventivité des acteurs musulmans dans l'organisation de l'islam. En effet, d'un point de vue simplement architectural, Lathion (2009 : 33) rappelle à juste titre que « [l]e passage à l'Ouest de l'islam est donc moins la reproduction d'un modèle culturel qu'un espace d'inventivité architecturale. » On s'intéressera, dès lors, aux matériaux utilisés lorsque, en marges des débats autour de leur construction, la visée est d'édifier des « mosquées ouvertes et transparentes » (Avcioglu, 2013 : 62). Ce fut le cas pour la mosquée centrale près de la cathédrale à Bonn en Allemagne ; un lieu de culte pouvant accueillir sur le papier jusqu'à 1 200 fidèles. L'usage du verre a été une stratégie pour figurer l'ouverture et la transparence du lieu. Ce matériau peut également engendrer des effets esthétiques découlant des reflets de la luminosité extérieure à l'intérieur comme à la mosquée de Penzberg en Allemagne.

On l'aura compris, la construction et l'aménagement intérieur des communautés participent à la construction de l'islam en Europe comme ailleurs. Donner un certain contour à la matière, à l'environnement construit, donne forme à l'islam. Zwilling (2012 : 356) écrit que « [c]onstruire des mosquées, c'est aussi construire l'islam, il s'agit donc bien de construire et d'édifier. » Ayant pris note de ce constat, il devient possible et nécessaire de prendre le temps de décrire la mise en forme de

l'islam dans une association musulmane en prenant compte des pratiques des acteurs et de l'environnement dans lequel elles se font.

Les débats et production de discours sur la construction des mosquées relèvent du questionnement sur les relations entre les sphères séculière et religieuse : on l'a vu tout à l'heure, le minaret et la mosquée, visibles dans l'espace urbain, posent un problème parce qu'ils représenteraient pour une frange de la population et certains partis politiques conservateurs quelque chose de dangereux, voire d'incompatible avec les valeurs sociales occidentales. *In fine* se pose bien la question de la légitimité de l'expression matérielle de la religion dans la sphère publique, elle-même rattachée à l'Occident et son caractère séculier (Jeldtoft, 2013 : 26). En complément, la problématique est également celle d'une réévaluation du statut de l'islam dans le paysage européen. En Suisse, l'interdiction de construire de nouveaux minarets, inscrite dans la Constitution, et surtout les débats et controverses ayant eu lieu durant la période de l'initiative, sont les témoins d'un changement de statut de l'islam : étant à l'époque une religion dite « d'immigrés », l'islam est devenu une composante notable – matérielle et visible – du paysage religieux, social et urbain (Moos & Haenni, 2009 : 106).

4.5. Le retour à l'agir

Ces pages reviennent sur un héritage complexe dont le noyau est composé de l'étude des pratiques et non pas de l'interprétation ou du décodage d'une symbolique des objets et formes architecturales à travers lesquels l'islam se donne à voir. Pour conclure l'aperçu de la recherche sur les communautés musulmanes, je souhaite revenir sur les travaux de deux auteurs qui ont suivi ce chemin de la description et l'analyse des pratiques des individus qui mettent en forme l'islam organisé en communautés locales.

Une recherche ayant fait la part belle à la description de la constitution de l'espace associatif d'une mosquée est la thèse d'Abdul-Azim Ahmed (2016) en Études religieuses et théologiques à l'Université de Cardiff. Dans son étude, cet auteur présente la vie quotidienne d'une mosquée en croisant les catégories de l'espace et du temps, notamment à partir des travaux d'Henri Lefebvre. Ahmed (2016) m'a rendu attentif – et donc m'a motivé à poursuivre dans cette voie – à la rareté des ethnographies dédiées aux mosquées. En effet, l'auteur allègue dans sa revue de la littérature qu'il n'existe pas vraiment d'ethnographies complètes de mosquées en Grande-Bretagne (Ahmed, 2016 : 6). Après ce constat, il défend une enquête ethnographique menée au sein d'une communauté unique et non une étude privilégiant un terrain multisite :

Ma décision de mener un projet de recherche dans une mosquée britannique n'implique pas forcément un terrain délimité. J'aurais pu explorer les contours de l'engagement des mosquées dans une variété de lieux. Le désir de découvrir l'importance de la mosquée physique a déterminé ma décision de restreindre mon champ d'étude, tout comme la reconnaissance du fait que l'activité tentaculaire d'une seule mosquée ne pouvait pas être étudiée de manière adéquate dans le cadre d'une seule thèse de doctorat.³⁸ (Ahmed, 2016 : 33, je traduis).

Sa recherche rend compte de la production de l'espace d'une mosquée à Cardiff, un bâtiment comprenant un rez-de-chaussée et deux étages, en donnant à voir au lecteur le quotidien des individus qui la fréquentent. Il plaide de manière générale pour la prise au sérieux de l'espace de la mosquée au regard des pratiques quotidiennes et banales de celles et ceux qui la font vivre. Est confirmée la possibilité de l'étude descriptive de l'ordinaire et du quotidien au sein d'une mosquée. Il faut préciser qu'Ahmed s'est intéressé à une mosquée bien plus grande que la salle de prière dont il est question dans le présent ouvrage. Alors qu'il peine à estimer le nombre de membres et fidèles de la communauté, il parle d'environ 1 000 personnes (contre une centaine dans le cas du CCIAR) s'y rendant pour la prière du vendredi midi (Ahmed, 2016 : 72).

Dans son bilan de la littérature existante, Ahmed (2016 : 6) fait sien le constat de Tom Hall suivant lequel, trop souvent, les auteurs étudient la mosquée dans l'espace (en l'occurrence public, sécularisé, non-musulman) plutôt que l'espace dans ou de la mosquée. Par ailleurs, en rappelant son propre héritage, notamment celui de la tradition de l'École de Chicago postulant l'identification de la ville comme laboratoire du social et engageant l'essor du questionnement des sociologues sur la spatialité (Ahmed, 2016 : 30), le chercheur plaide en faveur de la « description dense » (*thick description*) en faisant référence à Geertz (Ahmed, 2016 : 35 et ss), pour contourner cette tendance de la recherche à s'intéresser davantage à la signification de l'espace de la mosquée (*meaning*) plutôt qu'à l'espace de la mosquée en lui-même et pour lui-même. Cette formulation m'a particulièrement influencé et a longtemps résumé ma propre préoccupation sans toutefois que je reprenne pour ma part la description telle que Geertz l'a conçue.

³⁸ « *My decision to conduct a research project on a British mosque does not, necessarily, entail a bounded field site. I could have explored the contours of mosque engagement to a variety of locations. The desire to discover the significance of the physical mosque shaped my decision to restrict my field, as did recognition that the sprawling activity of even a single mosque could not be adequately researched in a single doctoral thesis.* »

Last but not least, Ahmed rend attentif à ne pas sous-estimer la dimension du *chez soi* dans la production spatiale d'une mosquée. Il accorde une place importante au concept de « *home* ». À ce propos, il transcrit la prise de parole d'un homme, laquelle fait écho à ce que j'ai entendu dans la mosquée où j'ai mené mon enquête : « La mosquée signifie tout pour moi. C'est comme mon chez moi, et le paradis, tout mélangé. »³⁹ (Ahmed, 2016 : 2, je traduis).

Mon travail s'inscrit dans les pas d'un second auteur. Oskaar Verkaaik est un anthropologue ayant contribué à la littérature sur l'architecture religieuse (Verkaaik, 2013) en explorant les perspectives contemporaines dans la manière d'analyser l'environnement construit. Il signale à juste titre que les bâtiments, à l'instar de toutes les matérialités, participent aux interactions humaines (Verkaaik, 2016). Dans ses travaux, l'agentivité des choses matérielles est un point nodal. Dans son article revenant sur la production sociale de l'espace des mosquées aux Pays-Bas (Verkaaik, 2012), il appelle à une étude des religions dans une perspective interrogeant la place et la fonction des matérialités dans le faire religion. Dans ce seul article, l'anthropologue condense des observations difficilement contournables lorsque notre regard se pose sur des mosquées et autres lieux de prière musulmans.

Selon Verkaaik (2012), un grand nombre de travaux consacrés aux mosquées en Europe les réduisent à de simples objets de représentation politico-religieuse. En le lisant, j'ai trouvé mise en mots l'une de mes craintes au commencement de mon travail ethnographique : ne pas enfermer la compréhension de l'environnement construit et la vie des mosquées entre, d'un côté, le facteur politique – l'inscription et l'acceptation de l'islam dans l'espace public européen – et, de l'autre côté, le facteur religieux, en réduisant la mosquée comme lieu de prière. Il plaide pour une recherche subtile, favorisant l'étude des pratiques pour mieux comprendre l'espace des mosquées.

Spécifiquement, il montre dans son article publié en 2012 que la configuration des mosquées répond à différentes logiques sociales. Trois enjeux rattachés à la production de l'espace des mosquées sont mentionnés : i. l'identité politique de la communauté religieuse dans une société principalement non-musulmane, ii. la tradition religieuse qui inclut les interprétations des textes fondateurs et des informations qu'ils contiennent quant à l'espace et aux places pour la prière et iii. l'affect, le pouvoir affectif des images, des sons, des textes et autres matérialités participant à la constitution de l'espace. À titre analytique, il illustre chaque logique sociale en partant d'un type de mosquée : i. la mosquée contemporaine, ii. la mosquée traditionnelle et iii. la mosquée dite

³⁹ « *The mosque means everything to me. It's like home, and heaven, and everything mixed together.* »

« intemporelle ». Le passage d'un type à l'autre (et ce faisant d'une logique sociale à une autre) fait remarquer l'insuffisance de l'analyse au seul prisme du politique ou de celui de la prière.

La mosquée ne se réduit aucunement à une simple conséquence des politiques publiques en matière de gestion de l'islam comme elle n'est pas uniquement un lieu permettant aux musulmans de prier. Concernant le second point, Verkaaik (2012 : 170) rappelle à juste titre que des musulmans se déclarent en mesure de prier partout suivant certaines conditions, par exemple que l'endroit soit propre. Par ailleurs, déjà dans le cas du type de la mosquée dite « traditionnelle », les discours et les pratiques nourrissent un lien très clair avec l'intégration sociale de la communauté via certaines valeurs clés de la modernité comme celles de la transparence et de l'adaptation (Verkaaik, 2012 : 167).

Chaque mosquée devient alors un espace où la communauté dans son ensemble se construit et se développe. Cette considération se fonde sur l'analyse de pratiques concrètes en lien avec la création et l'implantation de nouveaux lieux de prière musulmans. Un grand nombre d'aspects évoqués dans l'article de l'anthropologue se sont retrouvés au cours de mon terrain. Pour ne citer ici que deux seuls exemples, le fait que les différentes communautés se rendent visite pour explorer la configuration des autres lieux ou encore que la jeune génération incite la communauté à quitter ses locaux « historiques » pour construire un nouveau bâtiment sur un terrain acheté (Verkaaik, 2012 : 169).

4.6. Conclusion

La littérature actuelle questionne l'entrée pour l'étude de l'islam que sont les mosquées et autres lieux de culte musulmans. En effet, des critiques s'élèvent contre cette manière d'appréhender l'islam et les musulmans en partant de communautés religieuses organisées car il y aurait là une essentialisation ou réduction des individus concernés aux dimensions du croire et de la prière. Pour autant, mon objet d'analyse étant les pratiques qui donnent forme à l'islam (et spécifiquement ordinaire) – autrement dit l'agir musulman – il n'est pas vain d'entrer sur le terrain en frappant à la porte d'une mosquée comme je l'ai fait. J'ai distingué cet intérêt pour l'islam du quotidien et l'islam ordinaire, autrement dit les formes banales de l'islam qui peuvent tout autant être étudiées dans une mosquée. Cela m'a conduit dans ces pages à présenter la notion de « communauté religieuse », en accentuant la dimension « locale » d'un groupe, avant d'établir la revue de la littérature consacrée aux communautés musulmanes en Suisse et d'estimer l'intérêt que les chercheuses et chercheurs portent à la problématique spatiale.

La notion de communauté renforce des dimensions centrales de l'objet d'analyse dans cette recherche. Pour rappel, la communauté religieuse est une collectivité organisée localement dans laquelle des personnes se réunissent régulièrement pour des activités religieuses ou spirituelles dans des lieux spécifiques. Trois critères sont à retenir : i. les dimensions relationnelles et interactionnelles entre les hommes qui fondent la communauté, ii. l'inscription locale de la communauté, soit que la communauté renvoie à une inscription dans un lieu spécifique et surtout, iii. la question de la stabilité de la communauté.

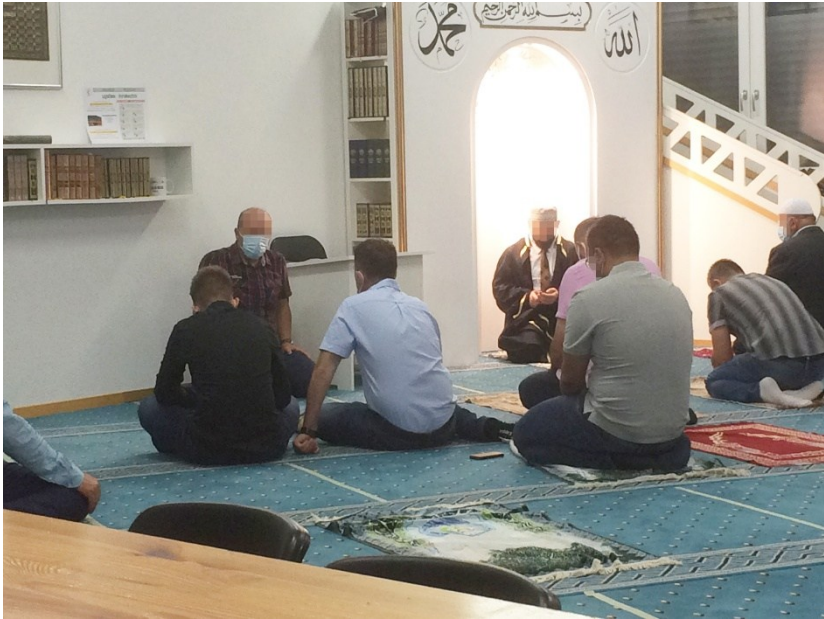
Se concentrer exclusivement sur l'espace comme le résultat des formes de l'agir est possible et pertinent dans la mesure où plusieurs auteurs ont abordé, à partir de différents points de vue, les communautés musulmanes en Suisse. À mon sens, et suivant également le bilan tiré par Ahmed (2016), le point de capiton de cette recherche existante procède de l'intérêt pour la dimension symbolique – et donc signifiante – de l'espace musulman. J'ai ainsi donné plusieurs exemples de recherches ayant questionné la signification (*meaning*) d'un lieu de prière musulman ou d'une mosquée dans l'espace public, sécularisé ou encore non-musulman. J'en ai profité pour relever le trait de famille rapprochant cette préoccupation, à savoir l'influence revendiquée ou non de la sémiotique.

Enfin, j'ai avancé que peu d'études utilisent des données visuelles produites au moment de l'enquête ethnographique. En revanche, il est important de dire que l'effort descriptif (spécifiquement de nature ethnographique) a été fait dans le domaine de la recherche sur les mosquées. Effectivement, la plupart des travaux mentionnés dans l'état de la littérature sont de nature descriptive : description du terrain pour mieux comprendre ce que recouvre un travail ethnographique en contexte musulman, description de lieux de culte et, parfois, de détails architecturaux comme les minarets en Suisse.

J'ai tout particulièrement relevé l'intérêt des travaux de deux chercheurs : d'une part, Ahmed (2016) assure qu'il est tout à fait envisageable et fécond de se lancer dans une ethnographie d'un seul lieu de prière et qu'il est important de dépasser la problématique de l'espace de la mosquée dans l'espace public pour se concentrer sur l'espace de la mosquée en tant que tel. Quant à Verkaaik (2012), on retient sa préoccupation de ne pas réduire l'espace associatif musulman à un effet du registre politico-religieux. La mosquée est plus que la simple expression matérielle d'un agenda politique en matière de gestion de l'islam dans l'espace public et sécularisé tout comme elle ne se résume pas à un simple lieu destiné à la pratique rituelle de la prière. Enfin, Ahmed comme Verkaaik explorent l'espace des mosquées en partant des discours et gestes des acteurs investis dans la production des espaces considérés.

CHAPITRE 5

À LA RENCONTRE DU CCIAR



5-1 (31-07.2020)

Quelles sont les caractéristiques de l'espace du CCIAR au cours de cette activité ?

Photographie de la page précédente :

Sur cette photographie, différents tapis individuels sont étalés sur la moquette. Celui au premier plan a été conçu par le Centre. Il comporte d'ailleurs le logo de l'association, ce qui permet d'affirmer que le CCIAR est matérialisé et nommé dans l'environnement même. Le tapis de prière s'inscrit dans un agencement plus large, composé notamment d'une fiche d'informations quant aux règles à respecter durant la Covid 19. Cette dernière est affichée sur l'étagère contre le mur. À nouveau, on reconnaît sur ce document le logo de l'association.

On repère en plus les rapports entre l'association en tant qu'elle existe dans un lieu donné (*entre-soi*) et la logique de la *relation à Dieu*. Le tapis de prière individuel matérialise ces deux pendants. Par ailleurs, la *relation à Dieu* est renforcée par le *mihrab* – pièce maîtresse du mobilier liturgique – dont l'éclairage est visible. Quant aux individus, on reconnaît l'imam positionné au creux de la niche. Consulte-t-il son téléphone ? Un imam donc ne fait pas que conduire la prière et de conseiller la communauté (comparer avec la photo 3-1), mais – cela fait-il sens de le rappeler – expérimente également des instants d'attente.

Les rapports entre les acteurs (*chez soi*) sont parfois, comme dans la situation présente, tempérés. Des échanges actifs n'ont pas cours (sauf peut-être entre les trois hommes à gauche de l'image), le temps est davantage au recueillement, voire à « passer le temps ». La notion de coprésence est sans doute ici la bienvenue.

Qu'elle soit formellement vive ou plus tempérée, il y a bien une vie de l'association et ce chapitre en présente quelques aspects, notamment en revenant sur l'histoire du CCIAR et l'identité de quelques-uns de ses protagonistes.

5.1. Rencontres dans la communauté

Ce chapitre présente la communauté musulmane qui m'a accueilli pour réaliser une ethnographie visuelle. Comme son titre l'indique, on pense les interactions entre la communauté, ses membres et le chercheur selon la métaphore de la rencontre, avec les attentes, curiosités et appréhensions qui caractérisent ce mode de relations sociales. Le sociologue était, de son côté, soucieux d'étudier la mise en forme de l'agir musulman en contexte associatif. La communauté, ou certains de ses membres, nourrissait une certaine curiosité à l'égard de ce chercheur qui ne parlait pas beaucoup et prenait des photographies. Ponctuellement, cette curiosité a laissé place à de la méfiance.

Le CCIAR est une association, créée en 2005, témoignant de la présence et de l'organisation des représentantes et représentants de la diaspora balkanique en Suisse. Le quotidien du Centre relève d'aspects concrets, à commencer par la gestion de son local, les soins qui lui sont prodigués et ses usages. Ce dernier est devenu un personnage à part entière dans ce travail tant je me suis interrogé à son sujet. Il a constitué le lieu rendant possible la plupart des rencontres avec les membres et usagers du Centre. À chaque visite, j'ai trouvé ma place parmi les usagers et, environnementalement parlant, dans ce local. En somme, dans les sections suivantes, se dégage la corolaire à l'étude de la mise en forme de l'islam associatif qui est celle du cadre matériel accueillant les individus qui font la communauté.

J'inscris d'abord la recherche dans son contexte sociétal, en donnant des chiffres et repères concernant l'islam et la population musulmane en Suisse. Je présente un historique de la création des premières mosquées dans le pays en mettant l'accent sur l'augmentation de la population musulmane en provenance des Balkans après les conflits armés ayant dramatiquement secoué ces régions. Je me concentre par la suite sur un type de communauté musulmane : les « centres culturels islamiques ». Ce faisant, les particularités de ces centres, et par là même du CCIAR, sont avancées.

La présentation du CCIAR s'appuie sur les Statuts de l'association et précise, entre autres, sa structure et ses objectifs. Après quoi, je relie le CCIAR aux échanges avec d'autres communautés et structures. Il y a donc, d'un côté, l'association et, de l'autre, divers collectifs avec lesquels des contacts et des liens transnationaux existent. Au centre de cette balance, ce qui permet l'équilibre, c'est l'inscription locale du Centre, qui en fait une communauté. Cette dernière est alors abordée tout en décrivant également la Région et ses métamorphoses au fil des dernières années.

Il importe d'approcher un islam quotidien quand bien même l'entrée du sociologue dans le contexte musulman s'opère par une

ethnographie d'une mosquée ou d'un lieu de culte. À quoi ressemble le quotidien du CCIAR ? J'y réponds dans ce chapitre, spécifiquement en revenant sur un épisode concret qui s'est déroulé au moment de l'enquête : les rénovations apportées au local en 2018. Je poursuis avec la création par les jeunes fréquentant le CCIAR d'un groupe à part. Le cadre matériel du CCIAR est ensuite approché. Qu'y a-t-il entre ses quatre murs ? À quoi ressemble l'aménagement intérieur des lieux ? À nouveau, il s'agit de ne pas faire de l'association une communauté repliée sur elle-même mais en interaction avec son environnement, cette fois-ci le voisinage.

L'un des défis de ma recherche, comme de cette publication, est de ne pas opérer de réduction ni de réification du CCIAR, en omettant les visages des hommes rencontrés. En effet, le Centre est une communauté dont la dynamique repose sur des protagonistes. Je ne fais pas rencontrer au lecteur, dans les pages à venir, autant de ces personnages que je le souhaiterais. De même, les expériences et les épisodes qui ont ponctué mon terrain et, simultanément, participé du quotidien de la mosquée ont été sélectionnés avec grand embarras, au regard de leur nombre élevé. J'évoque tout au long du chapitre quelques personnages, expériences et épisodes de la vie du CCIAR au moyen de vignettes rédigées dans des encarts grisés. S'il le souhaite, le lecteur pourra s'y référer directement. Ces touches de la vie du Centre rappellent au lecteur que ce sont bien des hommes et des moments plus ou moins forts qui font et enrichissent la vie associative.

5.2. L'« islam des Balkans » en Suisse

L'organisation de l'islam en Suisse remonte aux années 1960 environ. La dynamique initiale de la création de diverses associations s'élabore dans un contexte géopolitique tendu et ce, notamment avec les crises politiques en Égypte, l'essor de l'économie du pétrole puis, en 1973, le premier choc pétrolier ou encore avec la révolution iranienne de 1979 ; cette dernière étant elle-même le point de départ d'autres guerres, révolutions et attentats (Hourcade, 2020).

Dans les années 1960, des mosquées sont édifiées sur le territoire helvétique. Outre la mosquée Mahmud à Zurich, inaugurée en 1963, on peut mentionner deux exemples historiques à Genève. Le Centre islamique de Genève (CIGE) a été fondé en 1961 par Saïd Ramadan, exilé en Suisse sous le régime de Nasser et proche de Hassan al-Banna, fondateur des Frères musulmans en Égypte⁴⁰. Le CIGE est la première

⁴⁰ Sur les débuts d'un islam politique en Suisse, partant de l'exemple du CIGE, voir Rickenbacher (2020).

association en Suisse à bénéficier des subsides saoudiens mais, en 1971, ce financement prend fin (Bennani-Chraïbi, 2011 : 3). Aujourd'hui encore, le CIGE gère la mosquée implantée dans le quartier des Eaux-Vives. En 1975, toujours à Genève, l'Institut Islamique de Genève est créé sous l'égide des Saoudiens, préluant à la Fondation Culturelle Islamique de Genève (Schmid, Trucco & Biasca, 2022). Celle-ci a la charge d'une autre mosquée historique de Suisse, celle du Petit-Saconnex, appelée également « grande mosquée de Genève », inaugurée en 1978 (Stöckli, 2020 : 142).

L'AMITIÉ EN ISLAM ET LES CONTINGENCES DIASPORIQUES

Originaire du Maghreb, mon interlocuteur a la cinquantaine. Cela fait un peu plus de vingt-quatre ans qu'il a demandé et obtenu la nationalité suisse. Il est un visiteur régulier du CCIAR et l'un des contacts sur qui j'ai eu la chance de pouvoir compter. Durant nos discussions, il est revenu à plusieurs reprises sur la relation d'amitié qu'il a nouée voilà plusieurs années avec l'un des membres du comité de l'association. L'amitié prend, par ailleurs, une place importante dans sa compréhension de la religion. Il m'explique que, suivant les paroles du prophète, la religion, c'est avant tout la manière de « relationner » avec les gens.

Je garde un autre souvenir précis qui remonte à la fête de l'Aïd. Comme à l'accoutumée, le CCIAR a loué une grande salle dans un centre de congrès et de sport. Après la prière, le moment fut venu de partager des sucreries et des boissons dans un hall au décor présentant une pratique traditionnelle de la Région et des décorations ajoutées par les membres du Centre, à savoir des banderoles au nom de leur association. Dans ce cadre, mon contact a commenté le fait que la plupart des hommes devant nos yeux ne venaient généralement pas à la mosquée. Ils ne fréquentaient le Centre que durant le mois de ramadan, et étaient en quelque sorte envoyés par leur famille en tant que représentants. Il précise alors toute la dimension culturelle, voire ethnique, qui préside aux relations dans le cadre du CCIAR. Prenant visiblement plaisir à l'hyperbole, l'homme lance : « Si une famille albanaise n'envoie pas son représentant durant cette période, elle se fait radier de la communauté. »

Pour comprendre la transformation de la présence musulmane en Suisse ainsi que le développement du tissu associatif y relatif, il convient

de se référer aux caractéristiques de cette population dans le pays. En nombre, celle-ci est avant tout issue d'une immigration en provenance des Balkans⁴¹ et non des pays arabophones comme l'Égypte ou l'Arabie Saoudite, dont le rôle vient d'être évoqué au moment du retour sur les mosquées historiques à Genève, ni même du Maghreb comme cela est le cas pour la France (Godard & Taussig, 2009).

Quels sont les chiffres relatifs à la présence musulmane en Suisse ? L'Office fédéral de la statistique (OFS, 2023) fait état d'environ 6 % de la population en Suisse se déclarant appartenir à l'islam. Se référant aux statistiques de 2022, Schneuwly Purdie et Tunger-Zanetti (2022) rappellent qu'environ 32,9 % des musulmanes et musulmans du pays sont issus de l'immigration des Balkans. Les années passant, davantage de représentants des nouvelles générations détiennent la citoyenneté suisse. Schneuwly Purdie et Tunger-Zanetti (2022) précisent à ce sujet que 38 % des musulmanes et musulmans âgés de 15 ans et plus sont citoyennes et citoyens suisses (et que parmi eux 97 % ont un passé migratoire).

Comme l'explique Iseni (2009 : 41), les musulmans originaires des Balkans sont en majorité sunnites⁴². L'islam a été introduit dans la péninsule balkanique XIV^{ème} siècle, après la conquête de ce territoire par l'Empire ottoman (Clayer, 2004 : 16). « L'islam des Balkans », si l'on s'autorise cette étiquette, se rattache à l'École juridique de l'hanéfisme qui se distingue des autres par le fait qu'elle aurait recours à certaines traditions locales pour résoudre des problèmes juridiques et religieux non prévus dans le Coran ou la Sunna (Iseni, 2009 : 41).

On parle souvent de pluralité lorsque l'on évoque l'islam des Balkans, au sens où diverses mouvances religieuses islamiques (des tariqas soufies par exemple) y ont cohabité avec l'islam sunnite (Iseni & Bougarel, 2007 : 6). Iseni (2009) ajoute que, à la suite de la chute de l'Empire ottoman, l'instauration d'un régime communiste, et le processus de modernisation puis de laïcisation de l'espace public, les musulmans des Balkans se sont accoutumés à une marginalisation de la sphère religieuse dans la société. Enfin, la littérature fait état des relations anciennes entre les Balkans et l'Europe de l'Ouest (Clayer, 2013), avec une focalisation sur la population bosniaque (Susko, 2019).

Il faut revenir aux années 1960-1970 pour mieux saisir la migration en provenance des Balkans. À cette époque, cette population augmente en Suisse et ce, notamment pour des raisons économiques. Dans le cas albanais, Iseni (2009 : 45) rappelle que la Suisse a été une

⁴¹ La péninsule des Balkans se situe en Europe du Sud. Dans le langage courant, les Balkans renvoient aux territoires de l'ancienne Yougoslavie (Iseni & al., 2014 : 10).

⁴² Des musulmans des Balkans appartiennent cependant aux minorités bektashies (en Albanie et au Kosovo) ou alévies (en Bulgarie et en Grèce) notamment. Sur les spécificités de cette population, renvoi est fait à Bougarel (2005 : 21).

destination phare de l'immigration albanaise du Kosovo, de la Macédoine, de Serbie du Sud et du Monténégro. Les acteurs du premier mouvement d'immigration ont été de jeunes hommes, ouvriers relativement peu qualifiés, quittant leur pays pour travailler en Suisse comme saisonniers (von Aarburg, 2002). Deux mouvements d'immigration ont suivi : celle engendrée par les politiques de regroupement familial opérées dans les années 1990, ayant eu pour conséquence de diversifier la population albanaise déjà établie en Suisse, et, par la suite, une immigration provoquée par les conflits guerriers dans les Balkans, en Croatie entre 1991 et 1993, en Bosnie-Herzégovine entre 1992 et 1995 et au Kosovo entre 1998 et 1999.

À la suite d'Iseni (2009 : 46-47), qui remarque que la majorité des Albanais installés en Suisse demeurent non-pratiquants, on relève une appartenance plutôt culturelle à l'islam. Pour autant, un besoin pour des lieux de prière – à envisager au croisement du religieux et du culturel – s'est fait ressentir dès les années 2000 alors que les représentants de la diaspora entrevoyaient un retour au pays d'origine comme difficilement envisageable et projetaient leur avenir en Suisse. Aussi, et selon le primat du facteur ethnico-national, différents lieux ont-ils été ouverts.

Si la première salle de prière albanaise en Suisse a été inaugurée à Zurich en 1987, Iseni (2009 : 47) observe que le boom dans la création de tels lieux est plus tardif : ce ne sont pas moins de 50 salles de prière qui ont été ouvertes par la communauté albanaise en Suisse dans les années 2000. Fondé en 2005, le CCIAR est un exemple de cette période faste de création de nouveaux lieux de prière musulmans. Cette dimension ethnique et culturelle, nous faisant passer par ailleurs du côté de l'Islam (conglomérat socio-culturel, à l'inverse de l'islam, avec une minuscule, se réduisant à la religion en elle-même) est bien visible lorsque l'on prend notamment en compte l'aménagement intérieur du local investi par le collectif.

En Suisse, la majorité des lieux de prière musulmans sont gérés par des collectifs organisés en association, au sens du code civil suisse. Il reste possible de caractériser plus en détail les communautés diasporiques albanaises qui prennent la forme « d'associations de mosquée » (terminologie reprise de l'expression allemande « *Moscheeverein* »). Les marqueurs culturels et linguistiques particularisent le culte musulman à l'intérieur de ces associations. Seulement, les centres culturels islamiques ne peuvent être réduits à la dimension rituelle ou orante. La préservation des marqueurs ethniques et culturels dans la manière de vivre l'islam au quotidien est prépondérante au sein des centres, qu'ils soient albanais, bosniaques ou turcs. Aussi pour les personnes actives dans la création de ces associations de mosquée s'agit-il d'expérimenter, en Suisse, l'islam tel qu'il a été réapproprié et vécu dans le pays d'origine, notamment en utilisant leur langue première, en transmettant une partie de l'identité

culturelle aux enfants nés en Suisse, en tissant et entretenant des liens de sociabilité imprégnés d'une mémoire collective, d'un destin et d'un horizon plus ou moins partagés (Bennani-Chraïbi, 2011 : 4 ; Iseni, 2009 : 47-48). Les centres culturels islamiques représentent un milieu propice aux relations transnationales (Schmid, Trucco & Biasca, 2022) : l'enjeu relève bien d'un établissement en Suisse, du vécu de l'islam au quotidien tout en s'accommodant du contexte local, et notamment de la législation cantonale en matière religieuse, tout en ne renonçant pas aux liens avec le pays d'origine.

Tandis que Banfi (2018) identifie dans les mécanismes islamophobes une perspective sur les réalités de l'islam qui ne tiendrait pas compte des interactions et des échanges entre les musulmans et les non musulmans ni des relations entre les différents acteurs musulmans, il convient de se questionner sur la manière de comprendre les centres culturels islamiques et ce, pour ne pas répliquer cette approche mal renseignée faisant de l'islam un monolithe dénué de toute dynamique et coupé de notre société contemporaine.

Le qualificatif de Göle (2015b), à propos des mosquées comme « lieux d'interpénétration des cultures » nous aiguille sur une voie intéressante. Il s'agit de dire que les associations de mosquée sont à l'interface entre les us et coutumes de Suisse et l'héritage culturel du pays d'origine, à l'image d'ailleurs des différents héritages culturels des personnes qui les fréquentent. L'idée d'interpénétration permet d'envisager l'islam associatif non pas en vase clos mais en termes d'échanges entre les différentes catégories d'acteurs comme entre les communautés locales et le reste de la société.

En résumé, l'organisation de l'islam en Suisse est un phénomène relativement récent. On ne peut comprendre cette organisation sans considérer la dimension diasporique, voire transnationale, qui singularise la plupart des lieux de culte. Après avoir mis en avant ces idées de dynamique, d'interrelations et d'interactions, le temps est venu de présenter le CCIAR lui-même.

5.3. Le CCIAR : un lieu, des usagers et des enjeux

Tracer les contours généraux du CCIAR permet au lecteur de se faire une idée de l'association dans laquelle j'ai mené une ethnographie. En écho au concept de « communauté », j'appuie ici sur la dimension locale qui le caractérise.

5.3.1. L'implantation du CCIAR dans la Région, son historique et ses statuts

Pour aller à la rencontre du CCIAR, il faut se rendre dans une région, au passé agricole et marqué par les traditions chrétiennes, notamment le catholicisme romain. Au fil des années, la Ville a changé de visage : l'agglomération s'est imposée, comme en témoigne la création de lignes d'autobus reliant différentes communes entre elles. Plusieurs exploitations agricoles ont laissé place à des bâtiments commerciaux ou résidentiels. Dans les années 1990, la Ville comptait environ 10 000 habitants. Ce chiffre a augmenté, notamment en raison d'une fusion avec une autre commune. En 2019, la population s'élevait à plus de 23 000 habitants, parmi lesquels les personnes de nationalité étrangère étaient principalement originaires du Portugal, de France, du Kosovo, d'Espagne et de la Serbie.

Au moment de la rédaction de ces pages, s'il existe plusieurs mosquées (associations turques, bosniaques, albanaises ou ne s'auto-désignant pas par des qualificatifs nationaux ou ethniques) dans le chef-lieu, le CCIAR demeure la seule communauté musulmane locale et le seul lieu de prière dans la Région. La communauté musulmane y est discrète. Avant l'enquête, alors que j'étais familier de ce territoire, je ne connaissais pas l'existence de la mosquée. L'anecdote suivante est à ce propos fort illustrative.

À la fin d'une rencontre du groupe interreligieux auquel le responsable des finances du CCIAR fait partie, j'ai présenté le projet de recherche à un usager du Centre. Une fois terminé, je me suis entendu dire, sur le ton de la plaisanterie : « Ah ! ? Parce qu'il y a des musulmans dans la Région ! ? » Cette prise de parole indique, d'une part, que les musulmans de la Région sont discrets et leurs activités peu connues du grand public et, d'autre part, que la population majoritaire ne s'y intéresse guère. Allant dans le même sens, lorsque le CCIAR organise des journées portes-ouvertes, par exemple lors de la Semaine des religions, les curieux ne s'y pressent pas.

Pour aller jusqu'au CCIAR depuis la gare de la Ville, on compte une vingtaine de minutes à pied, un peu moins si l'on se déplace en transports publics, un arrêt de bus étant situé à proximité du bâtiment dans lequel l'association se trouve. Le CCIAR se situe à la fois en périphérie tout en restant proche du centre-ville. Précisément, l'immeuble se trouve dans une zone diversifiée. Aux alentours, il existe des immeubles, des villas mais également un garage automobile, un magasin de produits de seconde-main ainsi qu'un centre médico-social pour personnes en situation d'handicap. La figure infra présente les composantes principales du quartier où le CCIAR se situe.

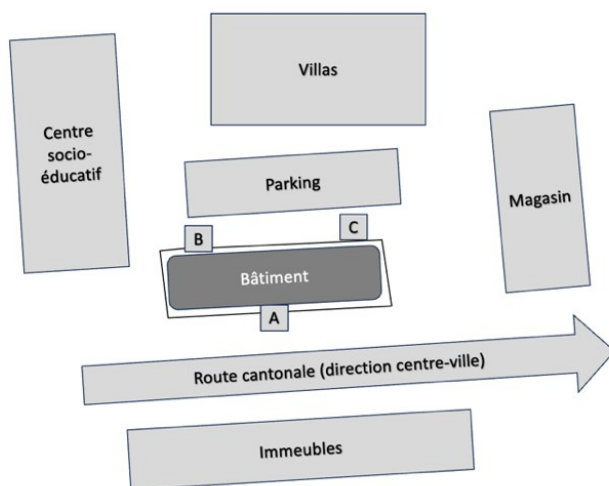


Schéma de la zone urbaine où le CCIAR se trouve

A, entrée SUD ; **B**, entrée OUEST ; **C**, entrée EST (entrée pour le CCIAR)

L'immeuble n'abrite pas uniquement le CCIAR. Diverses organisations locataires se partagent les lieux : un centre de loisirs, un magasin de jeux Lego, une entreprise d'installations sanitaires, un cabinet de physiothérapie et une école de danse. Derrière l'immeuble, un parking est séparé des villas par des garages. Donnant sur ce parking, la façade du bâtiment rappelle le domaine technico-commercial en raison de la présence de sortes de garages. Une sorte de passerelle a également été construite sur la façade.

Trois entrées (sur les façades SUD, EST et OUEST de l'immeuble) sont identifiables. Pour se rendre au Centre, il faut suivre une direction donnée par une signalétique présente en face de la route cantonale, à savoir la direction vers l'entrée EST. Les locaux du CCIAR sont au troisième étage. Différentes plaquettes indiquent à nouveau l'existence de la communauté, notamment dans l'ascenseur et contre le mur au troisième étage. Au fond d'un couloir, face à l'entreprise d'installations sanitaires, la porte du CCIAR est reconnaissable par une affiche avec le logo de la communauté.

Avant la fondation du CCIAR, un groupe, constitué de personnes albanophones pour la plupart, avait transformé, avec l'accord du propriétaire, un local technique sis au sous-sol d'une entreprise. Par l'intervention de ce groupe, les lieux furent repensés en salle de prière et utilisés comme telle durant le mois de jeûne de ramadan en novembre 2004. Un article paru dans la presse locale précisait à l'époque que ce lieu avait rassemblé parfois jusqu'à 200 personnes les vendredis et samedis.

Parallèlement, une association a été constituée sur le plan juridique. Il s'agissait encore de trouver un lieu définitif, ce qui fut le cas au début de l'année 2005. Un entrepôt dans un bâtiment technique et commercial d'environ 100 mètres carrés a commencé à être loué. La première étape a été celle d'un réaménagement de l'espace afin qu'il puisse servir aux besoins de la communauté. Cette inscription locale de la communauté est demeurée la même jusqu'au moment de ma recherche.

La figure suivante donne un aperçu de l'aménagement intérieur de la salle louée depuis 2005.

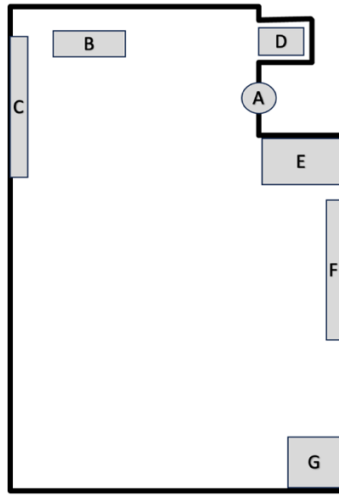


Schéma de la salle principale du CCIAR⁴³

A, entrée ; B, table ; C, panneaux d'affichage et étagères avec trophées sportifs ; D, annexe avec machine à café et réfrigérateur à boissons ; E, étagères avec livres à thématique religieuse ; F, étagère avec Corans et hadiths ; G, mihrab et minbar (orientés SUD-EST)

Dans le local associatif, un panneau donne à voir des feuilles indiquant les noms et prénoms des membres du CCIAR ainsi que les cotisations versées tout au long de l'année. À titre indicatif, le nombre d'inscrits pour l'année 2019 s'élevait à 122 personnes. Quant aux donateurs, ils étaient environ quarante, personnes physiques et morales confondues. La cotisation annuelle par personne physique est d'environ cent francs. Il arrive encore de retrouver les noms et/ou logos des entreprises donatrices sur d'autres imprimés, par exemple sur un calendrier des prières affiché sur le mur OUEST dans le local pendant le mois de ramadan.

⁴³ La pièce principale mesure approximativement 11 mètres sur 5,5 mètres.

Le CCIAR est organisé sur le plan légal en association à but non lucratif. Il a, en effet, été fondé au cours d'une assemblée en date du 23 novembre 2005 ; assemblée qui a voté les 22 articles constituant ses Statuts⁴⁴. Un membre du comité m'a expliqué que ces statuts avaient été pensés à partir de modèles provenant d'autres centres culturels islamiques de Suisse. Ils ont d'abord été rédigés en albanais avant d'être traduits en français.

Parmi les différents axes thématiques structurant les Statuts, les buts fixés pour le CCIAR sont les suivants (précisés dans l'article 4) :

- i. « Contribuer à la reconnaissance mutuelle entre musulmans en Suisse » ;
- ii. « Organisation des rencontres, conférences et collaboration avec des associations musulmanes et non-musulmanes en Suisse et ailleurs » ;
- iii. « Établir des liens de collaboration avec les autres autorités suisses pour la réalisation d'activités communautaires » ;
- iv. « Assistance morale, matérielle et juridique aux musulmans et aux autres » ;
- v. « Collaborer avec les centres islamiques du pays et ailleurs ».

L'appartenance est un critère de base pour devenir membre selon l'art. 7 al. 2 des Statuts : « Tout croyant musulman [...] peut devenir membre de l'un des conseils [islamiques] / Tout croyant qui travaille en Suisse et ne fait pas partie d'un des conseils peut librement devenir membre du Centre Culturel Islamique [de la Région]. » Le lecteur remarque la notion de « croyance » qui prime dans la compréhension et définition du musulman.

De plus, les Statuts ne font pas explicitement mention de la dimension diasporique mais ils privilégient une généralisation à l'aide du marqueur « islamique ». Il est ainsi question généralement de « centres culturels islamiques », sans autre spécification. Par ailleurs, une terminologie islamique est lisible dans les statuts : par exemple, les donations (*sadaquat*) ou le *Kor'an* et *hadis* (je maintiens la graphie originale utilisée dans les Statuts). Le caractère diasporique albanais n'est expressément communiqué que par la désignation de l'association (Centre Culturel Islamique *Albanais* de la Région) et par la mention des langues officielles de la communauté, dont l'albanais fait partie.

⁴⁴ Les Statuts du CCIAR m'ont été remis par l'ancien président avec ses archives personnelles.

UNE AFFAIRE DE TAPIS, D'HOMMES ET DE FEMMES

Né dans le Sud de la Serbie, mon interlocuteur a environ mon âge. Nous avons d'ailleurs des connaissances en commun et c'est ainsi que j'ai pu le contacter. Il m'a grandement aidé tout au long de la recherche, en répondant à nombre de demandes et même en lisant certains passages de la thèse doctorale dédiée au CCIAR. Il travaille comme enseignant dans une école primaire et il fréquente régulièrement le Centre. Entre autres souvenirs, je garde en mémoire quelques remarques à la fois drôles et clairvoyantes qui marquent une prise de distance vis-à-vis de la culture d'origine de sa famille sans pour autant la rejeter, au contraire, ni la dénigrer. Avec cet exemple, on prend par conséquent conscience que le rapport au pays d'origine des parents n'est pas sans un regard amusé. Ainsi, pendant les travaux de 2018, il met en évidence le rôle des femmes dans le choix des nouveaux tapis :

« On discutait un peu en famille de ça. Et puis [il rigole], ça me faisait toujours rire parce qu'il y avait les mamans, où chez nous, c'est encore... Disons la séparation des tâches ménagères est encore très... Je ne vais pas dire "à l'ancienne", mais quand même... Donc ce sont souvent les femmes qui font le ménage et puis qui amènent cet aspect : "Ouais mais faites attention, ce tapis est joli mais il est plus salissant aussi !" C'est toutes les réflexions que nous on n'amenait pas forcément. "Ah mais il est beau celui-là !" / "Oui, effectivement, mais il sera aussi plus vite salissant !" »

De même, il n'hésite pas à cultiver une certaine distance amusée sur des comportements qu'il estime être liés « à la culture albanaise ». Aussi, en revenant sur les rénovations de 2018, met-il en évidence la rapidité de la mise en pratique : « Et sitôt qu'on a opté pour un changement, *dai* on y va ! Tu vois, il y a aucune préparation (il rigole). La préparation se fait sur le tas (rires). On réfléchit sur le tas et puis on y va. "C'est bon ? Ouais comme ça ! Allez, hop ! Allez !" »

Au CCIAR, il me dit venir chercher une paix, une certaine idée de partage également (particulièrement durant le mois de ramadan). Il m'avoue que lorsqu'il termine la prière, le vendredi sur l'horaire d'hiver, il se sent bien.

L'une des obligations de la présidence est la suivante : « Ouverture des nouveaux lieux de prière ». Aussi vaut-il la peine de relever que, dès la création du Centre en 2005, la question de l'ouverture d'un nouveau

lieu de prière apparaît à l'ordre du jour. À titre de commentaire et de précision, un jeune fréquentant le CCIAR réagit à cette mention dans une première version de ma thèse de doctorat :

Je crois qu'il n'y avait pas spécialement l'envie de fonder un nouveau lieu pour les prières dans la Région mais plutôt de tenter de trouver un lieu définitif (acheter un bien immobilier) dans le but de réduire les frais dans un premier temps, puis d'offrir la possibilité aux générations futures d'avoir quelque chose.

Ce qui caractérise le CCIAR, c'est à la fois cette attente de disposer de locaux qui lui sont propres et les difficultés financières l'en empêchant.

5.3.2. Les relations entre associations, les échanges et les fêtes

Il existe des collaborations entre le CCIAR et d'autres associations et organisations musulmanes. D'abord, ce sont là les objectifs spécifiés dans les Statuts : « Collaborer avec les centres culturels islamiques *du pays et ailleurs* » (je souligne). À noter que cette collaboration est effective selon différents formats : une relation directe existe avec l'organisation faîtière cantonale (cette dernière mentionne par ailleurs l'existence du CCIAR sur son site internet), les aides financières pour des activités organisées par d'autres collectifs dans le même canton (par exemple, une association de jeunes musulmans organisant des événements d'importance dans le chef-lieu), les visites ponctuelles officielles ou non au sein d'autres associations musulmanes de Suisse et d'ailleurs. Parfois, les relations entre les collectifs sont de l'ordre du partage d'informations, comme lorsque des documents envoyés par des organismes musulmans – par exemple la brochure de la FOIS (Fédération des Organisations Islamiques de Suisse) ou une affiche de l'organisation internationale *Islamic Relief*, faisant appel aux dons – sont placardés en un endroit clé du Centre. Au demeurant, on identifie encore la présence momentanée d'autres brochures et affiches, parfois éditées par les autorités étatiques (par exemple, par le Bureau des migrant·e·s et de la prévention du racisme).

Les responsables du CCIAR et ses usagers appréhendent plus globalement l'affiliation de l'association dans la sphère religieuse en Suisse, ce qui s'exprime entre autres par une comparaison des conditions et privilèges accordés sur le plan légal au niveau cantonal à certaines communautés religieuses. L'extrait de note de terrain suivant (en date du 25.05.2018) l'indique :

Je reste un moment avec [H4]. Il me montre les statistiques (une feuille imprimée et affichée dans la salle principale) de l'OFS concernant l'appartenance religieuse de la population suisse. Il est étonné de constater que les musulmans représentent le troisième groupe religieux de Suisse au niveau du nombre de personnes. Il me dit qu'il reste interloqué (j'utilise ce terme pour qualifier son état) quand il a pris connaissance du budget de l'Église catholique ici dans le canton [...] Il dit que si eux, les musulmans, avaient le droit de percevoir des impôts, beaucoup de choses changeraient. Il espère autant de transparence dans les comptes de l'Église que ce que l'on attend (et ce que l'on trouve) à la mosquée.

En somme, le Centre s'inscrit dans un réseau d'échanges d'informations, dans lequel on trouve d'autres collectifs musulmans mais encore des institutions étatiques, comme l'OFS, dont les responsables associatifs reprennent des statistiques pour les afficher dans la mosquée, ou encore la Ville dont j'ai trouvé, en certaines occasions, le bulletin communal dans la salle de prière. Cette présence de documents, résultat de la volonté du comité, témoigne de ces échanges, quand bien même ils peuvent rester un niveau que je qualifierais de « documentaire ». Qu'en est-il maintenant de son inscription locale ?

5.3.3. Les désignations du CCIAR

J'ai relevé les désignations suivantes pour qualifier à la fois le CCIAR et le local loué par l'association : Centre Culturel Islamique de la Région, lieu de prière, mosquée, centre islamique, centre islamiste⁴⁵, ou encore maison de Dieu. Ces variations m'autorisent dès lors à utiliser à mon tour une terminologie variable marquant, en fonction des situations, une appréhension plurielle de l'espace associatif.

Digne d'intérêt, il existe un double processus de désignation, qualifiant autant l'association que son local. Premièrement, la terminologie « Centre Culturel Islamique Albanais de la Région » est la désignation officielle de la communauté, telle qu'on la rencontre dans ses Statuts mais aussi sur différents artefacts comme les en-têtes de lettres ou les bulletins de versement, ainsi que sur les références disponibles sur le site internet de l'organisation faîtière cantonale. Parallèlement, le terme de « Centre », avec ou sans majuscule, est utilisé pour désigner le local. Par exemple, lorsque nous convenons d'une date pour un entretien,

⁴⁵ Mention sur une plaquette à l'extérieur du bâtiment. Celle-ci a été changée et l'adjectif « islamiste » remplacé par « islamique » à la fin de ma recherche. Cela a été possible dans le cadre d'une harmonisation générale de la signalétique des organisations locataires du bâtiment où le CCIAR est installé.

un responsable de l'association me confirme par SMS : « Bonsoir, Merci pour votre message. Le 22.02.19, à 13h30 à *notre* centre, rue [adresse exacte]. Au plaisir de vous revoir et à bientôt ! Une bonne soirée ! Cordialement ! » (je souligne).

5.3.4. La vie de la communauté par l'usage des lieux

S'attachant à l'occupation et aux utilisations du local, on constate que la vie de la communauté est rythmée par des événements réguliers : des enseignements religieux aux enfants et aux femmes, la prière collective chaque vendredi (*jumu'ah*) – la prière de la semaine qui rassemble le plus grand nombre de fidèles dans le local –, les séances du comité qui ne rassemblent, sauf exception, que les responsables du CCIAR, l'assemblée générale annuelle – qui se tient généralement pendant le mois de ramadan lorsque le nombre de visiteurs du Centre est le plus élevé et, justement, la période du mois sacré de ramadan avec la tenue annuelle d'un *iftar*, soit un repas partagé collectivement à la tombée du jour.

Il faut compter encore sur les fêtes importantes de l'islam, notamment les deux Aïd, fêtes qui impliquent l'organisation de rencontres à grande échelle nécessitant parfois de louer des locaux plus vastes dans un centre de sport et de congrès à proximité du CCIAR. Hormis ces événements, la vie de l'association est calme et, en dehors des heures de prière, son local reste peu usité. Des épisodes ponctuels insufflent, malgré tout, une certaine effervescence au sein du collectif et marquent les esprits.

VISITE DE TOURISTES

Durant l'après-midi du 10.02.2018, deux familles venues de Saint-Louis en France sont de passage dans la Région pour quelques jours. Un homme entre une première fois dans le local avant de disparaître alors que je m'y trouve seul. Quelques minutes plus tard, il réapparaît et m'interroge : « C'est ici, le Centre islamique ? » J'acquiesce, amusé de me voir devenir l'hôte, voire le représentant du CCIAR. Comme il n'y a personne d'autre, le chercheur est celui qui semble en savoir le plus sur le Centre. Suivent deux femmes et leurs enfants.

Les hommes font la prière ensemble tandis que les femmes restent en retrait, dans le coin opposé de la salle où je me tiens assis à table. Elles ne m'adresseront la parole que pour me saluer. Après leurs prières, les hommes me rejoignent à la table et m'expliquent qu'ils ont été étonnés de l'étroitesse des lieux et, notamment d'y trouver un réfrigérateur à boissons et même des trophées de sport. Ils évoquent également la moquette, duveteuse, en la considérant comme pratique pour les enfants que les mères couchent à même le sol : « Pour eux, c'est tout bénéf ! »

Que je rappelle à présent les jalons chronologiques du CCIAR : la mise sur pied d'un local de prière temporaire date de 2004 avec la création de l'association et son implantation – début 2005 – dans l'actuel local. À cela, relevons encore la célébration de l'anniversaire des dix ans du CCIAR. À cette occasion, des invités ont fait le déplacement de Suisse et de l'étranger, un repas collectif a été organisé et des activités se sont déroulées à l'intérieur comme à l'extérieur, sur le parking derrière le bâtiment. De nombreuses photographies ont été prises par les acteurs associatifs eux-mêmes durant cette fête. Enfin, au cours de l'enquête de terrain, un épisode ayant réhaussé et fixé l'intérêt de la problématique spatiale a eu lieu : en 2018, après des réflexions et une rapide prise de décision, le local a été rénové. Ce fut un moment important pour la communauté comme pour le chercheur ; un événement qui les a rapprochés.

5.3.5. Les rénovations de 2018

Avant 2018, le local avait déjà connu des transformations sur le plan de l'aménagement intérieur. Plusieurs années auparavant, le comité avait renoncé à la partie du local réservée aux femmes en raison de difficultés financières (selon les affirmations d'un homme fréquentant le Centre). Les rénovations de 2018 ont été plus conséquentes et ont résulté d'une recherche « esthétique », pour reprendre le terme d'un interlocuteur.

En guise de travaux, des autocollants ont été apposés aux fenêtres du local. Ils représentent un environnement construit islamique composé d'une coupole joutée de minarets. La peinture a été refaite en partie et une nouvelle moquette a été posée (l'ancienne moquette a, quant à elle, été jetée aux ordures). Ces deux types de travaux ont nécessité l'intervention de professionnels, toujours dans l'optique d'un résultat esthétique de qualité. Le changement de la moquette au sol – faisant office

de tapis de prière – a représenté un épisode majeur des rénovations. À la suite d'échanges sur le groupe WhatsApp du comité pour choisir la nouvelle moquette, celle-ci a été achetée en Turquie et a été transportée en Suisse par camion (entretien du 19.02.2018). Le responsable des finances évoque (11.10.2018) ces rénovations en recourant au registre de la propreté pour faire écho à l'esthétique : « Deux gars sont venus aider à poser le tapis de manière la plus propre possible. Ça nécessite quand même une certaine professionnalisation pour que ce soit propre. »

Enfin, différents objets, qui avaient été entreposés dans le local, tels qu'une horloge de grande taille, divers artefacts décoratifs et l'ancien mobilier liturgique, ont été débarrassés et d'autres ont fait leur apparition, dont, par exemple, un nouveau réfrigérateur à boissons, un pupitre destiné aux interventions de l'imam, un nouveau système sonore et l'enrichissement de la bibliothèque par des ouvrages reçus d'un donateur privé.

La dimension économique est bien présente dans le cadre des rénovations. « Comment s'en sortir financièrement dans un projet ? » est une question avec laquelle les membres du Centre se débattent. Ils s'inspirent parfois d'autres centres et mosquées en Suisse (par exemple, en se rappelant qu'une mosquée, dans le but d'acheter un terrain, proposait aux fidèles de financer un certain nombre de mètres carrés ; ce caractère symbolique facilitait l'engagement financier des personnes).

S'Y SENTIR COMME À LA MAISON

« Disons, moi de base, je suis assez généreux [me dit H3 – un homme d'à peu près mon âge, originaire de Bosnie, qui travaille dans le domaine des installations électriques – au détour d'une conversation qu'il me permet d'enregistrer afin que je n'aie pas besoin de prendre trop de notes], donc si je peux aider quelqu'un, je vais aider même si c'est gratos. Pour te dire, on devait acheter ça [une composante électrique], mais je ne vais rien demander à la mosquée. Ils ont posé mais je m'en fous moi. J'ai dit, c'est... On peut aussi rendre, aussi donner quelque chose à Dieu parce que Dieu nous donne assez. »

H3 m'a invité chez lui à deux reprises pour évoquer mon projet et la mosquée. Sa femme, qui ne fréquente pas la mosquée, m'a préparé des spécialités bosniaques, la région dont le couple est originaire, même s'ils ont désormais passé plus de temps en Suisse.

Ce qui m'a marqué, c'est qu'un jour, lors de notre échange, il m'a expliqué qu'à la mosquée, il se sent comme à la maison. D'ailleurs, il y retrouve son propre frère qui, lui aussi, fréquente le CCIAR. Cette expression qu'il a utilisée « se sentir au Centre comme à la maison », que j'ai par la suite réentendue, m'a orienté dans ma recherche en permettant de dégager ce que j'ai d'abord désigné comme du confort, ensuite un sentiment de chez soi.

Une autre anecdote de terrain : une fin de journée, j'ai rendez-vous chez lui. Puis, nous nous rendons ensemble à la mosquée. Il m'y conduit dans sa voiture. Au sortir du parking devant son immeuble, une voiture à l'arrière nous klaxonne. On se questionne et puis la discussion reprend. Arrivés sur le parking de la mosquée, on comprend que la voiture qui nous suivait était celle d'un autre homme qui se rendait également au Centre... Mon contact en rigole et discute ensuite avec cette connaissance.

Le parking – et davantage encore le perron de l'entrée EST du bâtiment – représente une zone des échanges entre « frères en religion » et des expressions du type « Hey cousin ! » sont parfois utilisées pour initier un échange dans ce contexte (notes d'observation du 31.07.2020).

Les modifications apportées au local ont permis de vider l'espace de certains éléments, notamment décoratifs, maximisant ainsi la place à disposition des fidèles venant en nombre pour la prière du vendredi midi. Alors même qu'il ne concerne principalement que les grands moments culturels de la communauté, le manque de place est un sujet de discussion qui est revenu régulièrement lors des échanges. Il remonte même aux origines de l'association, comme l'assure H4 (entretien du 10.05.2018) :

En tous cas, le manque de place, effectivement, ça depuis le début, on sait qu'on est un peu restreint. C'est-à-dire on a fait des... C'est-à-dire, on essaie d'avoir peut-être un lieu un peu plus grand. On sait que c'est suffisant pour venir faire les prières ; c'est juste juste pour faire la prière du vendredi, comme c'est le cas aujourd'hui, je veux dire, c'est un week-end prolongé, on peut dire en quelque sorte. On est tout de suite à l'étroit.

Les journées durant lesquelles les rénovations se sont déroulées ont été synonymes de « partage dans une très belle atmosphère », pour reprendre la formulation d'un jeune homme venu apporter son aide. Dans la salle en pleine transformation, les hommes ont travaillé tout en

écoutant de la musique. Durant la pause de midi, ils ont mangé ensemble des pizzas amenées par un membre du Centre. Ce fut l'occasion de faire des blagues, de s'attarder à la mosquée tout en apportant un « coup de main » mais aussi de réaffirmer certaines valeurs non sans lien avec le monde ouvrier. Aussi un homme lance-t-il durant le repas qu'« un bon ouvrier est un ouvrier bien nourri ! ». Et lorsque le moment de la prière est venu, les hommes font un peu de rangement et prient dans le local dont le mobilier liturgique a été déplacé.

Comme dans d'autres contextes associatifs musulmans de Suisse, les travaux s'effectuent à partir des ressources humaines de la communauté – ce qui constitue au demeurant une fierté pour le collectif – ou, lorsque cela est nécessaire, en faisant appel à des connaissances qui ne fréquentent pas forcément la mosquée mais qui sont prêtes à contribuer au CCIAR par leurs compétences professionnelles.

Les rénovations ont ainsi donné l'opportunité à plusieurs hommes de mettre leur expertise et leur savoir-faire à disposition du Centre. Au moment des travaux, j'ai conduit un entretien (17.03.2018) avec H3 qui, durant les quatre ou cinq années qu'il a fréquenté le CCIAR, a effectué à plusieurs reprises des menus travaux.

Participer bénévolement aux travaux est non seulement une manière de soutenir le CCIAR mais aussi de remercier Dieu, autrement dit d'expérimenter un autre type de rapport avec lui que celui vécu au moyen de la prière. À cet effet, ce que l'on peut désigner par « *relation à Dieu* » ne découle pas uniquement du rituel de la prière. Il faut se détourner d'un tel raisonnement simpliste et réducteur. Transformer le local associatif correspond en plus à l'expression de la communauté elle-même. C'est peut-être moins la communauté des croyants (*ummah*) dans sa globalité que la communauté albanaise diasporique et le collectif du CCIAR qui sont construits, manifestés et renforcés à partir des pratiques (trans)formant l'espace communautaire et réaffirmant la structure hiérarchisée de ses membres.

5.3.6. La place de l'imam

Entre 2017 et 2021, deux imams se sont succédés au CCIAR, spécifiquement pour la prière collective du vendredi midi à l'occasion de laquelle un prêche est tenu devant la communauté. Le premier a quitté la communauté en 2018. Au moment des adieux lors de la fête de l'Aïd, l'ancien président m'a demandé de faire des photographies des remerciements à l'imam par la communauté et de les lui envoyer. Preuve sans doute que ces adieux revêtaient une dimension importante. Le second imam est entré en fonction tout de suite après. Par ailleurs, il arrive que le Centre reçoive en visite d'autres imams. C'est alors souvent

l'occasion de mettre en circulation des photographies sur les réseaux, comme des *stories* ou des nouvelles images de profil sur l'application WhatsApp par exemple.

L'ayant davantage connu, je me concentre ici sur le second imam. Comme c'est le cas pour la plupart des imams en Suisse, il exerce une autre profession (chauffeur en Suisse alémanique) en parallèle à ses activités pour la mosquée. Il se déplace donc chaque vendredi jusqu'au CCIAR. Sa femme, quant à elle, poursuit des études. Ne parlant pas français, lui et moi avons échangé en allemand. Nos liens se sont également tissés à travers la photographie. Ainsi, il m'a expliqué qu'il aimait prendre des photographies des gens qu'il rencontrait pour ensuite s'en souvenir, des années plus tard. Par ailleurs, il m'a demandé à plusieurs reprises de lui envoyer certaines photographies que je prenais de lui, notamment quand il prononçait son discours introductif derrière son pupitre et lorsqu'il prêchait ensuite depuis le *minbar*. Régulièrement, j'ai constaté qu'il publiait des photographies le présentant dans sa fonction d'imam sur des réseaux comme WhatsApp.

RAPPORTS AUX MATÉRIALITÉS

Le 22 janvier 2018 au CCIAR, je rencontre un jeune homme avec qui je vais régulièrement discuter par la suite. Je l'avais déjà croisé et je profite que nous soyons seuls pour échanger. Il se présente rapidement : il vient de France et il a de la parenté dans la Région. Il cherche désormais du travail en Suisse.

Je lui explique que j'ai remarqué qu'il fait partie de la minorité des fidèles qui revêtent un habit particulier (que mon interlocuteur nomme alors une « djellaba »). Il confirme en m'expliquant que pour lui, c'est important de revêtir un vêtement qui ne comporte pas d'inscription, de visage, d'animaux, de signes ostentatoires. Il a d'ailleurs ôté son habit du dehors sur lequel le logo d'une marque est dessiné. Il précise encore qu'il est malgré tout autorisé à revêtir des habits avec des motifs et il me désigne ceux qui sont brodés au niveau de son col.

Je continue sur la lancée et je lui demande ce que sont les flacons posés sur une étagère, un peu plus loin de nous. Il parle alors de « sent-bon ». Selon lui, quand on sort, on doit être propre sur soi, être présentable. Il fait un lien avec les habits dont on parlait à l'instant. Il m'invite tout de suite à

essayer un parfum. Il s'agit, m'explique-t-il encore, d'un « sent-bon » mais, bien sûr, il n'y a pas d'alcool à l'intérieur.

Je lui demande encore où trouve-t-on de tels produits. Il évoque alors des « magasins arabes » qu'il désigne également par le terme « *maktaba* ». Il ajoute qu'il n'y en n'a pas ici mais à Genève par exemple.

À défaut d'être un « Superman » (Schmid, 2020), il n'en demeure pas moins que l'imam est une figure essentielle de la communauté. D'ordinaire, il entre à la mosquée accompagné d'un ou de plusieurs responsables du comité. Son habillement le distingue souvent des autres fidèles présents dans la salle. À l'inverse des imams invités, l'imam actif au CCIAR ne porte généralement pas de cravate. En revanche, il revêt un couvre-chef cérémoniel conservé dans une boîte de protection. Le président m'explique en date du 23.03.2018 que ce couvre-chef permet de savoir qui est l'imam. Il argumente ainsi : « C'est pour qu'on reconnaisse l'imam. Ici, c'est petit mais dans une mosquée avec 300 personnes, c'est différent ! »

D'une part, l'imam est une figure respectée au sein du CCIAR. Aussi, lorsque j'ai débuté mon enquête de terrain, m'a-t-il été expliqué que je ne devais pas parler – poser une question par exemple – à quelqu'un au moment où l'imam s'exprimait. Si je m'en souviens bien, ce fut là la seule condition explicitement posée au début de mon terrain. Dans la plus grande majorité des cas, j'ai pu observer que cette règle était respectée, spécifiquement au moment du prêche mais moins durant le discours introductif qui anticipe la prière (discours durant lequel les hommes arrivent progressivement dans le local pour ensuite prier collectivement). Ce discours introductif est en effet prononcé alors même que les usagers du Centre s'installent en vue de la prière collective du vendredi.

D'autre part, un charisme et des compétences sont attendus de la part des usagers pour ce qui en est de l'imam. Celui-ci a (ou non) un certain « succès ». Je reprends ce dernier terme d'une plaisanterie d'un homme. En effet, alors que j'étais assis à une table et que j'avais des papiers devant moi pour ma recherche, il s'est rapproché et s'est penché sur mes fiches. Il m'a dit alors : « Ah ! Je pensais que c'était les papiers de l'imam... S'il lisait ça, il n'aurait alors pas beaucoup de succès aujourd'hui ! ».

L'ANCIEN PRÉSIDENT ET LA CRÉATIVITÉ DE LA COMMUNAUTÉ

L'ancien président (pendant 12 ans) est une personnalité importante pour le CCIAR et pour mon enquête ethnographique. En effet, il est à l'origine de nombreuses initiatives (comme les rénovations de 2018), qu'il réceptionne parfois de ses fils, eux aussi investis à la mosquée et pour la mosquée. Il m'a régulièrement envoyé des photographies qu'il avait prises au cours d'activités.

En rencontrant son épouse lors d'un événement organisé par la faîtière cantonale des associations musulmanes (01.09.2018), celle-ci m'explique qu'à la maison, on parle beaucoup de la mosquée et que son mari est très occupé. Trop même, c'est la raison qu'il avance pour me dire qu'à un moment donné, il a décidé de quitter la présidence. Enfin, c'est un homme qui plaisante volontiers. Un jour, il lance plus à l'attention des autres qu'à la mienne : « Chatagny, tu viens prier maintenant avec nous !? »

Après les rénovations de 2018, je m'avance près de lui. Il a encore des projets : par exemple, obtenir un système de barrières à lanières comme on en trouve avant le contrôle de sécurité à l'aéroport afin de mieux guider les gens et de délimiter certains espaces, notamment la sortie. Et puis, peu après, il me montre quelque chose dont il est fier : il saisit une télécommande et la tend vers les fenêtres. Les stores sont réglables à distance. Il ajoute : « C'est nous qui avons fait cela ! » Certes, mais avant de partir, un jeune homme avertit l'ancien président : « Arrête de jouer avec ces stores ! Qui c'est qui les a déjà cassés une fois ? »

Il arrive encore que l'imam prenne quelques notes manuscrites sur ses papiers. Il cumule plusieurs fiches qu'il consulte discrètement pendant ses interventions. Cette aptitude oratoire est reconnue. Ainsi, un converti fréquentant la mosquée me dit que l'imam est sans doute très bon car il ne consulte que très peu ses fiches, mais le problème est qu'il ne parle pas français. On le constate, il y a dès lors des attentes de la part des usagers vis-à-vis de la figure de l'imam. Le même homme profite de ma présence et de notre conversation pour parler un peu plus fort, peut-être pour se faire entendre des autres alentours. Il regrette de ne pas pouvoir comprendre le prêche puisqu'il ne parle pas l'albanais. Il faudrait au moins une traduction comme cela se fait dans certaines mosquées, m'explique-t-il encore (notes d'observation du 02.06.2018). Pour finir, les

attentes quant au charisme de l'imam se trouvent également chez les jeunes. Lors d'un échange au cours d'une activité à la mosquée, un jeune homme, parlant relativement fort et monopolisant la parole dans un groupe qu'il constitue avec deux autres jeunes, m'affirme que les imams dans leur pays d'origine, lorsqu'ils parlent, sont capables de retenir toute l'attention des fidèles (il affirme même que, en entendant ces imams, on a des « frissons », qu'ils disent des choses qui font se remettre en question), ce qui n'est pas toujours le cas ici en Suisse (notes d'observation du 14.04.2019).

COMMUNIQUER AU SEIN DU CCIAR

Les représentants de l'ancienne génération du CCIAR parlent albanais entre eux. Les jeunes, en revanche, s'expriment la plupart du temps en français même si nombre d'entre eux sont capables de comprendre et de parler la langue de leurs parents.

Le discours introductif de l'imam, tandis que les hommes arrivent au CCIAR pour la prière collective, se fait en albanais. Il en va de même pour son prêche qui comporte également des formules arabes. Dans ses échanges avec le chercheur, l'imam s'exprime en revanche en allemand.

Quand on ne comprend pas la langue, il ne reste qu'à observer, comme cette note de terrain l'indique (31.08.2018) :

« [Un responsable] prend la parole devant l'assemblée réunie. Il parle d'abord en albanais, puis en français. Il indique dans les deux langues des repères spatiaux quand il parle : il montre le mur en face de lui et la pile de flyers déposés sur la caisse des dons. Pour parler, il a une fiche dans ses mains. En français, il parle alors de la manifestation de demain samedi. Il évoque "l'organisation de la fête de l'Aïd", mentionne l'organisation faîtière musulmane du canton. Il précise où l'on peut trouver des informations, en face de lui sur l'affiche et sur la boîte pour les dons. Il ajoute qu'une "collecte en soutien de la manifestation" sera organisée. Ensuite un second thème est discuté : le parking. Toujours et encore. Il "remercie les frères" pour avoir fait de vrais efforts en ce qui concerne le parking, d'avoir "pris le temps de faire un effort pour nous et le voisinage". Malgré tout, il évoque un nouveau problème : il y a eu une réclamation de la part de la régie au vu d'un manquement au niveau de l'hygiène dans les toilettes. Il a reçu une lettre et a constaté lui-même que les toilettes n'étaient souvent pas propres. »

5.3.7. L'initiative du groupe de la jeunesse

L'idée de rénover les lieux s'inscrit dans une volonté plus large de rendre au Centre une dynamique qu'il aurait perdue depuis deux ou trois ans. Après avoir proposé ces modifications, un des fils de l'ancien président a développé un projet, celui de constituer un « groupe de la jeunesse » pour insuffler une nouvelle dynamique dans l'association, pour « améliorer de jour en jour la mosquée [...] et motiver les jeunes », selon ses propos. Pour illustrer les attentes des jeunes engagés dans le groupe, j'aimerais revenir sur une visite (14.04.2019). Lors d'une réunion, trois groupes de travail ont été constitués selon un programme défini. Il s'agissait de :

- i. Revoir les statuts de l'association et se questionner sur l'intérêt de lancer une nouvelle association ;
- ii. de réfléchir à l'achat d'un terrain pour y construire une mosquée ;
- iii. de penser à des stratégies pour « l'amélioration en continu », dont la mise sur pied d'un groupe de lecture du Coran.

Malgré la richesse de ses visées, le groupe de la jeunesse n'a pas poursuivi ses activités. Sans doute, les aléas de la pandémie n'ont pas facilité son établissement sur le long terme. Il ne faut pas non plus omettre les enjeux intergénérationnels, les jeunes n'étant pas forcément entendus dans leurs attentes, lesquelles ont pu être jugées irrecevables, notamment en raison des finances précaires du Centre. Comme le dit un jeune interlocuteur, « il reste que ce sont les plus âgés qui mènent la barque. » Cependant, une attention particulière de la part du comité est portée à la jeunesse. La gestion convenable du Centre doit bénéficier aux nouvelles générations : l'idée est bien de pouvoir ensuite léguer l'association aux jeunes. Il y a dès lors un paradoxe : tandis que « l'ancienne génération », représentée par certains fondateurs du CCIAR, est toujours majoritaire dans le comité de l'association, souhaitant au demeurant que les jeunes s'investissent davantage, ils ne partagent en revanche pas forcément les mêmes stratégies. Un jeune informateur témoigne :

Les « vieux » aimeraient transmettre le flambeau mais, d'un côté, ils aimeraient qu'on fasse comme eux ils veulent. C'est une tension assez particulière qui rebute tout de même un peu... D'un autre côté, ils veulent forcer l'intégration de

nouvelles jeunes personnes, mais pas n'importe qui non plus...

La relation à l'espace associatif, notamment les espoirs de renouvellement et de transformations matérielles, n'échappent en rien aux caractéristiques de la composition et de la hiérarchie de l'association comme aux aspects financiers.

5.3.8. Les défis en lien avec les matérialités et l'espace

Le lancement du groupe de la jeunesse et ses activités, notamment en lien avec la question d'acquérir un terrain pour y bâtir une nouvelle et plus grande mosquée, ainsi que d'autres exemples déjà mentionnés jusqu'ici, témoignent du fait que les matérialités préoccupent les hommes ou, du moins, sont au centre de leur attention. À côté des tensions et conflits à l'intérieur du collectif ou encore les plaisanteries qui s'énoncent en certaines situations, cette préoccupation pour les matérialités organise la vie du Centre. Il faut donc brièvement mentionner d'autres exemples.

Le vendredi, un manque d'espace se faisant parfois ressentir, des hommes n'arrivent que difficilement à se placer pour prier avec les autres. Un jour, j'ai notamment observé le président de l'association prier dans une petite portion du local duquel il ne pouvait pas voir le *mihrab*. Ensuite, ce manque de place étant effectif, j'ai été le destinataire d'un commentaire critique à l'égard d'une personne qui utilisait une chaise car ne pouvant pas se mettre au sol comme tout le monde. « Il aurait dû mettre sa chaise là, pas ici, car il dérangeait un peu l'accès » m'a-t-on expliqué. Il y a des règles ou du moins certaines attentes qui ponctuent la vie du Centre. J'entends un jour un homme dire à un autre alors qu'il entre dans la mosquée : « Enlève ton chapeau quand même ! ».

Le mobilier liturgique composé du *mihrab* et du *minbar* principalement n'est, lui aussi, pas exempt de réglementation. Le président m'a dit ainsi qu'un jour, un imam est venu en visite au CCIAR. Il a relevé un manquement quant au fait que le *mihrab* touchait le *minbar*. « Vous savez ce que vous faites au moins ? », demanda-t-il en constatant ce qui lui apparaissait comme un défaut. Revenant sur cet épisode, l'ancien président et un autre usager du CCIAR m'expliquent qu'il y a d'un côté la théorie et, de l'autre, la pratique. Il faut trouver des solutions pour gagner de l'espace puisqu'il en manque ; de telles solutions sont préférables à un respect littéral de considérations théologiques.

Les enjeux avec les matérialités ont encore trait à deux grands thèmes : l'hygiène et le confort. Les rénovations étant passées, des tapis

de protection ont été mis à disposition pour ceux qui viennent prier en habits de travail. L'usage recommandé de ces tapis spécifiques ont fait l'objet d'une communication devant la communauté rassemblée en date du 13.04.2018. Par ailleurs, pendant quelque temps après le changement de tapis, des responsables ont veillé, à l'entrée de la salle principale, à ce que les pieds des fidèles soient bien séchés car ils avaient noté la présence de moisissure au niveau du seuil séparant le couloir d'entrée (où se font les ablutions) de la salle de prière. Entre hygiène et confort, j'ai moi-même fait une expérience assez désagréable. Lors d'une visite (02.02.2018), allant au WC et considérant que le sol était trempé, j'ai choisi d'utiliser des savates. Seulement, une personne avait utilisé avant moi ces mêmes savates et ne les avait pas séchées si bien que mes chaussettes étaient trempées. Un autre thème est celui de l'impossibilité d'utiliser les toilettes lorsqu'elles sont bouchées, situation que j'ai moi-même également vécue lors d'une visite alors que j'étais seul au CCIAR.

LE CAISSIER ET SES PRISES DE PAROLE : « RESPECTEZ LES RÈGLES ! »

Un de ses collègues au sein du comité dit de lui qu'« il gère tout » et qu'il a été particulièrement attentif au budget lors des rénovations. On parle ici du caissier du CCIAR, un responsable sur qui j'ai pu compter à différentes reprises. Il m'a par ailleurs prodigué de nombreux conseils très utiles pour poursuivre ma recherche. Il a toujours fait preuve de compréhension et de patience quant à mon projet.

Un des sujets sur lequel il est revenu à plusieurs reprises, est la place attribuée aux femmes dans la communauté : « pour nos épouses, nos mères, on n'a pas de place adéquate », déclarait-il lors de notre entretien du 11.10.2018. C'est également lui qui, un vendredi, peu avant la prière communautaire rassemblant les hommes, est intervenu pour préciser que les femmes ont également le droit de bénéficier des lieux (observation du 26.10.2018). Il avait alors exhorté les hommes à respecter la répartition horaire du local entre les hommes et les femmes et donc de ne pas utiliser le local lorsque les femmes y sont actives.

Bien plus que caissier, mon contact est également le porte-parole du comité du CCIAR, n'hésitant parfois pas à s'emporter sur certains sujets. Lors d'une période durant laquelle certains visiteurs du CCIAR ne respectaient guère l'attribution des places de parking, il est revenu à la charge en

précisant les consignes avant la prière du vendredi, à nouveau devant la communauté réunie. À la fin de la prière, tandis que la plupart des hommes s'en étaient allés, il me dit à part en date du 01.09.2018 : « Je commence à devenir chaud avec cette histoire de parking ! » Car pour lui, la communauté doit également montrer l'exemple. Cela passe surtout par le respect vis-à-vis du voisinage. Peu après, il prévient un autre homme : « il ne va pas commencer à revêtir un gilet jaune chaque vendredi pour aller sur le parking vérifier comment les gens se parquent ! » Et d'ailleurs, à propos du parking, un jeune homme plaisantera un jour en m'affirmant que certains s'y parquent comme ils le feraient en Bosnie !

L'ensemble de ces anecdotes et précisions témoignent du fait que toutes les matérialités sont susceptibles de jouer un rôle prépondérant dans l'expérience de l'espace associatif. Il s'agit dès lors de les prendre au sérieux. Il n'est par conséquent pas tout à fait vain de considérer l'espace associatif, notamment dans ses dimensions matérielles les plus insignifiantes (au premier coup d'œil), comme un protagoniste à part entière dans l'expérience du travail de terrain et donc, même, comme un objet de recherche des plus légitimes et passionnants.

5.4. Conclusion

Le CCIAR est issu de l'organisation d'une partie de la diaspora albanophone en Suisse dont le nombre a augmenté dès les années 1960-70 puis dans les années 1990. Ce faisant, il témoigne de l'organisation d'un type d'islam : l'« islam des Balkans » tel qu'il s'est inscrit dans un nouveau contexte socio-culturel européen, et suisse plus précisément. Avec cette inscription dans le contexte helvétique, « l'islam des Balkans » s'est transformé et la communauté locale du CCIAR en témoigne.

L'espace associatif dont il est question se trouve être le lieu où la religion, la culture et les référents nationaux s'entrecroisent. Après avoir présenté les statuts et l'organisation de l'association, j'ai montré que le Centre est un collectif qui s'inscrit dans une région en périphérie des grands centres urbains de Suisse, là où les communautés musulmanes sont généralement implantées. Même s'il s'agit d'une communauté musulmane locale, le CCIAR est le témoin d'échanges supra-locaux, ceux-ci pouvant prendre des formes différentes faisant remarquer des degrés d'interaction plus ou moins élevés entre différentes associations, organisations et parfois institutions étatiques. Pour rappel, le CCIAR

entretient des rapports plus ou moins directs avec des associations musulmanes de Suisse, l'organisation faîtière du canton ainsi que d'autres organisations musulmanes au niveau international.

Si diverses activités ont cours dans la salle louée d'environ 100 mètres carrés par le Centre depuis sa création en 2005, c'est surtout la fonction de lieu de prière qui est défendue par les membres. Suivant Boursin (2017), on peut qualifier le local associatif comme étant « versatile » : la salle peut autant servir de lieu de discussion, de partage de repas, de méditation et recueillement personnels, de lecture que de prière individuelle ou collective. Partant de ce constat, il me faudra encore, dans les [chapitres analytiques](#), examiner le processus qui mène à la « sacralisation » de cet espace (pour reprendre une terminologie de Boursin (2017), non sans défaut au vu du contexte théologique islamique suivant lequel il est difficile de parler d'un espace « sacré »), au sens d'espace de rencontre entre l'entité divine et les usagers du lieu. Par ailleurs, à l'inverse, il s'agira tout autant de montrer quelles matérialités marquent des portions « sécularisées » dans cet espace. Tout cela pour dire que le local du CCIAR, lieu de prière, relève avant tout d'un conglomérat de logiques sociales et ne peut être réduit à la forme de *la relation à Dieu*.

Plusieurs aspects caractérisent la communauté : d'abord, la relation entre le CCIAR et l'extérieur (par exemple le voisinage), mais également la problématique des attentes d'une partie de la communauté en vue de transformer les lieux (par exemple, au moment des rénovations de 2018) ou même d'acquérir un espace propre, qui ne serait pas loué mais acheté définitivement. Le CCIAR n'est, dès lors, pas exempt de tensions et de rapports de pouvoir internes : certes la volonté existe de bénéficier de locaux plus grands, notamment pour donner davantage d'espace aux activités des femmes, mais différentes barrières sont relevées, à commencer par les difficultés financières. Par ailleurs, si le CCIAR représente un bien que l'ancienne génération souhaiterait léguer à la nouvelle, « ceux qui mènent la barque », pour reprendre une expression d'un jeune membre, demeurent principalement les représentants de l'ancienne génération. Les jeunes ont tenté de lancer un projet – un groupe de la jeunesse – sans grand succès sur le long terme. Aussi est-il évident que ces rapports de pouvoir influent directement sur l'avenir de l'association et sa reprise et son développement par la nouvelle génération.

Dans les encadrés ponctuant le chapitre, j'ai présenté quelques personnes engagées à des degrés divers dans la gestion du Centre ou le visitant plus ou moins régulièrement. Par touches, j'ai ainsi mentionné des épisodes importants de la vie du Centre, des échanges de paroles et même des expériences personnelles. J'ai essayé de faire comprendre que l'espace associatif et ses défis ne s'arrêtent guère aux frontières

matérielles du Centre : on parle de la mosquée dans certaines familles, des questions sont débattues puis tranchées sur un groupe WhatsApp réunissant des membres. Par ailleurs, l'espace associatif n'est pas un objet sans attentes de la part d'une fraction de ses usagers qui ne sont pas albanophones mais francophones, par exemple pour ce qui est de la langue dans laquelle l'imam s'exprime dans la communauté.

En résumé, on a commencé dans ces pages à entrevoir l'importance de l'espace du CCIAR en tant que résultat des interactions tel un objet d'attention, non seulement du point de vue du chercheur mais bien de celui des usagers réguliers et moins réguliers du lieu.

CHAPITRE 6

L'ENQUÊTE AU CCIAR



6-1 (08.11.2019)

Comment qualifier la posture du photographe à l'origine d'une telle image ?

Photographie de la page précédente :

Il est d'usage à la suite de la prière collective et des récitations (*dhikr*) de se saluer avant de quitter les lieux. J'ai hésité sur le terrain : vais-je les rejoindre pour les saluer à mon tour ? Je ne l'ai pas fait. Je suis resté à l'écart : observation non participative. Au moment de quitter la salle, c'est par oral que nous nous disons « au revoir ». Parfois, je demeurais encore un instant au CCIAR pour discuter avec mes contacts privilégiés. C'était alors l'occasion de discussions sur des sujets variés. Comme le lecteur le verra dans l'ouvrage, j'ai parfois au contraire fait le choix de participer davantage.

Au cours de mon ethnographie, j'ai été amené à prendre en photographie des activités des usagers du CCIAR. Pour le faire, j'ai dû me sentir suffisamment à l'aise pour sortir l'appareil photographique lors de certaines activités et pour affronter le regard des usagers qui se voyaient pris en photographie. Cela ne va pas de soi.

Le corps et les ressentis sont centraux dans la pratique ethnographique : par exemple pour se placer dans le local, choisir un emplacement qui ne dérangera pas les activités, s'installer au sol plutôt que sur une chaise en fonction de l'activité, respecter les codes en usage, notamment quant à la position du corps dans certaines situations.

Par ailleurs, le corps peut être objet de commentaires. Très présent au sein du Centre, le corps du travailleur (lors de la prière du vendredi midi, plusieurs hommes viennent en habits de travail) est associé à des besoins et valeurs. Lors de ce repas, un homme venu aider aux travaux précise : « Un bon ouvrier est un ouvrier bien nourri ! ».

Comment ai-je travaillé au sein du CCIAR pour produire et récolter mes données ? Ne s'agissait-il que d'aller manger des pizzas à la mosquée ? Ce chapitre revient sur ma « politique de terrain », à savoir mes choix méthodologiques pour mener mon enquête au Centre.

6.1. La production et la récolte des données

J'ai mené une enquête ethnovisuelle au sein du Centre Culturel Islamique Albanais de la Région (CCIAR) entre 2017 et 2021. En quoi le type d'enquête menée et les choix méthodologiques faits sur le terrain ont impacté les données recueillies et l'analyse ? Ces pages y répondent. Elles sont également le lieu d'argumenter, de défendre même, certains choix qui ont été les miens. Tout en rédigeant ce chapitre, j'ai été accompagné par le vœu énoncé par Maresca (1996 : 145) : « Pour peu surtout, que les sciences sociales s'appliquent, davantage qu'elles ne le font, à débattre de leurs pratiques effectives, de la manière dont elles se font, et non pas simplement de la manière dont elles se pensent. »

Au total, j'ai visité le CCIAR plus d'une quarantaine de fois sans compter les passages au sein d'autres lieux de prière musulmans dans le même canton. Ponctuelles, ces visites ont duré entre une trentaine de minutes – lors de visites « éclair » lorsque je m'assurais, par exemple, du bien-fondé de certaines descriptions – à plusieurs heures, lorsque j'avais l'opportunité de rejoindre les membres du CCIAR pour des moments festifs, des *iftars* par exemple.

Dans le cadre de la recherche, les données principales produites et récoltées ont été de type visuel. 3 752 images émiques et étiques confondues, incluant des clichés issus de rafales photographiques, composent le corpus. Il faut mentionner en plus les notes de terrain rédigées dans des carnets, avant d'être mises au propre à l'ordinateur (environ 118 pages). En outre, 13 entretiens semi-directifs ont été menés avec 9 personnes⁴⁶ visitant le CCIAR. Ces entretiens ont été enregistrés avant d'être transcrits entièrement ou partiellement. D'autres données ont été importantes, à commencer par les archives de l'ancien président de l'association auxquelles nous avons eu accès. Elles contenaient notamment les statuts du CCIAR, auxquels je me réfère, des coupures de la presse locale à l'époque de la fondation du Centre ainsi que des photographies prises lors d'un événement célébrant les dix ans d'anniversaire de la communauté. Pour finir, une vingtaine d'imprimés (brochures et calendriers des prières principalement) disposés dans le local, en accès libre, ont été recueillis.

Après la présentation du CCIAR, faite dans le [chapitre précédent](#), les pages qui suivent sont dédiées à ma « politique de terrain » (Olivier de Sardan, 2008), c'est-à-dire, au sens large, aux méthodes, stratégies, dispositifs et postures déployés et mobilisés pour produire et récolter les données et donc pour élaborer une connaissance tout au long de

⁴⁶ Pour respecter leur anonymat, je les désigne par la lettre H (Homme) suivie d'une numérotation.

l'enquête. Revenir sur cette politique de terrain permet d'entrevoir les débuts du projet de recherche tout comme les tenants et aboutissants des grandes étapes au cours desquelles l'objet d'étude s'est métamorphosé. Par ailleurs, cette politique s'insère dans un contexte sociétal large, celui d'une méfiance vis-à-vis de l'islam et des musulmans, influençant en retour la manière dont certains usagers du Centre ont pu se représenter le sociologue, précisément avec questionnements et méfiance. Tout cela est évoqué dans ce chapitre avec d'autres difficultés rencontrées au cours de l'enquête.

Enfin, je donne une place à la prise photographique puis à la description et l'analyse des données (se reporter également au [chapitre 7](#) pour un aperçu de l'analyse des photographies), dans l'élaboration de la connaissance au sujet des formes de l'agir musulman dans l'association musulmane approchée.

6.2. Les débuts de l'enquête : idée initiale et exploration

Tout chercheur parvient sur le terrain marqué par des expériences personnelles et motivé par un intérêt de recherche. Il entre en contact avec le groupe social dans lequel il s'apprête à passer du temps, sinon à partir d'une problématique des plus élaborées, au moins d'un intérêt de recherche et même, peut-être, d'une question initiale. La procédure du *fieldwork* implique de laisser cet intérêt et cette question s'informer au gré des découvertes du terrain, c'est-à-dire en retenant les enjeux du groupe à l'intérieur duquel l'enquête se déroule et prend forme (Burawoy, 2003 ; Chauvin & Jounin, 2012 ; Olivier de Sardan, 2008 : 50 ; Schwartz, 2012 : 357). Quand bien même, l'intérêt de recherche et la question initiale sont d'une importance cruciale tant ils permettent au chercheur, d'une part, de se présenter au groupe (Que vient-il faire au juste ici ? Que veut-il savoir ?) et, d'autre part, de réguler son observation car il sait d'avance qu'il ne pourra pas tout observer et noter.

6.2.1. Les premiers pas dans la recherche

Pour faire suite à un travail de maîtrise en science des religions étudiant l'insertion de séquences de danse contemporaine au cours d'un culte évangélique, j'ai été marqué par le rôle que les matérialités au sens large tiennent au cours des conduites rituelles. Ce premier travail m'a décidé à persévérer dans l'analyse des matérialités religieuses.

Dans ce sens, j'avais prévu d'approcher plusieurs associations musulmanes en Suisse romande avec l'idée d'y mener une enquête sur leur culture matérielle⁴⁷, entendant m'intéresser aux objets fabriqués et/ou utilisés par les acteurs musulmans, les membres des associations ou les usagers des salles de prière, dans leurs expériences quotidiennes de l'islam. Cet intérêt donnait ainsi l'opportunité d'approcher des communautés musulmanes locales à partir des utilisations que les individus font d'objets banals et des relations qu'ils nouent avec des artefacts qui, en retour, influencent leurs conduites et la mise en forme de l'agir musulman dans des associations.

Il fallait ensuite déterminer les associations musulmanes à suivre. Trois critères ont alors été retenus :

- i. Le critère géographique : se concentrer sur une zone périphérique des grands centres urbains de Suisse ;
- ii. Le critère de la diversité des personnes de confession/culture musulmane vivant en Suisse : ne pas prendre contact uniquement avec des associations de mosquées par exemple, renvoyant surtout à la première génération de l'organisation de l'islam dans le pays mais aller à la rencontre d'associations de jeunes, de femmes ou encore de courants minoritaires, par exemple des groupes se rattachant à des tariqa soufies ;
- iii. Le critère de l'environnement construit des groupes : prendre en compte des communautés se réunissant dans des lieux bien délimités.

De fait, certains critères listés supra se rejoignent non sans peine. En effet, être soucieux de composer un échantillon représentatif de la diversité peut rendre difficile une réponse au troisième critère. Par exemple, les personnes s'engageant dans des groupes soufis ne bénéficient justement pas forcément de locaux qui leur sont propres, mais elles se retrouvent dans des lieux fort différents, louant pour une rencontre telle salle polyvalente ou se réunissant pour une autre rencontre au domicile privé d'un membre.

Par ailleurs, le choix de terrain me permettait de compléter l'état de la recherche sur les communautés musulmanes en Suisse, étant donné que peu d'études existent sur les communautés locales implantées dans des régions décentrées. Enfin, ces critères – singulièrement le troisième – avaient l'avantage de garantir la faisabilité de la recherche en découpant clairement les limites du terrain ; c'est un atout dans le cas d'une

⁴⁷ Sur cette notion et les questions qui s'y rapportent, lire Bonnot (2014 : 17 et ss).

recherche doctorale que de spécifier son terrain au maximum, en se basant sur les frontières bien déterminées du collectif étudié.

Après quelque temps de recherche, j'ai sélectionné trois groupes où mener l'enquête de terrain. Il s'agissait d'approcher non seulement le CCIAR mais aussi une association de femmes musulmanes active dans le même canton et un groupe rattaché à la *tariqa* naqshbandie en Suisse. Pour différents motifs, cette entreprise n'a pas abouti. Au bout de quelques mois d'enquête, j'ai choisi le CCIAR comme « groupe témoin » tout en poursuivant des visites ponctuelles dans d'autres communautés gérant des lieux de prière.

Le travail ethnographique au sein du CCIAR a été rendu plus aisé en raison du cadrage local de l'enquête en un lieu précis et unique. Il faut noter à ce point que les études sociologiques qui ont été réalisées par l'observation directe ont d'abord souvent concerné des espaces circonscrits : une ville ou un quartier par exemple, dans la veine des travaux en écologie urbaine menés par les représentants de l'École de Chicago au tournant du XX^{ème} siècle. Comme Arborio et Fournier (2005 : 11) l'indiquent, l'existence d'un espace circonscrit « [m]et le chercheur face à un ensemble fini et convergeant d'interactions »⁴⁸. Le fait que le CCIAR corresponde à un lieu bien déterminé et que mon identité de chercheur, notamment l'identité genrée, réponde aux critères principaux d'entrée ont consolidé la réalisation de l'entreprise de terrain dans l'association.

On ne saurait minimiser l'importance du cadre et de la problématique spatiale de toute enquête de terrain. Il en découle une série d'observations possibles quant à la production, l'organisation et la structuration du groupe considéré. Le chercheur est alors à même d'initier sa recherche quand bien même il n'a peut-être pas encore établi de contacts privilégiés, comme ce fut le cas pour moi aux premières semaines de l'enquête. En effet, il est toujours instructif d'observer minutieusement, par exemple avec des photographies à l'appui, le lieu et son aménagement et, peu à peu en venir à ses utilisations (pour une entrée basique concernant l'observation des lieux et des objets, se référer à Beaud & Weber, 2010 : 145 et ss). Ces aspects soulevés, une mise en garde reste de mise : l'image spatiale, pour reprendre l'avertissement de Maurice Halbwachs donne un effet d'illusion de stabilité qu'il s'agit de dépasser (Jaisson, 1999).

Fait-il sens de ne suivre, dans le cadre d'une ethnographie, qu'un seul collectif ? La question mérite d'être posée d'autant plus qu'une partie

⁴⁸ Même en un lieu aux frontières bien déterminées, il n'est guère envisageable que le chercheur observe et analyse l'ensemble des interactions qui se déroulent devant lui. C'est pourquoi il lui est nécessaire de dégager d'autres critères afin de canaliser ses efforts d'observation.

de la littérature rappelle qu'une enquête au sein d'un groupe unique peut conduire à « [s]'enfermer dans du micro » (Olivier de Sardan, 2008 : 89) – ce qui sous-entendrait une limite, un désavantage du « micro » – ou de se lancer dans « [u]n exercice de description idiographique ou monographique » (Cefaï, 2003 : 469).

Il est souvent question dans la littérature des avantages des études ethnographiques multisituées (Marcus, 1995 ; Dewind & Vásquez, 2014) ainsi que des enquêtes dites de « cas élargis » (Burawoy, 2003). La pierre angulaire sur laquelle ces remarques reposent touche à ce que l'on nomme parfois la « montée en généralité », soit que la connaissance socio-anthropologique se caractériserait par une généralité émanant d'une analyse quasi comparative entre différents collectifs et ne se satisfaisant dès lors pas des logiques sociales identifiées au seul niveau micro. Celui-ci serait, quasi par définition, insuffisant pour se réclamer de la sociologie ou de l'anthropologie. Seulement, une étude portant sur un groupe déterminé donne l'opportunité au chercheur de prendre le temps d'observer des détails que sa hâte d'aller rendre visite à d'autres groupes lui ferait éventuellement manquer. J'ai vu un réel avantage à limiter mon ethnographie au seul CCIAR, notamment en termes d'organisation et planification de la recherche, un aspect à ne pas sous-estimer dans la recherche en train de se faire, mais également en termes analytiques.

Puisque j'en viens ici au concret de l'enquête, il a existé un avantage matériel de ne suivre qu'une seule association. En effet, à l'époque de la recherche, je ne possédais pas de permis de conduire. Cela considéré, mener un terrain hors des grandes villes de Suisse tout en menant un terrain dans plusieurs associations réparties dans diverses localités, et parfois même au domicile privé de personnes habitant dans des endroits reculés, aurait nécessité davantage de temps et de moyens. Or, dans le cas d'une thèse de doctorat, la question du temps s'articule évidemment à la question du délai de dépôt. Il serait naïf de nier ces aspects concrets et institutionnels du travail scientifique.

Pour se donner la possibilité de mener une enquête de qualité, le chercheur investit du temps, beaucoup de temps (Schwartz, 2012 ; Laplantine, 2015). Sans évoquer l'accès aux différents sites où l'enquête se joue, une certaine durée est de mise pour que les personnes s'habituent à la présence du chercheur et pour que ce dernier teste différentes approches et renforce puis élargisse son réseau de contacts. Je plaide pour une ethnographie « ouverte » et non enclose dans un protocole de recherche rigide et établi en amont (Emerson, 2003). La métaphore d'une recherche sociologique proche de l'artisanat, ce qui ne signifie pas sans éthique ni rigueur, m'est chère. On ne saurait enfermer la pratique ethnographique dans des protocoles stricts sans qu'elle ne devienne vaine, quand bien même il y a des principes qui guident

l'observation, le recueil et la conservation des données jusqu'à leur analyse.

Élevé est le nombre de publications au sujet de l'enquête de terrain et de l'observation comme démarches pour produire une connaissance en sciences sociales. Grâce aux publications, la posture revendiquant leur légitimité s'est assurée, ne cherchant plus à aligner la sociologie sur les idéaux de la science quantitative (Emerson, 2003 : 399). Autrement dit, parler d'une démarche « artisanale » ou de l'inévitable « impureté » des données issues des approches qualitatives (Schwartz, 2012 : 335 et ss) ne remet pas en cause la scientificité de l'enquête sociologique. Tout au plus s'agit-il de la considérer en termes de « plausibilité » et non de « falsification » sur le modèle de Popper (Olivier de Sardan, 2008 : 18 et ss).

Une autre raison de privilégier l'enquête sur un seul site, dans mon cas de recherche, concerne l'intérêt de multiplier les situations d'observation. Si j'avais privilégié une enquête au sein de diverses communautés musulmanes, par exemple en me rendant à des activités collectives, je n'aurais premièrement pas toujours pu apprécier à sa juste valeur le fait que, en dehors des heures de prière, les lieux de culte musulmans demeurent en général inoccupés. Plus exactement, et le lecteur s'étonnera sans doute de cette déclaration, je n'aurais pas pu investir autant de temps à expérimenter le local associatif du Centre tout en y restant seul... Outre le type de données produites au moment où le chercheur se retrouve seul usager des lieux, par exemple les photographies de l'aménagement intérieur, c'est l'expérience de l'espace comme un lieu calme, du ressenti de la moquette soyeuse, qui s'est étoffée au fil des visites. Enfin, en me rendant dans ce local que je trouvais « vide », j'ai expérimenté à plusieurs reprises l'entrée d'un nouvel usager et donc les rituels organisant une rencontre dans la salle de l'association tout comme la manière dont le regard de l'autre se pose sur un autre usager, déjà présent à son arrivée ; un usage qui apparaît être observateur et non « frère dans l'islam ».

Tout un pan de recherche se dégage sous tension : d'une part, l'espace caractérisé par une dynamique et des enjeux, d'autre part, l'espace comme étant inoccupé et inutilisé, sauf par le chercheur. Une de mes stratégies de recherche a été de prendre en compte l'espace durant ces moments « de vide » (qui n'en sont pas vraiment) au lieu de se convaincre que j'aurais davantage de faits et gestes à observer en fréquentant plusieurs associations en parallèle et en m'assurant de les visiter alors que leurs locaux sont, eux, bien utilisés, « remplis ». En venant et revenant dans le local, je me suis donné l'occasion de m'étonner de la complexité d'une salle d'un peu moins de cent mètres carrés.

C'est donc surtout sur le CCIAR que mon attention de sociologue s'est concentrée, ce qui ne m'a pas retenu d'effectuer des visites dans

d'autres lieux de prière musulmans dans le même canton. Le CCIAR a dès lors été un groupe témoin ou de référence. L'observation directe de certaines situations à l'intérieur d'autres communautés ont renseigné et enrichi l'analyse de la problématique du groupe témoin. Ces visites ont par conséquent permis de réaliser des « pas de côté » (Olivier de Sardan, 2008 : 89 et ss).

Les visites de différents lieux de culte m'ont indiqué la prépondérance de certains enjeux dont une liste indicative peut être établie : l'enjeu financier de trouver un lieu au regard du budget à disposition, la problématique de l'espace disponible pour accueillir les hommes lors de la prière collective du vendredi midi, le défi pour les femmes d'obtenir un espace leur étant dédié, la disponibilité d'un parking pour les usagers de la mosquée, les travaux d'adaptation d'un local technique ou commercial en salle de prière, la tension entre le souhait d'acquérir des lieux plus vastes et celui de chérir un lieu certes plus petit mais « historique » acquis dans les années 2000, l'organisation de l'association pour le futur et la question de l'engagement des jeunes dans les activités des communautés et au sein des comités et, finalement, l'enjeu de l'implantation et de la visibilité du lieu de prière dans l'espace public. Autant d'enjeux à travers lesquels on reconnaît l'espace associatif comme central, à la fois comme ressource et comme produit des pratiques des hommes qui s'occupent d'islam.

Le relevé de plusieurs facettes de la problématique spatiale au sein du CCIAR coïncide à la première phase, dite exploratoire, de l'enquête de terrain. Il y a eu une mutation progressive de l'objet d'étude, passant peu à peu de la culture matérielle à la production sociale de l'espace de la communauté, nouvelle thématique qui s'est condensée dans la notion de mise en forme de l'agir musulman au Centre.

6.2.2. La phase exploratoire

Partant qu'une enquête de terrain démarre à partir d'un intérêt thématique ou d'une question de recherche initiale et que la problématique évolue au gré des rencontres et des expériences sur le terrain, il en résulte que l'enquête se ponctue en différentes étapes. Si le chercheur entre puis quitte le terrain avec des questionnements différents, les enjeux auxquels il se confronte, de l'entrée à la sortie du terrain, diffèrent.

Schématiquement, je distingue deux étapes principales au cours de l'enquête au CCIAR. La première étape, d'une année environ, a été d'ordre exploratoire. La seconde, qui s'est poursuivie jusqu'à la rédaction de la thèse de doctorat, peut être dite de « systématisation ». Je les présente infra en revenant sur leurs aspects notables.

La phase exploratoire s'est amorcée avec le début de l'enquête tel que je l'ai présenté supra : le choix d'une thématique de départ, la sélection de communautés musulmanes dans lesquelles mener l'enquête, la décision de ne suivre que le CCIAR comme groupe témoin et, surtout, la cristallisation de la problématique autour de la notion de *mise en forme de l'agir musulman*. Tout en investissant les différents collectifs musulmans, je me suis questionné sur la faisabilité de l'enquête de type ethnographique en leur sein.

Durant la phase exploratoire, je me suis adapté au terrain, j'ai exploré diverses manières de travailler pour produire et recueillir différents types de données. Par exemple, si l'opportunité se présentait, j'échangeais avec un usager des lieux sans avoir de questionnaire devant mes yeux, je prenais parfois des notes pendant la conversation et, en quelques rares situations, j'enregistrais les explications de mes interlocuteurs. Fréquemment, en quittant la mosquée – surtout après des visites marquées par un grand nombre d'informations m'ayant été délivrées par oral – j'utilisais un *smartphone*, faisant office de dictaphone, grâce auquel j'enregistrais mes pensées, figurant de la sorte une première étape analytique puisqu'un tri d'informations était à l'œuvre.

Je ne suis pas encore entré en matière sur un enjeu indiscutable de la phase exploratoire : la nécessité pour le chercheur de présenter sa personne ainsi que son projet et, par conséquent, l'adoption d'une posture spécifique (sur la présentation de soi au début d'une enquête, voir Arborio & Fournier, 2005 : 34 et ss). À ce sujet, j'ai expliqué que l'intérêt thématique initial fixe les membres du groupe à propos des raisons et des finalités de la recherche projetée. Que dire de plus à ce sujet ?

D'abord, deux options s'offrent au sociologue : soit il se trouve incognito sur le terrain, soit les membres du groupe social investigué sont avertis de sa présence. Dans le contexte associatif musulman, il en va de même. En lien avec son étude menée au sein d'organisations engagées dans l'action sociale musulmane, Brodard (2020 : 136-137) remarque ce qui suit :

Le chercheur peut utiliser deux stratégies différentes d'accès à ces terrains : soit il contacte au préalable les responsables de la structure à étudier en présentant sa démarche, soit il se rend sur le terrain anonymement en cherchant d'abord à observer et à créer des contacts. Dans le cas courant de refus ou d'absence de réponses des interlocuteurs, il semble que la stratégie consistant à approcher le terrain spontanément et progressivement soit plus réalisable et efficace.

J'ai retrouvé au cours de mon terrain ces cas de refus ou d'absence de réponses mentionnés par Brodard⁴⁹. Par exemple, après avoir rédigé et envoyé un courrier postal à l'attention du comité du CCIAR, expliquant que je m'apprêtais à mener une recherche en sociologie à l'Université de Fribourg et précisant aussitôt que je m'intéressais au « quotidien des musulmans dans la Région » et aux défis concrets qu'ils rencontraient au sein de leurs structures associatives, il n'y a pas eu de réponse immédiate. Comme cela tardait, je me suis autorisé à engager un premier contact avec un jeune homme fréquentant la mosquée. Peu après, j'ai reçu une réponse positive par oral de la part d'un membre du comité qui est devenu par la suite un de mes contacts principaux. L'autorisation de ma présence pour mon projet de recherche n'a cependant pas été tout de suite communiquée à tous les membres du comité. J'en veux pour preuve l'anecdote suivante : un homme revenant du pèlerinage à la Mecque m'a, lors de notre première rencontre au CCIAR, questionné avec vigueur en m'expliquant qu'il faisait partie du comité et qu'il n'était malgré tout pas au courant du projet dont je lui parlais. D'autres hommes sont arrivés et lui ont confirmé que tout était en ordre quant à ma présence dans les locaux de l'association.

Le geste photographique du sociologue sur son terrain l'engage dans une certaine modalité de participation aux situations qu'il observe. Produire des données visuelles rend particulièrement visible le chercheur, surtout quand, par exemple, il délaisse la prière pour l'observer et la photographier. Fréquenter le CCIAR alors même que je n'avais pas reçu de réponse officielle de la part du comité ne m'a cependant pas engagé dans une recherche en mode incognito. J'ai décliné mon identité de chercheur comme, quand on me questionnait à ce sujet, celle de mon identité religieuse « non musulmane ».

Dans le cas d'une enquête ethnographique de type visuel, le choix de l'anonymat pose de véritables problèmes éthiques, si ce n'est légaux⁵⁰. Il est inenvisageable de prendre des photographies de personnes non averties et non consentantes dans un cadre associatif pour ensuite les reproduire dans des publications ou travaux universitaires. La prise photographique à l'intérieur même du local devait être au préalable acceptée par le locataire (le CCIAR) et tous les visages sur les photographies ont été floutés pour garantir l'anonymat des personnes.

⁴⁹ Les difficultés et refus d'accès au terrain sont monnaie courante pour le sociologue, peu importe son domaine d'investigation. Plusieurs cas ont été d'ailleurs pris comme point d'analyse par les auteurs, voir par exemple : Ansen Zeder & al., (2020) ; Darmon (2005) ; et, de manière générale, sur les ratés expérimentés sur le terrain se référer à Verdrager (2017).

⁵⁰ Sur l'éthique dans la recherche en sociologie visuelle, se référer notamment à Meyer (2010).

Certes, je n'ai jamais fait signer de document de consentement pour la prise et la reproduction des images⁵¹. Je partais d'un consentement tacite en évoquant régulièrement avec différents responsables et usagers du lieu la prise photographique. Souvent, je leur montrais ou leur envoyais quelques photographies que j'avais réalisées⁵². Enfin, ma présence en tant que chercheur a été annoncée à plusieurs reprises, peu avant la prière collective du vendredi ou dans le cas des activités du groupe de la jeunesse. Le consentement et la transparence, si elles se fixent parfois par la signature de documents écrits, s'élaborent surtout au gré des contacts et échanges avec les acteurs.

À mon sens, la présentation de ma personne et de mon projet ont été dépendantes de deux éléments au moins : premièrement mon rapport à l'islam et, deuxièmement, mon genre.

Brodard (2020) écrit que l'appartenance à l'islam partagée par le chercheur et les personnes rencontrées dans les structures associatives musulmanes facilite l'accès au terrain et à la création de contacts avec les informateurs⁵³. Au cours de mon expérience, je pense qu'une certaine ambiguïté sur le statut d'observateur et sur celui de l'appartenance à l'islam a demeuré. Je n'ai pas précisé ma non-appartenance à l'islam lors de chaque échange avec des hommes fréquentant le CCIAR. Cela arrivait que je le fasse mais pas à chaque rencontre. D'autre part, si les responsables associatifs, les informateurs privilégiés et d'autres acteurs musulmans savaient qui j'étais et la raison pour laquelle je fréquentais comme eux le CCIAR, d'autres individus ignoraient tout de mon statut et de la raison de ma présence. Pour preuve, certains fidèles au moment de former les lignées pour la prière me réservaient une place et jetaient des regards dans ma direction pour m'inviter à les rejoindre. Je déclinais en précisant verbalement ou simplement par des gestes que je n'étais présent qu'à titre d'observateur. Au-delà de l'appartenance à l'islam, j'ai été invité à plusieurs reprises à préciser mon rapport à la religion en

⁵¹ Que l'on s'imagine, par exemple, la mosquée très fréquentée du vendredi pour la prière collective. Les hommes arrivent, parfois pressés, ils n'ont guère su où se parquer; ils viennent en pensant prier et repartir. Sitôt la prière terminée, les hommes se pressent vers la sortie. En quoi le sociologue peut-il les retarder tous, leur expliquer les finalités de la recherche et leur demander de signer un papier dont, dans leur hâte de le lire, ils n'auront peut-être pas même saisi les enjeux ? J'ai fait signer une seule fois un document de consentement lors d'une visite d'un groupe de femmes soufies. Plusieurs d'entre elles ne maîtrisaient pas assez bien le français pour lire et comprendre le document. Il a fallu une femme convertie, travaillant dans le domaine de la recherche, pour leur expliquer que ce type de documents étaient courants.

⁵² Par ailleurs toutes les photographies présentées dans ce livre ont en amont été présentées et discutées avec le nouveau président de l'association au moment de la publication de l'ouvrage.

⁵³ Bachir-Loopuyt (2019) ainsi que Lee (2010) notent bien que les chercheuses et chercheurs qui ne pratiquent pas la religion musulmane par habitude sont rapidement identifiables comme tel, au moyen de certains détails, par les acteurs pratiquants.

général. Ce n'est donc possiblement pas tant le rapport à l'islam que le rapport à la religion en général qui a importé lors de plus d'une rencontre.

Lorsqu'il se présente, le chercheur apparaît comme un sujet genré et, à ce titre, toute une série de défis au cours de l'enquête se présentent (Borel, 2019). S'agissant de mener une enquête dans une mosquée, le fait d'être un chercheur ou une chercheuse n'est pas un facteur anodin. J'ai constaté une difficulté à avoir accès aux femmes musulmanes et ce, dans tous les groupes suivis ou que j'envisageais de suivre pour ma recherche. Dans le cas du CCIAR, les contacts avec les hommes ont été les plus aisés. Quand bien même, j'ai conversé avec les épouses de deux responsables de l'association en marge d'une manifestation organisée par l'organisation faîtière cantonale pendant le mois de ramadan, avec l'épouse d'un jeune homme fréquentant régulièrement le CCIAR – celui-ci m'ayant invité à son domicile à deux reprises –, ainsi qu'avec trois représentantes du groupe des femmes attaché au Centre et ce, pour un échange collectif (25.03.2019) auquel d'ailleurs le président s'est invité inopinément.

Se présenter comme chercheur, se faire identifier comme un *outsider* dans le champ associatif musulman, apparaître comme un homme aux yeux de l'autre, tout ce dont j'ai parlé jusqu'à présent me permet de faire valoir un point nodal de l'enquête tandis que la recherche se concentrait petit à petit sur la problématique spatiale. Le corps est le véritable médium permettant au chercheur de faire ses expériences sur le terrain. À ce sujet, Cefaï rappelle que :

Les compétences corporelles du savoir-faire, du savoir-vivre et du savoir-dire sont impliquées en premier lieu dans le travail de compréhension in situ. Le corps comme organe de perception, de mouvement et de dramatisation est le premier médium de l'enquête de terrain. C'est par lui que des expériences se font, que des confiances s'obtiennent, que des témoignages adviennent ; c'est lui qui observe et écoute, explore et mémorise. (Cefaï, 2003 : 469)

Si la recherche s'est concentrée sur le sens visuel, la production d'un espace, quel qu'il soit, ne s'y limite pas. Dans la mosquée, pour les utilisateurs, tous les sens sont mobilisés. Par exemple, j'ai à plusieurs reprises ressenti agréablement la texture duveteuse de la nouvelle moquette (après des rénovations en 2018), apprécié le calme de certains après-midi passés seul dans le Centre ; m'approchant de la bibliothèque, je sentais parfois l'odeur prenante des flacons de parfum ; le mécanisme de l'horloge cliquetant invariablement dans la pièce était parfois recouvert par d'autres bruits : discussions dans un bureau à proximité, eau s'écoulant dans les canalisations de l'immeuble ou encore accélération d'une voiture sur la route cantonale. À cet égard, lorsque je

parle de rencontres dans le cas de l'enquête de terrain, ce sont autant les rencontres avec les autres usagers de la mosquée qu'avec l'espace lui-même et ses caractéristiques, c'est-à-dire la perception de cet espace. Ce faisant, l'enquête de terrain est avant tout une expérience de partage du sensible (Laplantine 2007 ; 2015) : voir, toucher, sentir, écouter et parfois même goûter (lorsque j'ai partagé des repas au Centre) sont à la base de mon expérience et de ma participation à l'élaboration de l'espace associatif.

J'ai ressenti à maintes reprises un certain malaise sur le terrain car je ne savais guère que faire de mon corps : j'étais embarrassé, n'ayant pas été socialisé et habitué « corporellement parlant » à me placer, m'installer, me déplacer, attendre dans le local avec suffisamment d'aisance. En ceci, le travail d'enquête ethnographique engage le chercheur à accepter la posture de celui qui vit en perpétuel décalage à soi et aux autres (Cefaï, 2003), et cela passe par et se ressent dans le corps. Cette sensation d'étrangeté au contexte dans lequel le chercheur évolue accompagne une rupture d'avec son quotidien appelant une « [e]xpérience de l'altérité (et l'élaboration de cette expérience) », comme l'écrit Laplantine (2001 : 17).

De ce qui précède, j'en arrive à la relation au territoire, qui a été majeure au cours de l'enquête. Durant l'étape exploratoire, mon embarras était lié à l'accès au local et, sur un plan général, à ma légitimité à m'y (re)trouver et à prendre des photographies. La question territoriale dépasse l'expérience sensible du chercheur et son assurance. Elle concerne l'ensemble des utilisateurs du lieu. En parlant des objets, lors de mes premiers échanges, j'ai réalisé rapidement que le local lui-même, l'espace associatif globalement, était un enjeu en termes d'accès : qui a accès au lieu ? Qui a des clés à disposition ? Est-il attendu que je me retrouve dans telle situation ? Comment faire pour accéder au local lorsque la porte de l'immeuble est verrouillée ? Que faire si des femmes se réunissent dans le local ? Puis-je tout de même m'y rendre ? Et, encore plus banalement, où se placer lorsque les hommes prient et que le manque de place se fait (res)sentir ? N'étant pas toujours moi-même disposé corporellement à le faire avec aisance, j'ai été sensible aux procédés par lesquels les hommes, au moment où l'espace devient saturé, se font place (ou non) les uns les autres, acceptent la présence corporelle de l'autre, à très peu de distance, ou au contraire défendent leur zone de confort.

6.2.3. L'enquête en contexte de méfiance

La méfiance ambiante vis-à-vis de l'islam et des musulmans (à ce sujet voir Schmid & al., 2018) a pu provoquer une incertitude du côté des acteurs face à la présence, pour ne pas dire l'omniprésence pendant une période assez longue, d'une figure étrangère à la communauté. Je dois en dire plus sur le contexte sociétal dans lequel l'enquête s'est inscrite, ainsi que sur les modalités des échanges et entretiens avec mes informateurs.

Lorsqu'une cinquantaine de centres culturels islamiques albanais ont été ouverts dans les années 2000, ils sont apparus dans un contexte sociétal tendu : à la suite des attentats terroristes du 11 septembre 2001 et d'autres attaques et manifestations violentes ailleurs dans le monde, un climat de tension, pour ne pas dire d'hostilité, envers l'islam et les musulmans a radicalement transformé la manière d'aborder cette religion (Allen, 2010 ; Bowen & al., 2013 ; Sofos & Tsagarousianou, 2013). À cette époque, le conglomerat qu'est l'Islam perd toute dimension culturelle pour être réduite à la religion musulmane, elle-même simplifiée à une idéologie, vis-à-vis de laquelle une véritable « phobie » s'est développée (Guidi (2022: 98) n'hésite pas à parler de « phobie de l'islam et des musulmans »).

En Suisse, tandis que l'islam a gagné en visibilité par le biais de l'essor des discours médiatiques, il a été question d'une islamisation des débats publics et de leur totalisation. Après les attentats perpétrés au nom de l'islam, cette religion s'est vue inscrite sur l'agenda de nombreux débats publics et, rapidement, « [l]es immigrants d'origine islamique (ont été alors) perçus de manière réductrice à travers leur appartenance à une religion étrangère extraeuropéenne – c'est-à-dire l'islam. » (Belhoul, 2009 : 61). L'origine des individus, les particularités ethno-nationales, si importantes parfois comme dans le cas albanais (Iseni, 2009), ont été effacées au profit d'une seule et unique étiquette : celle du musulman dans le miroir de l'islam comme la religion de l'Autre par excellence (Gianni, 2016).

Jusqu'à ce jour, l'islam et la présence musulmane en Suisse, comme en Europe, s'apparentent à un « problème social », selon la terminologie de Gianni & al., (2015 : 9). Par ailleurs, les médias véhiculent tendanciellement une image problématique, sinon « négative » de l'islam (Gianni & al., 2015 : 15 ; Deltombe, 2007 ; Ettinger, 2018). Les résidents de Suisse se trouvent régulièrement confrontés à des questions et des débats concernant, de près ou de loin, la population musulmane : initiative populaire de l'UDC « Contre la construction de minarets » (2009), arrêté fédéral sur la naturalisation facilitée (2017), débats et questionnements autour de la création du Centre Suisse Islam et Société à l'Université de Fribourg (2017), initiative fédérale lancée par l'UDC

visant à interdire le fait de se « dissimuler le visage » dans l'espace public (2020)⁵⁴, attentat de Morges (2020), etc. n'en sont que quelques exemples.

Sans conteste, les débats alimentés en Suisse autour de l'islam peuvent être réinscrits dans cette tendance aux controverses autour de cette religion. À ce sujet, Göle (2015) établit une liste des sujets polémiques liés à l'islam que sont l'égalité des sexes, la liberté d'expression, le port du voile ou encore l'intolérance et le terrorisme. *In fine*, la tendance en vient à remettre en cause la compatibilité de l'islam avec des valeurs jugées européennes (Göle, 2015 : 13) et la démocratie occidentale (Filali-Ansary, 2003).

Ce contexte d'appréhension de l'islam et des musulmans en Europe et en Suisse a fortement influencé mon enquête. En effet, dès les premiers mois sur le terrain, j'ai pris conscience de l'omniprésence des débats et des polémiques concernant l'islam dans les discussions avec les hommes rencontrés au CCIAR. À tel point qu'en discutant avec des collègues chercheuses et chercheurs sur l'islam, elles et ils m'ont assuré que je tenais là mon chapitre méthodologique ! Sur le terrain, je n'insistais pourtant pas véritablement sur ce thème mais les personnes y revenaient sans cesse. De fait, il a été fréquent que des hommes thématisent d'eux-mêmes l'image de l'islam telle qu'imaginée et véhiculée par les médias.

Dans ce contexte de suspicion à l'encontre des musulmans, mon projet a été bien accueilli. Plusieurs personnes ont considéré mon travail comme une volonté de dépasser les discours médiatiques, comme un effort d'aller constater par moi-même ce qu'est l'islam et qui sont les musulmans de Suisse. De mon côté, j'en ai profité pour rappeler à mes interlocuteurs que je m'intéressais aux aspects très concrets et banals de la vie des musulmans, espérant en arriver à la possession et aux utilisations de certains objets⁵⁵.

Si l'accueil du projet de recherche a été tendanciellement favorable, il n'en demeure pas moins que j'ai été interpellé à de multiples reprises par des hommes attendant une clarification de ma position

⁵⁴ Des adhérents et personnalités de l'UDC se félicitent, par exemple, de l'interdiction du voile intégral sur l'ensemble du territoire suisse en vue de « [s]auver l'émancipation de la femme en Islam » (Marchesi, 2021).

⁵⁵ La culture matérielle a été un thème difficile à introduire dans les échanges. Si je les orientais vers cette entrée thématique, mes interlocuteurs reprenaient souvent la problématique de la méfiance de la société majoritaire vis-à-vis de l'islam. Les objets ne figuraient clairement pas comme un axe thématique important pour eux. Il y avait là un point de résistance, d'où l'importance d'en rendre compte dans ces lignes. Pour finir, mes propos ici doivent être nuancés. L'entrée méthodologique choisie – les entretiens semi-directifs – n'a pas facilité les échanges autour des objets comme d'autres types d'entretien auraient pu sans doute le faire, par exemple les entretiens d'explicitation (Vermersch, 2019) ou la technique de la *photo elicitation* (Harper, 1988 : 35 ainsi que Harper, 2002).

personnelle par rapport aux discours sociétaux évoqués supra. Dans la majorité des cas, ces interpellations ont été prononcées au détour d'une conversation, sur le ton de la curiosité. Que pensais-je de cette image négative de l'islam propagée par les médias, quel était mon avis à ce propos ? Il existe sans doute un lien entre ces questions et un autre type d'interrogation concernant mon statut de chercheur-observateur. Alors même que cette autre question n'a jamais été formulée aussi explicitement, on peut la rendre en ces termes : est-ce que je fréquentais le CCIAR à titre de contrôle (policier) ? Un de mes interlocuteurs m'a ainsi confirmé que des hommes ont été méfiants quant à ma présence régulière au Centre⁵⁶. Je ne peux nier que mon attitude même durant l'enquête, en plus du contexte sociétal précité, puisse expliquer en partie cette méfiance. En effet, le caractère de l'observation et le choix qui a été le mien d'afficher cette non-participation, par exemple en certaines situations de prière, en restant assis ou debout mais en tous cas en n'effectuant pas les gestes rituels ou encore en ne dissimulant pas mon carnet de terrain et la prise de notes, ont pu laisser planer des doutes sur ma véritable identité et mes intentions⁵⁷. Aussi Bernard (2018 : 285, je traduis) n'a-t-il pas tort de conseiller aux jeunes chercheuses et chercheurs dans son *reader* méthodologique, peu importe le terrain, de préparer une réponse à la question suivante : « Qu'est-ce qui me dit que vous n'êtes pas un espion envoyé par _____ ? (l'espace est rempli en désignant quiconque dont les gens ont peur).⁵⁸ » Quelle a été ma réponse ?

En ethnographe, plus que d'affirmer mon point de vue quant aux débats sur l'islam et les musulmans en Suisse, il m'importait d'entendre ce qui préoccupait les acteurs sur le terrain. Je suis dès lors resté en général plutôt vague dans mes réponses. Cependant, j'abondais légèrement dans le sens de mes interlocuteurs : ce que les médias

⁵⁶ Cela m'a été confirmé par un contact ayant pris la peine de relire ce passage. En commentaire, il m'écrit : « Et je pense même que certains se sont dit : "Voilà encore quelqu'un qui est venu cracher sur nous." On m'a interpellé et même dit que tu étais venu pour espionner. »

⁵⁷ À titre de clarification, si ce choix n'a d'abord pas été conscient, après un détour réflexif concernant mon attitude sur le terrain, j'ai maintenu ce procédé, tout en adaptant certaines attitudes, par exemple en allant de temps à autre m'asseoir au sol plutôt qu'à la table afin de diversifier les situations et modalités d'observations et de conversations. Premièrement, dans un tel climat de tensions concernant l'islam et les musulmans, je ne voulais faire planer aucun doute sur la nature de ma présence pour éviter tout malentendu. Secondement, me voir ainsi comme observateur a engendré certaines réactions propices aux échanges. Des hommes et même un enfant sont venus me trouver à la fin de certaines rencontres en me disant qu'ils avaient vu que je n'avais pas prié mais pris des notes dans un carnet. Le moment était opportun pour engager une conversation avec eux, leur parler de ma recherche.

⁵⁸ « How do I know you aren't a spy for ? (where the blank is filled in by whoever people are afraid of). »

présentaient de l'islam n'était de loin pas toujours véridique. Cela me permettait dans un second temps de jouer la carte de la recherche sur la culture matérielle. J'ai insisté sur le caractère secondaire et banal du travail en comparant mes intérêts de recherche avec les préoccupations, autrement plus sérieuses, des autorités vis-à-vis de l'islam et de certaines dérives. En bref, je plaçais en avant la dimension matérielle, qualifiée d'anecdotique, de la recherche. Mon message était donc le suivant : « Ne vous inquiétez pas, je ne m'intéresse qu'à des aspects anecdotiques de la vie de votre communauté, notamment aux objets les plus insignifiants ! Je suis sans danger ! Donc dites m'en plus à ce sujet ! »

6.3. La systématisation par la méthode photographique

Qu'est-ce qui a déclenché progressivement le passage à une nouvelle étape de l'enquête, celle de la systématisation ? Quelle a été la place de la méthode photographique dans la transition entre ces étapes, ainsi qu'aux défis inhérents à l'acte photographique sur le terrain mais encore à l'analyse des données visuelles ?

6.3.1. Allers et retours

À partir d'échanges avec d'autres chercheuses et chercheurs ainsi que de lectures théoriques, je me suis attaché à l'expression de « sociologie descriptive », délaissant une visée explicative des phénomènes observés (Quéré, 1992 et Quéré, 1999, particulièrement le chapitre « L'interprétation en sociologie »). Avec cette expression, l'étude de l'agir musulman et de sa mise en forme a pris de l'ampleur et a devancé l'étude de l'espace de la communauté approchée. Bien sûr, de telles lectures ont, une fois de retour au Centre, orienté mes observations et influencé mon choix des situations et des gestes que je souhaitais photographier.

Comme les auteurs à l'origine de la *grounded theory* (Corbin & Strauss, 1990 et 2014) l'expliquent, l'observation sur le terrain et la production des données s'accompagnent par le travail d'élaboration conceptuelle et théorique. Aussi, l'enquête ethnographique peut-elle évoluer, passer à de nouvelles étapes, grâce à ce mouvement de balancier entre le terrain et le travail analytique enrichi par les travaux et réflexions d'autres auteurs. Grâce à mes lectures théoriques et méthodologiques (Georg Simmel, Erving Goffman, Harold Garfinkel, Albert Piette, Sarah Pink, pour n'en citer que quelques-uns), j'ai amené avec moi sur le terrain

des outils théoriques et méthodologiques pour dégager des phénomènes observables. En un mot, j'ai observé les situations avec un intérêt motivé et orienté par les travaux et réflexions d'autres auteurs.

Enfin, le processus d'écriture et de réécriture m'a permis d'élaborer l'analyse. Une fois un corpus photographique (spécifiquement dédié à l'environnement matériel du Centre) établi, j'ai rédigé et travaillé un grand nombre de fois ma description des planches photographiques en m'efforçant de nuancer ce qui m'apparaissait comme des éléments descriptifs et des apports interprétatifs.

6.3.2. L'entrecroisement entre entretiens et photographies

Au cours de l'enquête, les rénovations de 2018 ont symboliquement marqué la rupture entre l'étape exploratoire et celle de la systématisation. Les rénovations – donc les changements progressifs transformant l'environnement – m'ont permis de faire davantage de photographies, comme je constatais que d'autres hommes en prenaient également. De voir les usagers du Centre prendre des photos a décomplexé chez moi le geste photographique. De plus, cet épisode de la vie de la communauté m'a engagé à identifier et affiner des formes spécifiques générant l'espace associatif et guidant le quotidien du collectif.

Les rénovations ont été un moment d'effervescence dans la vie du CCIAR durant lequel j'ai mené des entretiens avec les acteurs engagés dans les travaux. J'en ai profité pour prendre et récolter des photographies. C'est, par conséquent, sur plusieurs types de données que j'ai pu compter et avec lesquelles j'ai établi des croisements. Quand bien même, j'avais, dès le début de la recherche, opté pour prioriser les données visuelles. L'intérêt de mener des entretiens a été, entre autres, de guider les futures prises photographiques, en m'assurant de la pertinence des formes que je voulais étudier (pour rappel, *l'entre-soi*, *le chez soi* et *la relation à Dieu*). Pour le signifier autrement, c'est en partie l'examen des autres données, notamment des échanges et entretiens avec les acteurs musulmans, qui ont guidé et jugulé ma prise photographique comme l'analyse des images ainsi produites. J'ajoute à ce principe du croisement des données l'intérêt qu'a représenté la lecture, par un membre du Centre, de quelques parties de la thèse. Grâce à tous ces mécanismes, le point de vue du chercheur a pu être encadré, informé et même questionné par d'autres points de vue. Que je donne encore quelques compléments à propos des échanges et entretiens avec les usagers du Centre.

Pour faire parler les hommes de *leur* Centre, une stratégie efficace a été de l'aborder à partir de thèmes transversaux, d'enjeux quotidiens liés aux représentations qu'ils cultivent de leur espace. Les échanges se sont alors concentrés, par exemple, sur le local comme lieu de rencontres et d'activités entre frères en religion, comme un lieu permettant de redéfinir la visibilité de l'islam dans l'espace public et des enjeux symboliques relatifs (spécifiquement à partir de la question de l'emplacement des mosquées et des salles de prière en Suisse, que ce soit dans les centres-villes ou en périphérie). Les échanges ont porté, parfois, sur le Centre comme un moyen de se rendre visible au sein de la communauté des croyants d'origines albanaise, bosniaque ou turque en Suisse et, plus particulièrement, dans le canton et la Région.

Une autre stratégie a été de partir d'observations concrètes. Au cours des entretiens, j'essayais de faire parler les individus, non plus des objets qu'ils utilisaient ou qui les entouraient (comme lors de la phase exploratoire), mais de l'espace du CCIAR et ce, en relevant des faits anodins : il n'y a guère de place ici le vendredi lorsque beaucoup de monde vient prier ; est-il courant de fréquenter d'autres lieux de prière que le Centre ? ; quelles sont les motivations et les appréciations liées aux rénovations ? ; quels ont été les bénéfices résultant des rénovations ? ; comment apprécier le nouvel aménagement intérieur du Centre ? ; etc.

Si la phase exploratoire a vu se cristalliser la problématique des formes de l'agir musulman, l'enjeu principal de la suite du terrain a été de produire un grand nombre de photographies, et de l'aménagement intérieur et de situations d'utilisations du local. Au cours de l'étape de systématisation, j'ai multiplié les prises d'images, notamment en pratiquant des rafales photographiques en cours d'activités. Aussi la photographie a-t-elle été un moyen efficace dans l'avancement de l'enquête ethnographique, ce qui a bien sûr nécessité un apprentissage sur le terrain quant à la prise d'images.

6.3.3. Mise au point, limites et manières de faire

À notre époque, marquée sans conteste par la dimension visuelle (Mirzoeff, 1999 ; Spencer, 2011), l'apprentissage de la production et du traitement de photographies est accessible au grand public. Par ailleurs, il existe un large éventail d'appareils techniques pour capturer des images ou enregistrer des films (appareils photographiques, caméras, téléphones portables, drones pour n'en citer que quelques-uns), ce qui engendre la production d'une large quantité d'images, lesquelles peuvent se retrouver mises en circulation sur les réseaux sociaux ou, au contraire, dormir dans des dossiers plus ou moins bien sauvegardés que l'on ne

consultera que très rarement. Wajcman (2010 : 290) parle à cet effet de « la grande bibliothèque des invus ».

Il y a un rapport de dépendance entre la méthodologie visuelle et l'objet d'étude. Celui-ci a évolué au gré de l'enquête. Pour rappel, si la culture matérielle du collectif a représenté mon intérêt initial en tant que sociologue, celle-ci a été substituée par les formes de l'agir dans l'association. À ce point, c'est peut-être moins la photographie qui est d'intérêt ou du moins, pour le dire autrement, la photographie n'est peut-être pas la méthode la plus adaptée. C'est bien le film qui est adapté pour décrire en finesse l'émergence des formes au gré des activités des usagers comme la création d'un sens au vu de leurs orientations pendant les pratiques. À cet égard, on aurait pu ainsi imaginer des caméras fixées au plafond pour mieux enregistrer les détails au cours de l'agir. Cela n'est pas entré en ligne de compte pour différents motifs (économiques, logistiques, et relatifs au contexte de méfiance évoqué plus haut). L'usage d'une caméra n'aurait pas été impossible mais il aurait nécessité une idée plus claire de la visée de l'enquête dès le départ et une discussion de fond avec les responsables associatifs afin d'écarter tout malentendu. La photographie a représenté une pratique plus flexible, correspondant aux pratiques usuelles identifiées au sein de l'association et permettant, malgré tout, d'examiner les formes de l'agir.

Tandis que des auteurs (Maresca & Meyer, 2013) évoquent l'intérêt d'établir des scénarios de prise de vue avant de se rendre sur le terrain et d'y réaliser la capture d'images, ce qui à mon sens entrave en partie une observation par le prisme de l'image que l'on peut qualifier d'ouverte (selon la terminologie d'Emerson, 2003 : 398), j'ai commencé à prendre des photographies sans définir au préalable ce que je voulais documenter par l'image, à l'exception, très généralement, de ce que je nommais « l'espace associatif ». Par conséquent, le type d'images produites a sensiblement varié entre la phase exploratoire et la phase de systématisation, mais aussi en fonction de mes intérêts pour les usages concrets en certaines portions du local.

Sur le plan de l'observation ouverte, mon usage de la photographie a été « profane », donnant lieu à des images dont les caractéristiques formelles (objet, cadrage, luminosité) font penser à un usage « sauvage » (Bajard, 2017) de l'image, suggérant même, selon les cas, que les clichés ont pu être volés (Chatagny, 2021). Cela n'était bien sûr pas le cas puisque, pour rappel, les responsables associatifs étaient au courant que je produisais des photographies. Cependant, au moment du dé clic photographique, par exemple durant la prière, je n'étais pas en mesure – et cela ne faisait pas de sens en situation et donc aurait relevé de l'irrationalité – d'avertir qu'une image allait être produite. La frontière est alors fine entre la photographie volée et celle qui ne l'est pas. Avant de donner un faisceau d'indices expliquant ce type de clichés, s'ajoutant au

fait que je n'avais que peu d'expérience de la photographie pendant une enquête de terrain, le type de matériel à disposition reste à préciser.

Je me suis rendu sur le terrain avec un appareil photographique semi-professionnel, du type que l'on peut acheter dans les magasins d'appareils électroniques. Seulement, je me suis senti mal à l'aise avec cet appareil car je n'avais pas les compétences techniques suffisantes – en mode manuel – pour le manipuler rapidement. Cela représentait une difficulté à élever au rang de problème tant le chercheur doit se montrer à l'aise avec son matériel pour ne pas entraver le bon déroulement de l'enquête (Maresca, 1996 : 35), pour ne pas mettre à mal les interactions avec les personnes en coprésence et la définition même de la situation. L'appareil choisi n'était que peu adapté au contexte associatif musulman dans lequel j'observais par ailleurs un usage ordinaire de la photographie au moyen de *smartphones*.

M'adaptant à cet usage par les usagers du Centre, j'ai troqué mon appareil initial contre un téléphone portable doté d'une caméra. Ce type d'équipement m'a permis d'être plus flexible et réactif dans la prise photographique. Il faut relever que la question de la prise photographique nourrit des liens étroits avec une certaine discrétion du chercheur dans le local. En utilisant un *smartphone* avec caméra, je devenais en quelque sorte moins repérable en tant que membre extérieur au groupe. Deux précisions s'imposent encore.

D'abord, cette thématique de la discrétion engage le respect du chercheur vis-à-vis de l'intimité des activités rituelles qu'il est susceptible d'observer et de documenter par l'image. Il s'agit de ne pas rompre cette intimité par une pratique photographique trop intrusive. Ensuite, les responsables savaient que je prenais des images. Il est même arrivé que certains me demandent expressément de prendre des photographies pour les leur remettre. Ce fut le cas lors des adieux d'un imam à la communauté, ou lors d'une demande expresse de la part du nouvel imam qui appréciait que des photographies (les miennes, en l'occurrence) le présentent dans sa fonction.

À l'inverse d'autres recherches visuelles sur l'aménagement d'espaces religieux et sur les activités qui s'y déroulent (consulter l'étude de Richter, 2015 sur les sacristies et la présentation de soi des prêtres) ou encore sur l'appartenance individuelle à l'islam (Mustafa, 2014), je n'ai pas sollicité de prises photographiques par les acteurs associatifs et visiteurs de la mosquée eux-mêmes. Ce concernant, il convient de remarquer, à la suite de Maresca (1996 : 56), que lorsque l'on suggère aux acteurs sociaux de prendre des photographies de leur quotidien, les images produites ne représentent pas forcément leur manière de voir le monde. Si j'ai collecté des photographies émiqes, j'ai tenu à réaliser moi-même l'essentiel des photographies du local et des activités du Centre. Il existe malgré tout un défi de taille dans ce type de pratique.

Richter (2015) avertit – ce qui s’est confirmé dans mon cas – que la prise photographique par le chercheur lui-même dans un espace exigu peut se révéler intrusif et perturber les conduites des acteurs. On remarque d’ailleurs que Collier & Collier (1986) attireraient déjà l’attention sur un problème similaire : les conduites rituelles, entre autres, peuvent être particulièrement sensibles à photographier dans la mesure où le chercheur-photographe risque de percer une sphère rattachée au privé, au domaine de l’intime (ce qu’il faut comprendre, dans cet ouvrage, dans la relation entre *l’entre-soi* et *le chez soi*, voir le [chapitre 7](#)). La présence du chercheur-photographe engendre bien des effets, non pas forcément toujours sur les pratiques elles-mêmes au sens strict mais sur la situation, en tant que tout chercheur est présent dans la situation (Arborio, 2007), quand bien même sa présence se situe dans le hors-champ de l’image. Prendre pour objet d’étude ces effets serait des plus féconds⁵⁹.

Certes, sitôt que le chercheur observe, il participe à la situation sociale. Mais son inscription dans des portions environnementales lui permet de ne pas être pleinement engagé dans l’action principale. Autrement dit, la présence du chercheur et son implantation dans telle ou telle portion de l’environnement relèvent de stratégies, plus ou moins conscientisées, permettant de négocier les frontières matérielles et symboliques séparant et distinguant les catégories de personnes en coprésence. Dans le cas de mon enquête de terrain, être inscrit dans une portion de la salle de prière – du côté de la portion de convivialité – m’assurait un statut d’observateur ne remettant pas en cause le bon déroulement d’activités rituelles, par exemple.

6.4. Détour réflexif : le malaise du chercheur

Je complète mon argumentaire par un détour réflexif qu’appellent les photographies prises au CCIAR⁶⁰. Quand le sociologue produit des images sur son terrain, celles-ci représentent des « [t]races de l’activité scientifique et du processus de construction du savoir » (Maresca, 1996 : 58), ce qui explique la pertinence des données visuelles en marge d’un effort de réflexion sur sa pratique de chercheur (sur la réflexivité et l’enquête ethnographique, se reporter à Burawoy, 2003).

Le terrain impliquant la totalité de l’expérience humaine et personnelle (Emerson, 2003 : 414), il s’accompagne tantôt de sentiments profonds d’insécurité, d’angoisse, de solitude, de frustration et de

⁵⁹ J’ai donné ailleurs quelques exemples rendant compte de ma présence comme un facteur perturbateur ou, plus précisément, influençant les conduites observées (Chatagny, 2021).

⁶⁰ Sur le renforcement de la dimension réflexive d’une recherche à partir de la photographie, se reporter à Piette (2007).

désarroi. Le caractère volé de certaines images, signalé supra, témoigne sans doute de ce malaise durant lequel c'est, *in fine*, ma légitimité et ma reconnaissance de chercheur que je questionnais.

Le malaise ressenti, alors qu'il me fallait prendre des photographies au cours d'activités dans le local, s'éclaire selon quelques nuances. Premièrement, dans mes explications au groupe, l'insistance avec laquelle je précisais que, si des visages apparaissaient sur les photographies ils seraient floutés, a été motivée tout autant par un souci d'anonymat des personnes – me convainquant alors par-là que les acteurs musulmans seraient plus enclins à accepter ma pratique d'observateur-photographe – que par un *a priori* relatif à la soi-disant interdiction de représenter le visage en islam (voir Naef, 2004). Si j'ai pris connaissance de brochures – celles par exemple illustrant les pratiques des ablutions – sur lesquelles la figuration des visages est évitée, il ne s'agit en rien – ou à tout le moins très peu – d'une préoccupation des acteurs de la mosquée (par exemple lorsqu'ils prennent eux-mêmes des photographies à l'intérieur du CCIAR).

Plus haut, j'ai mentionné ma crainte de percer l'intimité du groupe, particulièrement durant les prières. Or, cela pointe également une appréhension du CCIAR en surévaluant la dimension religieuse et du collectif et de son local. Cette appréhension, rendant le groupe davantage religieux (en réduisant ce « religieux » à la croyance et à la prière) qu'il ne l'est, n'est pas à méconnaître.

Dans la même veine, j'ai identifié – durant la phase exploratoire principalement – un mécanisme de réification de la communauté. En effet, si je me retourne vers les photographies prises durant les premiers mois de l'enquête, et que je considère ensuite l'évolution des types d'images réalisées, je note une préoccupation initiale pour des objets isolés, photographiés selon un plan rapproché, estimés intéressants parce que sans doute perçus comme témoins d'une altérité pour ne pas dire d'un exotisme. Une telle pratique photographique témoigne d'une modalité que l'on dirait d'objectification⁶¹. Il m'a semblé que mes premiers clichés ont réduit l'association suivie ainsi que ses acteurs à l'expression d'objets religieux marqueurs, selon mon point de vue, d'une altérité pour ne pas dire d'un exotisme flagrant. Autant la description des photographies que l'aller et retour entre le terrain et le travail analytique ont amélioré les données visuelles produites. L'évolution des photographies, lesquelles ont par la suite été davantage prises de manière à examiner des agencements d'objets plutôt que des objets uniques, a permis de rendre compte d'autres artefacts, les plus banals, comme les tables, les chaises ou des autocollants par exemple.

⁶¹ Je reprends le terme anglophone de Pink (2006 : 68) appliqué pour critique aux travaux de Daniels (2011) sur l'habitat domestique japonais.

Le fait que le CCIAR possède un local délimité où ses activités se tiennent a été central dans la sélection de ce collectif et pour le bon déroulement de l'enquête. Les caractéristiques physiques du local associatif ont été un facteur favorisant un certain malaise de ma part. Car la surface du local est restreinte (un peu moins de cent mètres carrés) et la salle n'est pas subdivisée en différentes pièces. Les gestes du chercheur et sa modalité de présence en situation ont donc été accessibles visuellement aux autres individus en coprésence. En fait, c'est là un élément prépondérant dans l'analyse des interactions comme Goffman (1964 : 135, la traduction française est reprise de Ogien, 1999 : 81-82) l'a énoncé dans sa compréhension de la situation sociale :

Une situation sociale se produit dès que deux ou plusieurs individus se trouvent en présence mutuelle immédiate, et se poursuit jusqu'à ce que l'avant-dernière personne s'en aille. Ceux qui se trouvent dans une situation donnée peuvent être définis agrégativement comme un rassemblement même s'ils semblent isolés, silencieux et distants, ou encore seulement présents de manière temporaire. Des règles culturelles régissent la manière dont les individus doivent se conduire en vertu de leur présence dans un rassemblement. Quand elles sont respectées, ces règles de brassage organisent socialement le comportement de ceux engagés dans la situation.⁶²

Entendue ainsi, quelle est la portée de la situation sociale dans l'entreprise photographique ? Comme chercheur, et sans que ceci se déroule de manière consciente, j'ai adopté une position stratégique dans l'espace afin de réduire les risques de malaise lors de l'observation du groupe et de la prise photographique. Cette position est le résultat d'une interaction, voire d'une négociation, avec le groupe. Elle correspond au fait que ce qui normalise progressivement la présence de l'enquêteur, c'est bien qu'on finit par lui attribuer une case, selon les remarques de Schwartz (2012 : 343). Aussi me suis-je un jour entendu dire sur le terrain, peu avant un entretien avec un responsable de l'association :

⁶² « [A] social situation as an environment of mutual monitoring possibilities, anywhere within which an individual will find himself accessible to the naked senses of all others who are present, and similarly find them accessible to him. According to this definition, a social situation arises whenever two or more individuals find themselves in one another's immediate presence, and it lasts until the next-to-last person leaves. Those in a given situation may be referred to aggregatively as a gathering, however divided, or mute and distant, or only momentarily present, the participants in the gathering appear to be. Cultural rules establish how individuals are to conduct themselves by virtue of being in a gathering, and these rules for commingling, when adhered to, socially organize the behavior of those in the situation. »

« Monsieur Chatagny, vous faites partie maintenant des meubles ! » (note d'observation du 22.02.2019).

Pour entendre au plus juste cette assertion, il faut prendre au sérieux la situation sociale telle que l'entend Goffman, ainsi que sa dépendance à l'environnement. En examinant, au fur et à mesure les photographies prises au Centre, j'ai mis au jour, dans son organisation environnementale, une portion qui m'a été dévolue de manière que j'ai effectivement « fait partie des meubles » : je l'ai nommée le « coin du chercheur » ou « la place du chercheur ». En surinterprétant légèrement, on dira qu'il s'agit d'une portion matériellement et symboliquement détachée du reste de l'espace au moment de la prière par exemple. Un reste de l'espace qui demeure sécularisé, où le chercheur qui ne prie pas se place sans risquer de mettre à mal la situation de prière.

S'appuyant sur les photographies et leur évolution au fil du temps passé sur le terrain, un détour réflexif donne des informations sur le groupe lui-même et sa manière de traiter la présence du chercheur et dès lors de le « caser ». En me voyant positionné dans le coin du chercheur, j'ai acquis une reconnaissance de mon statut d'observateur et, symboliquement, je me suis mis moi-même à distance comme je me suis vu mettre à distance de certaines activités et de certaines formes de l'agir musulman telles que les lignées de prière. Il faut rappeler que, lorsque les lignées de prière se formaient, j'ai parfois été invité par des hommes à les rejoindre. Je ne me suis pas déplacé vers l'avant mais je suis resté dans mon coin. De même, les fidèles ne m'ont pas prié de me déplacer ou de sortir du local et m'ont par conséquent reconnu le droit de rester inscrit dans la zone depuis laquelle je pouvais observer tout en sachant bien que, depuis ce coin, je ne risquais pas de remettre en cause leur activité.

6.5. L'analyse des photographies

Une précision s'impose : la compréhension de l'image photographique a une influence sur l'analyse qu'on en fait, mais également sur leur production même.

Piette (2007 : 25) relève le caractère indiciaire de l'image photographique. Citant Pierce, il rappelle que l'indice n'affirme rien. Il dit seulement que quelque chose est « là » : « Il [l'indice] se saisit, pour ainsi dire, de vos yeux et les force à regarder un objet particulier et c'est tout. » Les écrits de Piette soulignent le potentiel de la photographie qui sollicite notre regard. Dans *Le mode mineur de la réalité*, Piette (1992 : 26) parle encore de « trace du réel » :

Par le mécanisme physico-chimique de l'empreinte lumineuse dont elle participe, la photographie, au même titre que la

fumée par rapport au feu ou l'ombre par rapport à la présence, est directement déterminée par son référent. Elle est ainsi trace d'un réel et c'est selon ce principe même qu'elle peut prétendre à un rôle de guide d'exploration dans quelque sujet d'étude et en particulier s'il est nouveau ou peu débattu. Ainsi, en tant que témoignage irréfutable de l'existence de l'objet photographié, l'image photographique contient une puissance de désignation qui lui assure sa qualité heuristique de base : montrer, attirer notre attention sur un objet, une thématique.

La photographie enregistre, donne à voir, attire l'attention sur les détails propres à l'organisation des éléments matériels et visibles qui traversent l'espace associatif pour le structurer dans son registre matériel et visuel. À ce titre, les photographies représentent des données d'une richesse sans pareille, en vue d'opérer une analyse détaillée du tout matériel distribué dans et dès lors structurant l'environnement, bien plus que des notes dans un carnet puisque celles-ci ne sauraient être aussi riches et précises que l'image photographique.

La photographie une fois prise demeure. Sontag (1977 : 154) l'évoque en tant qu'enregistrement d'une émanation. Elle est semblable à une coupure-cristallisation dans la situation d'observation, coupure-cristallisation grâce à laquelle le sociologue a accès à une portion, un cadrage du monde social et à partir de laquelle il se lance dans son analyse. Du point de vue méthodologique, la photographie, qui demeure, est analysable maintenant mais aussi un peu plus tard, pour vérification et pour tenter d'y voir des éléments que l'on n'avait pas vus de prime abord. Surtout, du point de vue épistémologique, la séparation rappelle bien que le bout de réel photographié n'existe désormais plus et par conséquent nous échappe. Piette (1992 : 27) assure que :

La photographie entretient, en même temps qu'une certaine contiguïté avec le référent, une distance, spatiale et temporelle, par rapport à celui-ci. La séparation spatiale entre le signe et l'objet implique l'absence existentielle du second tout comme l'écart entre le maintenant du regard et le alors de la prise de vue où s'insère la distance temporelle, indique le retard de la photographie par rapport à la réalité désormais impossible à vérifier.

Le principe de « coupure » qui renvoie à l'existence d'un hors-champ sensibilise le chercheur au fait que tout n'est pas là, sur ou dans la photographie. Ce principe de coupure exige du chercheur de « bricoler », de tisser des liens avec d'autres données pour remplir ce hors-champ et ce, sur le monde du matériel et de l'imaginaire. En ceci, s'il est pertinent d'étudier une configuration spatiale sur la base de données

photographiques, il faut ne pas tomber dans un scientisme en expliquant que l'espace associatif se réduit à ce que l'image donne à voir ou ce que l'on croit distinguer sur l'image⁶³.

L'image est la trace d'un réel mis en scène, désormais passé, et qui ne subsiste que par l'image. Elle invite le chercheur à voir ce qui a été (en partie). La photographie n'est pas le réel ou un bout de réel en soi. Elle n'en est que la trace, donnant à voir un tout matériel et visible dans la portion spatiale photographiée en un instant *t*.

J'ai également expérimenté l'espace associatif du CCIAR par le prisme photographique, c'est-à-dire par l'observation attentive et l'analyse des données visuelles produites au moment de mes visites. Barthes (1980 : 50 et ss) témoigne du processus qui est celui de l'observation d'une photographie en distinguant le *studium* – soit le thème général de ce qui apparaît sur l'image – et le *punctum* – ce qui pique la curiosité de l'observateur.

Mon expérience du CCIAR par le prisme de la photographie a été un effort de croiser *studium* et *punctum*. Définir ce qui se passe ici et maintenant dans le local du CCIAR au moment de la prise photographique ne peut aller sans réaliser tout à coup la présence ou la position d'un homme ou d'un artefact. Pour analyser les photographies, j'ai donc recouru au logiciel Atlas.ti grâce auquel j'ai pu y inscrire des codes entre *studium* et *punctum*. En croisant ce processus de codage avec des catégories identifiées dans les entretiens et les observations, j'en suis venu à formuler l'existence des formes de *l'entre-soi*, du *chez soi* et de *la relation à Dieu*. J'ai ensuite établi un corpus photographique, composé, d'une part, d'images de l'environnement matériel du CCIAR (des images sans trace de la présence d'autres usagers que moi-même) et, d'autre part, de photographies présentant des activités des usagers. Progressivement, le codage primaire sur le logiciel a laissé place à la description par la formulation de phrases complètes autant de l'environnement matériel que d'activités dans le local du CCIAR.

⁶³ Wajcman (2010 : 234 et ss), évoquant la naissance de l'autopsie comme pratique scientifique, rappelle qu'un scientifique peut décrire quelque chose qu'il croit voir mais que ce quelque chose n'existe pas dans les faits. Lacan, quant à lui, a rappelé à qui veut l'entendre que si toute science repose sur ce qu'on réduit le sujet à un œil, dans la vie, nous ne sommes pas un œil. Il inaugure d'une certaine manière la disjonction entre vision et regard (Lacan, 1973: 79 et ss). Visionner l'image ne va pas pour le chercheur sans un certain regard sur cette image (se reporter au [chapitre 8](#)).

6.6. Conclusion

Dans ce chapitre, le lecteur a entrevu les grandes étapes et les enjeux de mon enquête de terrain au sein du CCIAR. Qu'en retenir ? D'abord et surtout qu'une recherche sociologique nécessitant une enquête ethnographique est appelée à se métamorphoser. Qu'il s'agisse de l'objet de recherche, de la posture et des méthodes du chercheur sur le terrain, l'ensemble est appelé à s'articuler au fur et à mesure de l'avancement et des expériences du chercheur. Ma position à ce sujet est celle d'entrevoir de manière critique une posture fermée sur le terrain, guidée par un simple protocole d'observation fixe. J'ai lancé ma recherche en ayant l'idée d'interroger la culture matérielle de plusieurs communautés musulmanes locales avant de me retrouver à m'intéresser pour les formes de l'agir musulman dans une association, le CCIAR.

Je suis revenu sur les défis de l'enquête en faisant ressortir ses deux grandes étapes. La phase exploratoire, une phase de tâtonnements, a exigé de faire le choix des communautés à suivre. Elle s'est conclue par la cristallisation de l'objet d'étude, à savoir la mise en forme du CCIAR, autrement dit l'analyse formelle de l'agir musulman en contexte associatif. À ce propos, comme je l'ai précisé dans le cadre théorique de l'ouvrage, une articulation est observée entre la mise en forme de l'agir et l'émergence d'un espace de la communauté et ce, au gré des activités des hommes qui s'occupent d'islam.

L'épisode des rénovations entreprises en 2018 a confirmé l'importance de la problématique formelle dans le cas du Centre. À la suite de cela, la phase de systématisation a consisté en de nombreuses visites du CCIAR ; visites durant lesquelles j'étais parfois seul ; une solitude qui m'a donné à penser la complexité de cet espace d'un peu moins de cent mètres carrés. « L'observation est alors du règne des "plusieurs fois" » écrivait Bachelard (2020 : 228) et j'ai constaté et insisté sur la multitude des visites comme condition *sine qua non* de l'expérience du lieu. C'est encore durant cette systématisation qu'il m'a fallu produire un grand nombre de données photographiques pour dégager graduellement tout un pan formel du CCIAR, précisément son environnement matériel.

Le bilan que je tire du travail ethnographique au sein du CCIAR est celui de la prépondérance de l'entreprise photographique dans l'expérience de son espace. Certes, les imprimés récoltés, les entretiens menés avec des responsables du Centre et ses usagers ont permis de guider mes observations et analyses. Seulement, c'est bien la pratique photographique qui a constitué la trame du terrain : par la photographie, je me suis présenté comme chercheur-observateur, preneur d'images, j'ai négocié mon inscription dans le local lors de certaines activités et j'ai progressivement fixé l'objet de recherche.

En outre, les données photographiques ont été des alliées de qualité dans l'entreprise réflexive permettant de réinterroger ma posture et ma manière d'appréhender le groupe. Je suis ainsi revenu sur mon malaise initial au moment de prendre des photographies comme, de manière générale, dans l'expérience d'un local où tous les regards peuvent se diriger vers l'observateur, parfois des regards méfiants. Il a donc été important dans cette partie dédiée à la méthodologie de rappeler que le chercheur est sur le terrain, non pas uniquement avec un esprit et des idées de recherche, mais bien entendu avec un corps, celui-ci étant le médium des expériences sensibles partagées avec les autres usagers du local associatif.

Plus important encore, une fois les photographies prises, il m'a fallu les décrire et les incorporer dans le processus de rédaction de la thèse de doctorat. À ce point, la qualité heuristique de la dichotomie entre l'environnement et les situations d'usages concrets du local m'est apparue. Cela fait écho à l'intérêt qui s'est imposé progressivement dans la recherche pour le monde visible, donc pour une sociologie du visuel en lien avec la sociologie dite « formale ».

CHAPITRE 7

ENTRE-SOI, CHEZ SOI ET RELATION À DIEU



7-1 (27.04.2018)

En quoi la trace de la présence du chercheur sur la photographie est-elle enseignante?

Photographie de la page précédente :

J'ai pris cette photographie peu de temps après les rénovations du local associatif.

Trois hommes (en plus du chercheur) occupent la salle. Au premier plan, un usager se baisse vers l'aspirateur servant à nettoyer la moquette. Celle-ci étant neuve, des résidus de tissu se détachent régulièrement de sa surface. Au second plan, un homme quitte les lieux tandis qu'à l'arrière, un autre est installé sur une lignée au sol, en vue de la prière. L'image est une trace de ma pratique : en tant que chercheur, j'observe et photographie les activités des usagers dans un contexte déterminé.

« Photographie d'amateur (peu doué) ! » s'exclamera le spécialiste ! Oui, mes doigts entravent la propreté de la photographie. Mais cela rappelle que celui qui observe est bien là. Il produit la donnée et est à côté des autres usagers. « À côté », cela reste à définir. Où exactement ? Dans quelle portion de l'espace associatif ?

Comment étudier une telle photographie prise au cours des activités du CCIAR ? Comment comprendre les trois formes que sont *l'entre-soi*, *le chez soi* et *la relation à Dieu* ? Voilà deux questions qui trouveront réponse dans ce chapitre.

7.1. Introduction aux trois formes

J'introduis d'ores et déjà les trois formes – au sens magistral, entendues comme des logiques sociales ou des modes d'être de l'agir – que sont *l'entre-soi*, *le chez soi* et *la relation à Dieu*. Je les préciserai ensuite à partir d'une photographie de référence puis je les approfondirai au moyen de photographies et données complémentaires, comme des extraits d'entretien ou des notes d'observation.

L'entre-soi est une affaire de « découpage » de portions dans l'espace et de « gestion des rapports » qui existent entre ces dernières. Cette forme est à la base de la création d'un espace relativement clos que tout regard de l'extérieur ne peut pénétrer aussi aisément qu'il le souhaiterait. *L'entre-soi* découle de procédures qui délimitent les pourtours d'un espace qui se voit désigné comme étant le CCIAR. Il en va d'un enjeu de fondation de l'espace (Segaud, 2010). Sitôt cet espace qu'est le Centre fondé, la communauté gère ses rapports avec d'autres portions spatiales. *L'entre-soi* ne peut dès lors se penser sans faire intervenir le rapport à l'autre comme figure d'altérité, au sens d'un autre qui n'appartient pas directement à la communauté ; on pourrait dire un autre qui n'est pas un « frère en islam », fréquentant le Centre.

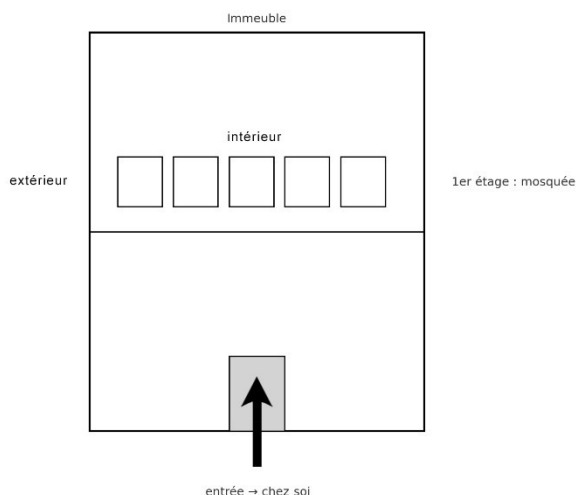
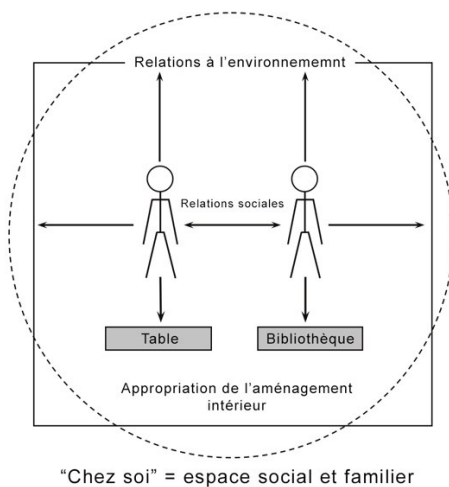


Schéma : entre-soi

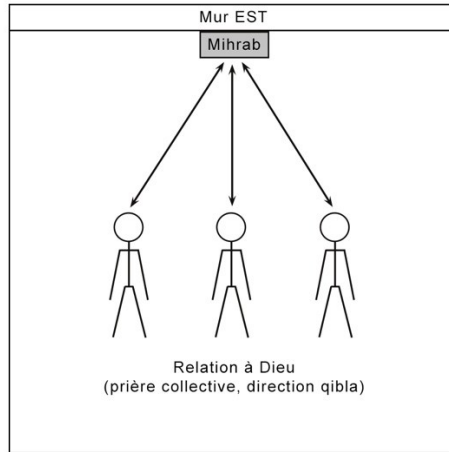
Le *chez soi* concerne la modalité de l'habiter (Segaud, 2010). Selon cette logique, une relation se noue à l'espace, celui-ci devenant « notre » espace, celui de la communauté. Il se voit spécifié par les caractéristiques du CCIAR.

On remarque d'ores et déjà une continuité entre les deux premières logiques. Elles s'encastrent l'une dans l'autre. Ainsi, après la création et la désignation d'une portion spatiale, le CCIAR, il est possible d'entretenir une relation avec cet espace. Celle-ci est marquée et dépendante de la relation à l'autre, entendu comme les autres usagers du Centre ou, également, comme des « frères en islam », fréquentant le Centre. En ce point, *le chez soi* s'apparente à une convivialité au sein du CCIAR. Au cours d'une activité impliquant plusieurs usagers, ils s'engageront dans une relation à l'espace du collectif, précisément en y repérant et actualisant des portions spécifiques dans la salle de l'association ainsi que leurs répertoires d'actions. De fait, tout rapport et interaction avec un ou des autres usagers exigent de transformer l'espace et de faire émerger un espace à dessein comme ressource aux interactions.



Une fois la fondation du CCIAR comme espace à part entière, à la suite des activités (situations d'usage de l'espace) qui s'y jouent et qui contribuent à la relation à l'espace et avec les autres usagers, une nouvelle entité peut y être introduite : celle de Dieu. Pour entrer en relation avec Allah au sein du Centre, il faut, d'une part, que le CCIAR existe et, d'autre part, que les usagers interagissent autant avec leur espace qu'avec les autres usagers. De manière générale, j'étudie la relation à Allah entretenue par des interactions dans le local entre au moins deux personnes. De la sorte, *la relation à l'entité divine* intervient à partir du moment où un nœud est réalisé avec les deux autres modes de l'agir. On verra particulièrement bien dans l'analyse de photographies que *la relation à Dieu* est possible à partir de l'usage de certaines portions de la

salle, équipées d'un mobilier liturgique ou de ressources y afférentes. Seulement, cette *relation à Dieu* nécessite l'interaction avec d'autres usagers au moment de la prière, de sorte qu'il semble difficile de parler de relation à Allah sans convoquer la relation à l'autre, aux frères en islam.



À ce stade, il convient de préciser que les trois logiques ne se confondent pas avec les registres formels mentionnés dans la partie théorique. Autrement dit, *l'entre-soi* ne se réduit pas aux agencements ou à l'aménagement du CCIAR, *le chez soi* ne relève pas uniquement de configurations et, finalement, *la relation à Dieu* n'est pas seulement une forme au sens magistral du terme. Par exemple, *la relation à Dieu* est une forme au sens de logique sociale qui se manifeste par des configurations : que l'on se figure un homme lisant le Coran ou des hommes priant ensemble. Seulement, cette logique sociale se matérialise déjà dans des agencements spécifiant l'aménagement intérieur du Centre en tant que des calligraphies des noms de Dieu et l'inscription du prophète Mohammed s'y trouvent.

Par conséquent, le troisième registre formel – le mode d'être de l'agir – ne se réalise et ne peut être observable qu'à partir des deux registres précédemment distingués : des agencements matériels ainsi que des configurations émergeant en situation. Cela revient à dire que, si des logiques existent, c'est parce qu'elles se trouvent déjà matérialisées dans l'environnement en termes de registre d'actions potentielles. L'action n'actualise pas uniquement les logiques inscrites dans l'environnement. Au contraire, les configurations les réactualisent en fonction des enjeux de la situation.

Dans la seconde partie qui s'ouvre par ces pages, je réponds prioritairement aux questions introductives suivantes : Comment travailler avec la photographie lors d'une enquête sociologique, au sens de : que pointer sur les images de manière à dire quelque chose de la mise en forme de l'islam dans nos sociétés contemporaines ? Il s'agit non seulement de présenter aux lecteurs une modalité de travail à partir de photographies réalisées au cours d'une ethnographie mais encore d'exemplifier en quoi une description de telles données peut nous mener vers l'investigation des formes ordinaires de l'agir musulman en contexte associatif.

Avant toute chose, je rappelle, suivant les considérations dégagées dans le cadre théorique, que les trois logiques sociales présentées tour à tour dans cette partie de l'ouvrage relèvent de formes d'abstraction (*Gebilden*) proposées et repérées par le sociologue. En revanche, et c'est un point nodal, ces abstractions découlent d'éléments visibles, ou du moins potentiellement accessibles, aux acteurs durant leurs activités. Il ne s'agit pas de mettre en exergue des éléments hors environnement ou hors situation. C'est ainsi que l'on se tient au programme général de la recherche : étudier des pratiques en tant qu'elles sont rapportables à leur contexte, entre agencements et configurations.

7.2. Procédure

Comment traiter une photographie dans le but d'étudier les formes ordinaires de l'agir musulman ? Dans cette procédure, je joins description et remarques d'ordre analytique pour soumettre au lecteur une manière de décrire une photographie.

On privilégie d'abord une photographie qui présente les contours d'activité au CCIAR. À noter que des données montrant la composition de l'environnement matériel uniquement et non pas des configurations d'activités en train de se faire – soit des photographies prises alors que le sociologue a été le seul utilisateur des lieux – renseignent également les formes que sont *l'entre-soi*, *le chez soi* et *la relation à Dieu* puisque, pour rappel, ces logiques se trouvent matérialisées dans l'environnement matériel. Seulement, s'arrêter à l'étude de l'environnement matériel serait faire mi-chemin et refuser au mode de l'agir son caractère situationnel, devant dès lors répondre aux enjeux du ici-maintenant de l'activité sociale. Inversement, ne s'intéresser qu'aux configurations et aux éléments du contexte qui émergent visiblement au gré de l'agir sans prendre en compte le cadre matériel prédonné aux interactions me semble également incomplet. Toute activité se rapporte à son cadre environnemental quand bien même certains agencements ne représentent qu'un arrière-fond. Dans ce chapitre, le curseur varie alors

entre une analyse de l'environnement qui prend en compte des agencements (cadre matériel, aménagement intérieur prédonné aux activités), et entre des situations concrètes qui prennent en compte des configurations. On nuance les contours d'une activité en train de se faire (configurations) et des registres d'activités potentielles matérialisés dans l'arrière-fond environnemental.

L'examen d'une photographie, quand bien même elle présente les contours d'une activité sociale, débute par ce que j'ai désigné dans la partie théorique comme « l'environnement matériel ». Il s'agit, pour rappel, du cadre prédonné aux activités ; un cadre riche en ressources matérielles que les acteurs utilisent ou peuvent utiliser au cours de leurs pratiques. Lors de cette première étape, l'analyse porte sur les agencements (par exemple, l'éclairage des lieux, les couleurs, les matériaux, etc.).



7-2 (photographie émique, 2019)
La remise d'une plaquette honorifique

La photographie ci-contre, qui m'a été transmise par l'ancien président, présente un usage du local observé à plusieurs reprises. Il s'agit d'une pose de trois hommes. L'environnement matériel joue un rôle important dans ce cas (je présenterai au lecteur une autre photographie du même type plus loin en complexifiant l'analyse). Le cadrage de la photographie nous donne d'abord à voir l'étendue de la moquette au sol.

Celle-ci est de couleur vert turquoise. Deux types de motifs sont identifiables : d'abord, des lignées qui sont formées par l'entrelacement de motifs géométriques bordés par des tracés rectilignes. Entre ces lignées, des sortes de « points » sont éparpillés sur la surface. La moquette est propre et semble neuve. Aucun défaut particulier n'est apparent. À l'arrière des trois hommes, sur la gauche, on observe une table et, contre le mur, un tapis de prière accroché. La table supporte des éléments, à commencer par un exemplaire d'une plaquette honorifique (on voit son bord rouge). Sur la droite, à même la moquette, des sacs sont posés. L'éclairage de la salle est allumé comme en témoigne le reflet lumineux contre le mur.

Sitôt qu'un ou des individus évoluent dans un espace, des configurations émergent. De la sorte, un nouvel espace, un espace réinventé au regard des enjeux situationnels, émerge. Si une première étape de description privilégie la prise en compte de l'environnement matériel et donc des agencements, la deuxième étape s'intéresse aux configurations. La ligne analytique est ponctuée de questions : Quels acteurs sont engagés dans l'activité ? Peut-on différencier une activité principale ? Ou d'autres activités simultanées mais pouvant être jugées comme « secondaires » sont à considérer ? Sur la base de quels critères opérer ce *distinguo* ? Où et comment se constituent les foyers d'attention ? Quelles sont les positions et orientations des acteurs dans l'espace ? Voici des questions jouant un rôle clé dans l'examen des configurations.

Les formes ordinaires de l'agir musulman en contexte associatif surgissent entre autres dans des épisodes pouvant sembler secondaires dans la vie de l'association. On trouverait notamment l'ordinaire dans l'extraordinaire, comme c'est le cas de l'épisode des rénovations de 2018 dont la photographie ci-contre nous donne un aperçu.



7-3 (2018, photographie émiq)
Moment intergénérationnel lors des
rénovations de 2018

Sur cette dernière, au moins trois acteurs ont investi le local qui est en cours de transformation. Notre intérêt porte tout d'abord sur les deux hommes qui travaillent. Ils scient une plinthe. Cette activité est principale. Comment peut-on le dire ? Il faut recourir au point de vue des acteurs en situation pour défendre cette hypothèse. Ce point de vue peut être éclairé à partir des foyers d'attention, des positions et orientations des acteurs. La prise photographique place d'abord le travail au centre. L'homme resté en arrière observe également l'acte de scier la plinthe. Cette observation, en marge de l'action de scier, représente l'activité secondaire. La scie contre la plinthe est le foyer de l'attention. L'homme manipulant la scie est légèrement penché sur le bureau qui supporte l'outil. Le second homme, à gauche de l'image, fixe également l'outil et le bois en train d'être scié.

Les deux photographies précédentes sont des photographies prises par des acteurs associatifs et qui m'ont été transmises par l'ancien président. Dans ce cas, on peut analyser la photographie en questionnant l'agir dont le photographe a voulu immortaliser les contours. Dans le cas de photographies prises par le chercheur, il importe d'examiner son positionnement et la direction dans laquelle l'image a été prise. Cela rappelle que, même s'il paraît en retrait – par l'effet de distance et de rupture produit par la photographie – le chercheur est partie prenante de

la situation qu'il observe. D'ailleurs, s'il observe, il peut potentiellement tout autant se voir observé. En revanche, il s'insère dans une organisation de l'expérience et une mise en forme de la situation l'impliquant comme un usager un peu particulier, à savoir comme observateur-prenneur d'images. Il n'est souvent pas un participant aux activités au même titre que les autres usagers.

Est-ce que le sociologue est potentiellement visible ou n'est-il pas visible ? Et quelle est l'orientation choisie pour la prise d'image ? Quel point de référence dans l'espace la photographie privilégie-t-elle ? Cela, il convient de le prendre en compte. Généralement, dans la salle principale du CCIAR, le sociologue est potentiellement visible puisqu'il n'y a aucune frontière ou barrière sensorielle, rendant indisponible une activité d'un individu au regard d'un autre usager. Pour clarifier mes propos, comparons les deux photographies suivantes.



7-4 (18.05.2019)
Instant de prière dans la salle



7-5 (18.05.2019)
L'imam s'exprime à son pupitre

Sur la photographie de droite comme sur celle de gauche, le sociologue-photographe est potentiellement visible par les acteurs. Aucune barrière physique (à l'instar d'un mur ou de meubles) cache la prise photographique. En revanche, le photographe peut être davantage observé à droite qu'à gauche. Si l'on considère l'activité au moment du déclic photographique, à gauche, les hommes sont engagés, un peu à distance, dans l'activité de prière. Il s'agit d'une situation typique d'observation et de production de données au moment de la relation à Allah. Le chercheur est en retrait, placé en arrière. Le foyer de l'attention des hommes porte en direction du *mihrab* (*qibla*) et non en direction de la place du chercheur. En revanche, lorsqu'ils tournent la tête, les hommes peuvent voir le chercheur. L'observateur peut dès lors être à son tour observé. Sur la photographie de droite, la situation est foncièrement différente. On comprend que le chercheur qui prend la photographie est placé à proximité immédiate des hommes qui sont assis et qui étendent les jambes (à droite de l'image). La prise photographique est

potentiellement beaucoup plus visible. Dans ce second cas, le chercheur participe à l'activité principale (écouter les propos de l'imam assis à son pupitre et utilisant un microphone).

En prolongement au thème de la potentialité, j'ajoute que la description d'une image permet de préciser tant les objets « réellement » utilisés que ceux qui pourraient l'être car visibles et disponibles aux acteurs, ou encore qui sont utilisés de manière « indirecte ». On pointe ici à nouveau le curseur variant entre l'analyse de l'environnement matériel et la situation concrète. L'exemple type d'un usage indirect est celui qui est fait de la table. Elle peut soutenir la nourriture et des choses matérielles en marge d'une activité principale, comme des personnes en train de prier. Elle n'entre alors pas comme ressource directe à l'activité de prière mais permet tout autant de la mettre en forme en tant qu'une ressource – portant des traces d'activités passées – rend possible une autre action.

Des éléments identifiés au cours de la description sont alors progressivement rassemblés de manière à constituer les trois formes que sont *l'entre-soi*, *le chez soi* et *la relation à Dieu*. Dans ce chapitre, il s'agit de clarifier ce que sont ces formes et les aspects qui les composent en partant d'une situation concrète et de référence.

7.3. Les formes à partir d'une donnée



7-6 (17.05.2019)

7.3.1. La description des agencements

La photographie de référence présente les configurations d'un instant de prière collective dans la salle principale. Dans une première étape analytique, on les laisse de côté au profit des **agencements**. Quatre éléments de l'aménagement intérieur sont mis en évidence.

- i. Au premier plan, il y a une table sur laquelle divers **objets** ont été déposés. On les reconnaît aisément. À gauche, on distingue une pile de « godets » en plastique contenant de la crème. À proximité, de petites masses sombres sont visibles. Sans en être sûr, on imagine là des sachets de sucre, si l'on se fie à notre expérience quotidienne. À côté, une boîte de dattes est déballée. Plus à droite, une paire de lunettes de lecture a été laissée là par on ne sait qui.

La table et ses agencements constituent le premier élément de l'aménagement intérieur qui nous intéresse. On y reconnaît des traces d'activités passées, engageant un usage « indirect » de la table. Au cours de la situation, la table est utilisée par les usagers qui sont en train de prier puisqu'elle supporte des objets. Elle permet de les laisser en marge de l'activité principale que représente la prière. La table et ses agencements participent à la constitution matérielle de coulisses vers lesquelles les choses non pertinentes à la prière mais potentiellement utiles en amont et à la suite de l'activité orante ont été déposées. Nous entrevoyons dès lors comment un usage « indirect » participe à l'organisation de l'expérience et structure l'activité des individus.

- ii. L'attention se porte ensuite sur **l'éclairage**. D'une part, la salle est éclairée par des néons installés au plafond et, d'autre part, par un système installé au niveau d'une pièce du mobilier liturgique, précisément le *mihrab*. Ces deux types d'éclairage sont en cours d'usage. On remarque cependant que le second éclairage mentionné, celui du *mihrab*, n'a sans doute pas la même fonction que l'éclairage au plafond. En effet, celui-là n'a pas pour unique fonction d'éclairer la salle, à l'inverse des néons installés au plafond. On peut dire que la qualité liturgique du *mihrab* est complétée par les néons dont l'usage dépasse le simple recours utilitaire. Une dimension symbolique – malgré tout à toute fin pratique pour orienter le cours de l'action – se dégage de cet éclairage du *mihrab*.
- iii. Mettons en évidence un **agencement**. Que ce soit la table ou le *mihrab*, ces deux éléments entrent en relation avec un troisième : la moquette

au sol. Le sol de la salle principale est recouvert de cette moquette colorée qui présente des motifs arabesques. Si la moquette caractérise l'ensemble de la pièce principale du CCIAR, la table et le *mihrab* caractérisent, quant à eux, différentes portions de cette pièce. On entrevoit ici que les logiques principales rattachées à ces deux portions sont différentes. D'une part, la table et ses agencements engagent à de la convivialité et à un rapport avec les autres usagers (autour d'un café par exemple) ; le *mihrab* renforce le potentiel d'entrée en *relation avec l'entité divine* en tant qu'il soutient l'orientation générale pour la prière. Cette observation appelle une précision.

On considère à ce stade déjà, d'une part, la distinction des registres formels et, d'autre part, l'intrication formelle, ne serait-ce que dans l'environnement matériel du CCIAR. Concernant la distinction des registres, j'ai expliqué que la forme au sens magistral – le mode d'être de l'agir – se retrouve autant dans des agencements que dans des configurations. Par ailleurs, il n'est guère possible d'envisager une forme sans la penser en rapport avec les autres. En effet, dans l'aménagement, les formes de *l'entre-soi*, du *chez soi* et de *la relation à Dieu* entrent en rapport et ne s'excluent pas l'une de l'autre. Par exemple, comment penser le rapport à l'autre – au niveau de la table et de ses agencements – sans prendre en compte des distinctions entre différentes portions spatiales dans la pièce ? Autrement dit, comment penser *le chez soi* sans *l'entre-soi* ?

- iv. Le vitrage est à détailler. Un film autocollant a été ajusté sur une partie des vitres. Ce quatrième élément mis en avant dans **l'aménagement intérieur** du Centre appelle la remarque suivante : l'ethnographie en général (les différentes visites au CCIAR, les échanges avec les usagers, le cumul des photographies prises, etc.) donnent des indices pour décrire les données. De fait, il serait bien délicat de décrire le vitrage et les effets de ce film transparent sans forcément connaître de quoi il en retourne. Hormis d'énoncer que ce qui paraît être une coupole et deux minarets (voir l'agrandissement d'une partie la photographie infra) est visible, la description tournerait court. On affirme par conséquent qu'une analyse de la mise en forme de l'agir exige une présence du sociologue sur le terrain, précisément une entreprise ethnographique de sa part. La seule et unique description du matériel visuel à disposition du sociologue ne suffit ainsi sans doute pas. La donnée photographique peut être décrite avec plus d'exactitude si le sociologue mobilise des connaissances acquises au cours de son travail de terrain.



7-7 (14.04.2019)

Les conditions sont réunies pour bien distinguer le décor aux fenêtres

7.3.2. La description des configurations

Je poursuis par l'examen des configurations. On considère désormais la présence humaine, l'usage des ressources matérielles décrites, l'orientation et la position des corps, des visages. En prêtant attention à cette construction de l'espace aux cours d'interactions, on est en droit de reconnaître que les acteurs distinguent des cours d'activité. Enfin, on termine par préciser la position du preneur d'images dans la salle. De manière générale, la constitution d'un ou de plusieurs foyers d'interaction consiste également en un point à analyser car ils participent à l'orientation et l'organisation de l'activité sociale. Quatre aspects sont relevés sur la photographie :

- i. À titre liminaire, on distingue **deux activités**. Premièrement, l'activité de type « orante » et, secondement, on déduit l'activité de la prise photographique. C'est l'activité de la prière qui prime au sens d'activité principale. Les hommes visibles sur la photographie sont engagés dans diverses phases de la prière. Quels positionnements décrire ?
- ii. Certains **usagers** sont positionnés au niveau du sol et se prosternent. D'autres sont debout. Plusieurs hommes ont une position clairement identifiable : les mains devant le corps (vraisemblablement les mains jointes, mais cela n'est que déduction à partir des observations durant le terrain ethnographique) et la tête légèrement penchée. Enfin, peu importe la phase de la prière dans laquelle ils sont engagés, les usagers se sont rassemblés de manière à former des lignées.
- iii. Précédemment, l'éclairage du *mihrab* a été discuté. Pour continuer la réflexion, on remarque que les individus qui prient ne sont pas tous à **proximité** égale de cette source lumineuse qui oriente l'activité des hommes (et même la prise photographique). À l'arrière-plan, un homme se détache légèrement sur l'image. Il s'agit de l'imam. En revanche, ce que l'on observe c'est que, lui, se trouve bien en face au *mihrab*.
- iv. Le chercheur n'apparaît pas sur la photographie et, pourtant, il était bien présent puisque l'image existe. Le **positionnement du chercheur** dans l'espace et son orientation contribue aux caractéristiques de la photographie. Le chercheur est installé derrière la table, sur le côté opposé à l'activité orante. Par l'usage de la table déjà mis en évidence précédemment, le chercheur se retrouve dans les coulisses, c'est-à-dire en un point de l'espace où son action ne remet pas en question l'activité principale, à savoir la prière.

7.4. Les fondements formels

7.4.1. Aux fondements de l'entre-soi

La photographie décrite jusqu'à présent a été prise au sein du CCIAR. Cette affirmation initiale présuppose déjà la première forme : *l'entre-soi*. En effet, l'activité photographiée se déroule à l'intérieur du local associatif et non dans l'espace public. L'activité se déroule entre quatre murs, ce qui qualifie l'espace de relativement clos. Il existe un lieu dans lequel des activités peuvent se faire sans qu'elles n'apparaissent aux yeux de tout un chacun circulant dans l'espace public. En résumé, et à ce

stade du commentaire, la forme de *l'entre-soi* comme logique sociale engage la distinction entre un intérieur et un extérieur, un espace privé⁶⁴ et un espace public.

Cette démarcation entre l'intérieur et l'extérieur se réplique au sein du local associatif. Si la distinction entre l'espace privé et l'espace public résulte avant tout de l'environnement matériel (existence de seuils, de portes, de murs, escaliers, etc.) et des modalités d'agir qui les accompagnent, les démarcations entre différentes portions spatiales à l'intérieur du local émergent à partir de l'aménagement comme des configurations.

Sur l'image décrite, sur le plan matériel, des équipements organisent certaines portions. Une portion existe principalement à partir du potentiel d'activités qu'elle rend possible.

Que je complète ici la description de l'aménagement intérieur. On observe sur le mur EST, une série d'artefacts : des ouvrages, une calligraphie encadrée, le *mihrab* comportant lui aussi des calligraphies en arabe, et le *minbar*. Il existe encore la moquette qui recouvre l'entier de la pièce principale. J'ai mentionné le film posé sur les fenêtres et représentant un environnement matériel islamique : une coupole joutée de deux minarets. Enfin, j'ai évoqué la table derrière laquelle le chercheur s'est installé pour prendre la photographie.

Ces équipements ne renvoient pas aux mêmes potentiels d'activités. Si la moquette permet différentes activités (s'y asseoir pour lire confortablement, s'y asseoir pour attendre le début de la prière et consulter son téléphone portable, par exemple), dans la situation présente, elle s'attache à la prière puisqu'elle facilite la création de lignées d'hommes engagés dans l'activité orante. Globalement, c'est tout le pan mural EST qui est marqué par *la relation à Dieu*. En revanche, la table matérialise un tout autre type d'activités. D'ailleurs, le chercheur qui s'y est installé ne prie pas mais il photographie la prière.

En situation, on distingue ainsi deux portions : l'une dévolue à la prière, l'autre à des activités reportées en coulisse, dans le cas présent l'observation du chercheur et la prise photographique. En poussant l'analyse, par leur reconnaissance et inscription dans des portions spatiales distinctes, les acteurs en coprésence maintiennent une distinction entre un espace « religieux » (où *la relation à Dieu* peut se vivre, par la prière par exemple) et un espace plus « séculier » (où le chercheur se place, observe et photographie ce qui se donne à voir devant lui). Il importe par conséquent de concevoir une démarcation entre

⁶⁴ L'espace privé existe en tant que l'accès à cet espace découle de certaines réglementations édictées et formulées par le CCIAR (Remy, 2015). Dans le cas d'une pratique rituelle dans un espace public, on remarque également une organisation spatiale permettant de distinguer certaines portions (voir Biasca & Chatagny, 2022).

« religieux » et « séculier » comme le résultat d'un agir – dès lors d'une modulation formelle – et non comme une réalité essentielle, fixe et non négociable.

L'organisation de l'agir, la reconnaissance des portions dans l'environnement permettent un déroulement simultané et organisé de différentes activités (la prière et la prise photographique) sans qu'une activité secondaire ne perturbe l'activité principale.

La dimension de la visibilité de l'islam organisé étant au cœur de la réflexion, la question de la (in)visibilité du Centre retient toute l'attention. Dans la prochaine section, je thématise la question de la visibilité, selon la modalité de la discrétion du CCIAR. Le point de départ est situationnel, en revenant sur la photographie discutée jusqu'à présent. J'effectue ensuite un détour sur des éléments plus généraux concernant la communauté et sa modalité d'existence sur le plan visuel et sa gestion du regard.

7.4.1.1. Gestion et orientation du regard

La forme de *l'entre-soi* fait exister le Centre, sur le plan matériel d'abord. Par ailleurs, comme on vient de le voir, cette forme engage une démarcation entre plusieurs portions au sein même de la salle louée par le CCIAR, à commencer par une portion dédiée à la prière et une portion dédiée à un positionnement en marge de la prière. Cela signifie-t-il pour autant qu'il n'existe pas de rapport entre les portions ainsi démarquées ?

J'ai déjà avancé des éléments de réponses. D'abord en indiquant l'intrication des formes, découlant d'un rapport entre les portions de l'environnement démarquées. Ensuite en considérant le rapport entre l'observateur (le sociologue qui photographie une scène devant lui) et les usagers qui prient. Or, la table matérialise dans cette situation une frontière entre deux types d'espace. Elle représente une frontière qui n'obstrue pas le sens visuel. Le chercheur peut observer les hommes qui prient. Si ces derniers tournent leur regard en direction de la table, ils sont en mesure de visualiser le chercheur en retour. Ainsi, l'étude de *l'entre-soi* exige une attention portée à ce qui est visible d'une portion depuis une autre. Pour creuser ce point, il s'agit de questionner ce qui est visible du CCIAR depuis l'extérieur de la salle associative et, inversement, ce qui de l'extérieur est visible depuis l'intérieur du Centre. On en profite pour quitter un instant la salle principale du CCIAR pour présenter au lecteur l'aspect extérieur du bâtiment et ses pourtours.



7-8 (27.06.2020)

Détail de la façade du bâtiment abritant le CCIAR.

La photographie reproduite documente les lignes et les proportions de l'immeuble. À distance, c'est avant tout son aspect commercial qui est relevé puisque la devanture d'un centre de loisirs et son bar attenant sont visibles. On pense au premier coup d'œil que personne *n'habite* dans cet immeuble au sens strict. On y fait autre chose qu'« habiter », quoique... Cela reste à définir. Le bâtiment se distingue par ses caractéristiques fonctionnelles et une relative froideur s'en dégage. Il se compose d'un bloc parallélépipédique dont la massive apparence s'impose en bordure de trottoir. En l'absence de formes arrondies et de couleurs chaudes, seuls des arbres et plates-bandes de verdure délimitent et égaient quelque peu la parcelle. Deux arbres s'élèvent devant l'immeuble, faisant partie d'une série plantée le long de la route cantonale.

Sur l'image, un employé juché sur un élévateur est aux prises avec les matérialités composant la façade. Une activité d'entretien du bâtiment, aussi visible que celle-ci, reste rare. Peu de mouvements animent cet environnement, à l'exception notable du vendredi, quand le parking s'anime peu avant la prière collective et, à la fin de celle-ci, lorsque les hommes s'en retournent vaquer à leurs autres occupations. D'ordinaire, c'est un va-et-vient irrégulier et un peu monotone de véhicules qui se garent dans le parking, de personnes qui s'engouffrent

dans le bâtiment, autant d'anonymes qui entrent dans l'immeuble pour y rejoindre des locaux.

Plusieurs organisations se partagent l'immeuble : un *escape game* dont la devanture est bien visible depuis la route cantonale, une école de *pole dance*, un cabinet de physiothérapie qui est également visible depuis l'extérieur et un magasin de jeux Lego. Voisines de palier, une entreprise sanitaire et le CCIAR sont sans doute les deux organisations les moins visibles.

Cela étant, le CCIAR n'est pas invisible au sens strict. En effet, plusieurs plaques et plaquettes mentionnent son existence, que ce soit sur une colonne indiquant l'entrée EST de l'immeuble et nommant les différentes organisations qui se partagent cette entrée ou à l'intérieur de l'immeuble (par exemple, dans l'ascenseur, au niveau du couloir et sur la porte d'entrée du Centre). Ce faisant, si la logique d'entre-soi engage l'existence du CCIAR, il n'en demeure pas moins que la communauté entretient des rapports avec les autres organisations. Ces derniers s'expriment, par exemple, à partir de documents précisant le respect qui est dû au voisinage (respect des places de parc, interdiction de jeter les mégots de cigarettes au sol, propreté des toilettes à l'étage, etc.).

Si l'on compare l'association musulmane avec les deux organisations commerciales que sont l'*escape game* et le magasin de jeux Lego, l'absence de points de contact visibles d'assez loin à destination du grand public concernant le Centre peut être relevée. Il n'existe en effet pas d'agencements attirant l'œil d'un usager se déplaçant dans l'espace public (le long du trottoir ou de la route cantonale par exemple). Il en va ici d'une absence de repères signifiant, en substance : « Ici, vous pouvez entrer en contact avec nous ! » (Ravelli & McMurtrie, 2017), message matérialisé ou communiqué *verbatim* par certains agencements tels que des panneaux ou devantures publicitaires par exemple. En termes de gestion du regard d'un passant, on en déduit que la communauté musulmane ne vise guère à attirer à elle un public externe. Cependant, elle est visible *a minima*, pour celles et ceux qui en connaissent l'existence ou souhaitent s'y rendre.

J'ai indiqué que la constitution d'un lieu déterminé est le processus initial de l'entre-soi. Ce processus est celui de la fondation de l'espace de la communauté.

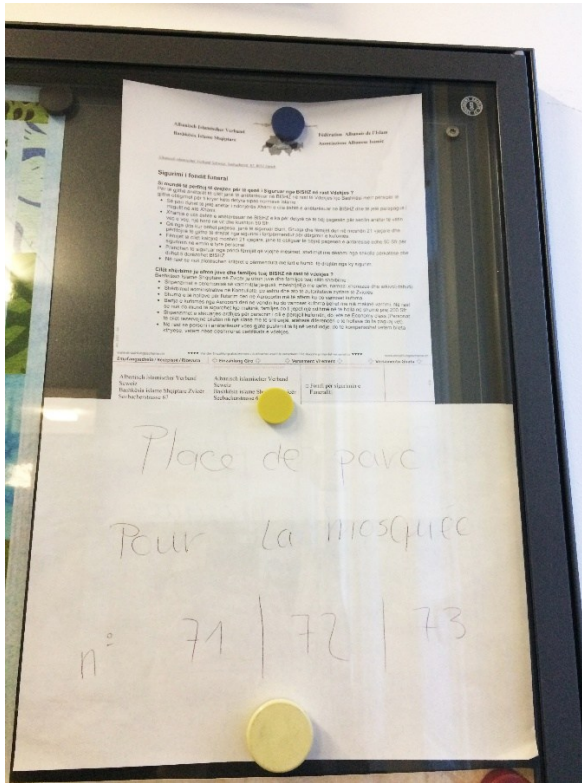
La mosquée se caractérise ensuite par une relative invisibilité, plus exactement une *discretion* dans l'enceinte du bâtiment. Elle fait partie intégrante de la logique de l'entre-soi. Or, cette discretion n'engage pas une invisibilité, elle découle de et engage bien plutôt un rapport et des interactions avec les autres (autres organisations locataires, usagers du parking et du bâtiment, etc.). Autant la logique de l'entre-soi que sa formulation par la discretion engagent à prendre conscience de la

présence de l'autre, à interagir avec lui mais également de gérer son impression concernant ses propres activités (Goffman, 1973).

S'il reste rare d'avoir, en tant qu'usager du CCIAR, des échanges complexes avec, par exemple, des élèves de l'école de danse ou des clients ou patients, les membres du CCIAR interagissent bel et bien avec les autres locataires de l'immeuble. Les relations entre les usagers du Centre et le reste de l'immeuble sont teintées, dans une certaine mesure, par la préoccupation de respecter les autres locataires et usagers, de ne pas être trop visible, trop présent. *L'entre-soi* ne correspond donc en rien à un communautarisme, se manifestant par une dénégation des autres, à commencer du voisinage. Aussi les activités du CCIAR ne se déroulent-elles pas seulement en fonction de règles de vie et de codes propres à l'espace privé de la communauté. Elles se réalisent sans que ne disparaisse une attention portée aux règles, codes et attentes concernant l'utilisation du bâtiment en général. Une anecdote de terrain éclaire ce qui précède.

À la suite d'une visite (du 23.03.2018) je me souviens de l'arrivée précipitée d'un responsable de l'association qui, pénétrant dans la salle principale du Centre, s'est dirigé vers le bouton de réglage du volume du microphone de l'imam. Le volume sonore diminué, il s'est retourné vers l'ancien président en lui lançant : « On vous entend depuis le parking ! ». À noter qu'à cet instant, les fenêtres étaient ouvertes.

Il arrive que le nécessaire respect vis-à-vis des autres locataires et de l'environnement en général soit rappelé oralement par un porte-parole du comité, ce par une intervention devant tout le monde avant la prière par exemple, notamment pour exhorter les usagers à ne pas utiliser des places de parking qui ne leur sont pas réservées (visite du 31.08.2018). Or, des agencements jouent également un rôle à cet égard. C'est le cas, par exemple, d'une affiche disposée dans le local, une feuille indiquant les numéros des places de parc destinées aux visiteurs du CCIAR (voir la photographie à la page suivante).



7-9 (15.01.2018)

Feuille affichée et communiquant les places de parking réservées à la mosquée

Certains usagers ont pris l'habitude d'utiliser les places n'appartenant pas à la mosquée, notamment pendant la prière communautaire du vendredi. Des lettres de la gérance sont parvenues au comité priant instamment de stationner sur les places attribuées au Centre. Les responsables de la mosquée ont pris à cœur de contrer ce problème. Dès lors, certains membres du comité ont opéré un contrôle sur le parking pour vérifier où les hommes stationnaient leur véhicule le vendredi avant la prière. Lors de ces missions de contrôle, l'un d'eux revêtait généralement un gilet jaune. De ce fait, la question de la visibilité de la communauté prend d'autres contours dans cet espace intermédiaire que représente le parking.

Le parking a constitué un point de discussion et même de tension entre les responsables associatifs. L'un de mes contacts m'avoua « devenir chaud » à ce sujet, expliquant qu'il était tendu et fâché mais que cela faisait également partie de la vie de la mosquée. Un autre membre du

comité m'a précisé qu'il avait, de son côté, proposé d'engager des agents de sécurité d'une entreprise privée pour mettre un terme à ce problème, en soulignant que la santé financière de l'association le permettait.

Un autre agencement mis en évidence dans la description à la p. 117 vaut un commentaire, toujours en lien avec *l'entre-soi*, la discrétion et l'attention portée au voisinage. Il s'agit des autocollants apposés aux fenêtres. Ils représentent, pour rappel, des esquisses d'un environnement matériel islamique : une coupole et des minarets. À leur sujet, lorsque je discute avec l'ancien président, celui-ci commente ce décor en précisant qu'il ne s'agit pas de faire figurer aux fenêtres de grands minarets, mais des petits. Il ajoute qu'il « n'aime pas que l'on voie ça à l'extérieur », l'idée étant de ne pas « choquer les autres » (entretien du 19.02.2018).

Ce décor aux fenêtres, ajouté à la suite des rénovations de l'espace associatif en 2018, peut être interprété comme un « clin d'œil » destiné aux membres et visiteurs du CCIAR. En lien avec ce qui a été avancé concernant l'absence de points de contact pour gagner un large public, les autocollants aux fenêtres n'ont pas pour fonction de manifester dans l'espace public la présence de la mosquée ou, si c'est le cas, cela se fait de manière discrète. Plutôt, ils sont destinés aux membres et usagers réguliers du CCIAR, celles et ceux qui connaissent déjà l'existence du Centre. En cela, ils font office de « clin d'œil » à ces personnes. Ils sont une ressource indirecte à toute activité au sein de la mosquée en tant qu'ils sont potentiellement visibles. On peut oser ici un lien avec la dimension du secret telle que l'expose Simmel (2013 : 347 et ss). Lorsqu'il m'est arrivé de passer devant l'immeuble, pour d'autres motifs que ma recherche, je me suis moi-même surpris, comme membre affilié à la communauté, de lever les yeux vers les fenêtres du premier étage afin de distinguer ces secrets indices de l'existence et de la présence du Centre. La connaissance de ce détail aux fenêtres manifeste son rapprochement vis-à-vis du CCIAR.

Il existe une autre manière de s'y intéresser, suivant une autre perspective. En effet, si j'ai questionné la visibilité du Centre pour un regard extérieur, on peut interroger l'effet de ces autocollants aux fenêtres lorsque l'on regarde de l'intérieur vers l'extérieur. D'ordinaire, les fenêtres représentent une ouverture vers le monde et une manière d'apporter de la lumière dans une pièce. Ce qui suppose, comme le dit Wajcman (2004 : 21) que « [l]a fenêtre serait en vérité l'invention humaine qui matérialise dans un mur que pour aborder le monde, l'homme a besoin d'appareillage. » Cet élément architectural est dès lors un appareillage permettant à l'usager d'observer ce qui se passe au-dehors. Jusqu'à présent, dans l'analyse de *l'entre-soi*, j'ai mis en avant la gestion par le Centre de ce qui se donne à voir de lui aux yeux d'individus ne faisant pas partie de la communauté. Or, il ne faut pas omettre la

perspective inverse, celle du regard de l'usager de la mosquée vers l'extérieur.

Même si les fenêtres sont situées au premier étage du bâtiment, il reste possible qu'un passant dans la rue observe, dans une certaine mesure, ce qui se déroule à l'intérieur du local. Cela ne serait alors que des détails : lumière à l'intérieur ou encore vagues formes humaines qui se meuvent. Cela dit, l'adjonction du papier collant aux fenêtres rend plus difficile toute option pour le passant de distinguer quoi que ce soit à l'intérieur du Centre. Quant au regard de l'usager vers l'extérieur, il n'est plus en mesure d'observer ce qui s'y passe. Sitôt dans la mosquée, à moins de regarder à travers les extrémités des fenêtres, là où le papier collant fait défaut, ou d'ouvrir les fenêtres, une pratique parfois réprimée⁶⁵, la vue de l'usager ne parvient plus à découvrir quelque chose hors de la salle principale de la mosquée. En somme, l'espace est conçu de manière à agir sur le regard de l'usager, de manière à l'orienter en tant que le décor aux fenêtres constitue également une barrière sensorielle. L'usager porte dès lors son regard, non pas vers l'extérieur, mais vers l'intérieur, c'est-à-dire la communauté dans ses dimensions matérielles symboliques (le Centre) et animée par les logiques du *chez soi* et de la *relation à Dieu*.

Pour résumer, le décor aux fenêtres est un agencement auquel plusieurs enjeux se rattachent : « clin d'œil » aux membres du groupe et à celles et ceux qui connaissent l'existence de ce secret détail manifestant l'existence de la communauté – tout en veillant à ne pas déranger, provoquer le voisinage –, mise à distance du regard extérieur sur les activités du Centre et orientation du regard des usagers vers l'intérieur de la salle principale uniquement. On verra encore une autre fonction de ce détail des fenêtres dans la section réservée à la logique de la *relation à Dieu*. Jusqu'à ce point, on garde en tête qu'avec ces autocollants, il y a une discrète visibilisation de la mosquée. *L'entre-soi*, au-delà de la fondation d'une unité d'espace se distinguant d'un reste spatial, engage un questionnement sur le registre de la visibilité d'un collectif et de sa gestion du regard et de l'attention des usagers.

⁶⁵ J'ai observé des situations au cours desquelles les fenêtres ont été ouvertes avant que des hommes demandent qu'elles soient refermées. Par exemple, un jeune homme, en période de chaleur estivale, alors qu'il régnait une lourde atmosphère dans la salle pendant la prière, arrêta de prier, vint s'asseoir à mes côtés et m'avoua qu'il n'osait pas ouvrir les fenêtres car les hommes plus âgés craignaient les courants d'air.

7.4.2. Aux fondements du chez soi

Le chez soi relève de l'habiter. Qu'ils prient (comme sur la photographie de référence), qu'ils mangent ou encore qu'ils se saluent, les usagers *habitent* l'espace.

L'appropriation de l'espace est une procédure qui accompagne l'habiter. Par cette appropriation, le local de l'association ou l'une ou l'autre de ses portions se trouvent marqués par les caractéristiques du CCIAR. Il ne s'agit plus d'un espace distingué d'autres espaces et seulement nommé comme étant le CCIAR (entre-soi). Il s'agit d'un espace qui a été travaillé sur le plan matériel, notamment au niveau de l'aménagement intérieur ; d'un espace qui porte les inflexions, les couleurs de l'association ou encore les traces d'usages passés, plus ou moins permanentes. De la sorte, comme il n'y a pas d'habiter l'espace sans appropriation, il n'y a pas d'appropriation sans une transformation au gré des usages du lieu. Une moquette a été choisie avant les rénovations de 2018 et lorsqu'elle fut posée, l'atmosphère du lieu a changé, des livres composent une « librairie » mais l'offre de cette portion change parfois, des serviettes sont laissées dans la corbeille (dans la portion d'entrée où les ablutions se font) avant que celle-ci soit vidée, des objets sont déplacés au fil du temps, etc. Si l'on en revient à la photographie de référence, et si l'analyse concerne les agencements, la table porte des traces remarquables d'appropriation : un ou des individu(s) se sont amusés à empiler des godets de crème (peut-être au cours d'une conversation ?) et une paire de lunettes a été laissée dans un coin de la table. Voilà des traces concrètes d'appropriation de l'espace.

Par un usage du lieu, la forme du *chez soi* se constitue. Il semble en effet mal aisé d'imaginer l'utilisation d'une portion de la salle principale sans son appropriation. On pourrait dire qu'il en va là de l'apport minimal des configurations, au sens où cette notion présuppose effectivement l'être dans le lieu en tant qu'usager de ce dernier. Sitôt qu'un ou des individus résident en un lieu, ils transforment par appropriation plus ou moins importante une portion spatiale.

Sur le plan individuel déjà, la position des pieds sur les bandes d'arabesques de la moquette délimite un territoire, un minimum d'espace pour la prière. Ici, une logique de démarcation spatiale (*entre-soi*) s'applique conjointement à l'appropriation du lieu, ce qui la noue au *chez soi*. Cela est particulièrement visible dans l'existence de lignées plus « resserrées » que d'autres. La communauté s'exprime par le resserrement différencié des rapports entre les individus, à commencer par leur proximité physique dans les lignées de prière.

L'autre dimension essentielle du *chez soi* s'appuie sur cette dimension de l'habiter et de l'appropriation de l'espace. Plus, elle la

dépasse. La forme du *chez soi* relève en effet également du rapport à l'autre comme modalité d'habiter l'espace. À ce propos, je parle, dans cette analyse des formes de l'agir musulman, de « convivialité ».

7.4.2.1. La portion de convivialité

J'ai mentionné à plusieurs reprises la table (voir la photographie de référence et son commentaire supra). Quand je demande à un usager d'esquisser le plan de la mosquée et de le commenter, il s'exécute en énonçant certains registres d'activités. Je reproduis ici un long extrait d'entretien (20.09.2019) pour souligner ce rapport entre un agencement et un répertoire d'activités (par exemple, la table et la machine à café et le répertoire de la convivialité) :

Et là, on a la fameuse table qui vient ici [il pointe l'endroit sur son esquisse]. Après, il y a plein d'objets ici religieux, on va retrouver ici le Coran, certains textes. / GC : Est-ce qu'il y a une zone dans cet espace qui, pour toi, est peut-être plus importante ou qui joue un rôle très spécifique ? / Je crois que c'est cette zone-là [il pointe l'endroit sur l'esquisse]. C'est l'endroit où on peut... Bah finalement faire sa prière. Ça [il pointe la zone où se trouve la 'fameuse' table], c'est un endroit de convivialité, où on peut s'asseoir, on peut discuter, etc. Et pour moi, il est moins important parce que je peux le faire au bistro du coin. Ça, c'est un objet par exemple, comme la machine à café, c'est bien, mais je ne viens pas pour ça. Donc quand je viens, c'est plutôt pour essayer de me connecter. Et, juste pour la petite anecdote, c'est que c'est d'une complexité inouïe. Ce n'est pas parce que l'on fait la prière qu'on est véritablement en connexion. Il y a toujours les [élément incompréhensible dans l'enregistrement de l'entretien] qui vous habitent, qui viennent. Les problèmes de travail, les problèmes de famille, les problèmes d'argent, les problèmes de ceci... Et toute la lutte qu'on doit avoir, c'est vraiment de se connecter avec le Seigneur, Allah, pour pouvoir trouver ce moment de paix vraiment en soi.

Non seulement la mise en rapport entre des agencements et des répertoires d'activités apparaît clairement ici, mais apparaît encore la relation réciproque entre les trois formes.

L'entre-soi est certes implicite : il correspond à la distinction d'unités ou de portions spatiales dans la salle principale – des « zones » pour reprendre les propos de l'usager qui s'exprime –, à savoir la distinction entre la portion équipée de la table et de la machine à café et celle dédiée à la prière. Les deux autres formes sont plus explicitement

mentionnées. D'abord, *le chez soi* est évoqué par la convivialité, que l'on peut entendre comme un rapport à l'autre. On saisit que l'appropriation de l'espace est une ressource à la convivialité. Pour s'asseoir et discuter, on peut utiliser cet agencement composé de la table et de la machine à café. Enfin, pour mettre en mots *la relation à Dieu*, l'homme parle d'une connexion à Allah, une procédure d'une complexité inouïe, requérant d'autres agencements que la table et la machine à café.

7.4.2.2. Prise d'importance de la convivialité



7-10 (18.05.2019)

Repas collectif au CCIAR

Sur le plan de l'environnement, la salle est équipée de tables. Il n'y a plus une seule table – la « fameuse table » annoncée supra – mais plusieurs tables mises à la suite. De même, il n'y a plus uniquement quelques éléments disposés sur les tables sans grande attention à la mise en forme de la convivialité. Au contraire, les tables sont « richement » pourvues : plats avec nourriture, services, boissons, serviettes. On peut dire qu'une attention particulière a été attribuée à la mise en forme du repas. Enfin, lorsqu'une seule table est disposée dans sa portion habituelle, la portion de la convivialité se trouve réduite à une zone bien précise de la salle. Dans le cas présent, on affirme que la convivialité (*le chez soi* globalement) a pris formellement du volume, quitte à peut-être empiéter sur la portion généralement dédiée à *la relation à Dieu*.

Que retenir des configurations ? Un grand nombre d'hommes ont investi la salle. On se rappelle que sur la photographie de référence, les usagers plaçaient leurs pieds par rapport aux arabesques imprimées sur la moquette, afin de s'aligner au mieux pendant la prière. Sur la photographie qui est actuellement décrite, les hommes utilisent les

chaises et les tables. La moquette devient une ressource « indirecte », rien de plus. D'ailleurs, bien que cela n'apparaisse pas sur la photographie, il faut savoir que la moquette est durant cet instant recouverte d'une protection. En outre, une différence peut être mise en évidence quant à l'orientation des corps. Si, sur la photographie exposant un moment de prière, les hommes sont orientés vers le *mihrab* qui est éclairé, durant les échanges présentés sur la photographie complémentaire, on identifie une diversité dans l'orientation générale des corps. Il en va de même quant aux foyers d'attention pluriels au moment des échanges : il y a échange de regards, des têtes qui se penchent pour mieux entrer en contact visuel avec l'interlocuteur, etc.

Qui a pris cette photographie complémentaire et comment ? Elle a été prise par un membre du comité et non pas par le sociologue. Quand le sociologue-photographe a réalisé la photographie de référence, les hommes ne regardaient pas l'objectif. Pour rappel, le sociologue photographiait depuis la table matérialisant la portion de la convivialité, en retrait de l'action principale. Dans le cas présent, la photographe fait partie de l'action principale marquée par la convivialité. Certes, il ne s'agit pas d'une photographie sur laquelle les hommes « posent ». Un seul individu fixe le photographe.

7.4.2.3. Personnalisation de l'espace

Dans l'extrait d'entretien supra, l'usager interrogé répond que la portion la plus importante pour lui n'est pas l'espace prévu pour la convivialité mais celui dédié à la prière. Cela est revenu à plusieurs reprises à quelques nuances près (un jeune usager précise que la « librairie des Corans » constitue la portion la plus importante à ses yeux). En ce sens, il y a des préférences individuelles par rapport aux registres d'activités offerts par les portions de la salle principale du CCIAR. Cela amène à la relation personnelle – pour ne pas dire intime – entretenue avec le local associatif. Il s'agit-là d'un aspect fondamental dans la définition du *chez soi* (voir par exemple Besse, 2013 ; Boccagni & Brighenti, 2017 : 4 ; Charras & Cérèse, 2017 : 172).

Je me réfère à une étude, réalisée à la fin des années soixante-dix, qui a porté sur la notion de « *home* » (*chez soi*) et dans laquelle Hayward (1978, repris dans Rapoport, 1982 : 25) s'est penché sur le sentiment de *chez soi* auprès de jeunes gens vivant à Manhattan (USA). L'auteur y articule cinq axes à partir desquels le registre de l'intime dans le rapport au lieu peut être pensé :

- i. La relation aux autres et la constitution des réseaux sociaux ;
- ii. La possibilité d'exprimer une identité personnelle en un lieu donné ;
- iii. L'occupation d'un lieu-refuge où cette intimité se trouve présentée, un lieu de stabilité et de continuité ;
- iv. La personnalisation du lieu ;
- v. L'émergence, dans le lieu, d'un comportement quotidien.

La relation aux autres a été dégagée dès le départ comme modalité du *chez soi* en évoquant la convivialité. Qu'en est-il de l'identité personnelle en un lieu donné et, en retour, de la personnalisation du lieu ? *Quid* du lieu garant de stabilité et de continuité, un aspect essentiel dans l'établissement d'une communauté ?

La personnalisation du lieu peut être déjà considérée comme un élément de *l'entre-soi* car la portion spatiale distinguée est désignée comme étant le « CCIAR ». Lorsqu'il écrivait au sujet de la désignation d'une maison par un nom (et non par une numérotation), Simmel (2013 : 620) évoquait une « individualité » de cette dernière ; individualité engagée par le rapport du propriétaire ou de l'occupant avec la maison, *sa* maison. Si l'appropriation marque l'espace des caractéristiques de la communauté, l'espace devient réciproquement un support de l'identité pour ses habitants (Cérèse & Eynard, 2014).



7-11 (2018, photographie émique)
Quand les hommes posent devant le mihrab

Cette photographie complémentaire a été prise par un membre du comité avant de circuler sur une « *story* » du réseau social WhatsApp. Il s'agit d'une pose photographique au moment de la remise d'une plaquette « honorifique », conçue pour et remise aux individus qui ont participé d'une manière ou d'une autre à la vie du CCIAR pendant les rénovations.

Sur le plan environnemental, on voit à gauche le fauteuil⁶⁶ et le pupitre réservés à l'imam. Sur le pupitre, un ouvrage de type religieux (au vu de la couverture) a été déposé. Derrière les hommes, le mobilier liturgique est visible : à gauche le *mihrab* et, à droite, le *minbar*. Devant le *mihrab* au niveau de la moquette, un exemplaire de tapis de prière individuel a été posé. Aux pieds des deux hommes à droite, des sacs en papier aux couleurs d'une fromagerie sont visibles⁶⁷.

La photographie est intéressante car elle présente une situation de pose. On étudie alors la mise en scène : les trois hommes sourient face à l'appareil (ce qui n'est pas visible en raison de la nécessité de flouter l'image pour des raisons d'anonymat). La configuration implique que l'homme du milieu – le plus grand – pose ses bras dans le dos des deux

⁶⁶ Ce fauteuil prenant trop de place, il a très vite été éliminé de l'aménagement intérieur de la salle principale.

⁶⁷ Ce détail ne sera pas repris plus loin mais témoigne de l'ancrage régional du CCIAR et de ses rapports avec d'autres collectifs dans cette région.

autres. L'homme à droite tient dans ses mains la plaquette « honorifique ». Celui-ci d'ailleurs comporte l'emblème du CCIAR.

La description de cette photographie nous fait voir une réutilisation d'agencements usuellement rattachés à *la relation à Dieu* dans une perspective du *chez soi*. En effet, l'aspect « islamique » du Centre est mobilisé pour estampiller le moment et le lieu du rapport entre individus, frères dans l'islam. Par exemple, le tapis de prière individuel n'est pas une ressource utilisée pour la prière. Mais cet usage fait sens pour inscrire la réalisation d'une photographie dans un décor spécifique. Il en va de même pour le *mihrab* : les hommes se sont placés devant la niche mais l'orientation de l'attention est de sens contraire à une orientation vers le *mihrab* comme c'est le cas pendant la prière. En résumé, *mihrab* et tapis de prière individuel participent à la mise en scène des hommes photographiés.

En arrière-fond de l'activité, la mention du CCIAR apparaît doublement : au moyen du tapis de prière individuel au sol et sur la plaquette honorifique. Les configurations qui émergent dans cette situation de pose au moment de la remise de la plaquette honorifique établissent dès lors un lien fort entre les individus et le CCIAR. On considère dans cette mise en forme autant l'appropriation d'une portion environnementale par son usage, sa transformation par l'usage et, en retour, la construction identitaire des usagers dans leur rapport à l'espace.

7.4.2.4. Esthétique et confort

Plusieurs aspects jusqu'ici évoqués (décor de l'environnement construit islamique aux fenêtres, éclairage du *mihrab* au moment de la prière, calligraphies sur le *mihrab*, mise en forme des tables pendant un repas communautaire, positionnement dans la salle principale et recours à des agencements marqués par *la relation à Dieu* pour faire une belle photo rendant compte du rapport entre les individus et du rapport entre les individus et le CCIAR) concourent à mettre en évidence non seulement une recherche esthétique, mais également de confort dans l'appropriation du lieu. La mise en forme de l'agir musulman marqué par la forme du *chez soi* ne va pas sans un rapport à l'espace, on l'a dit, mais on peut ajouter : sans un rapport de qualité à l'espace. Autrement dit, le rapport à un *certain* espace devient ressource à l'activité.

Les usagers sont donc soucieux, en situation, de dégager un espace attrayant et efficace pour leurs activités. L'exemple précédent de la pose photographique en témoigne. En transformant certaines portions ou encore en nettoyant le lieu, les acteurs associatifs s'assurent un espace comme ressource de qualité. La mise en place d'un espace de qualité est

importante du point de vue des acteurs à l'instar de l'épisode des rénovations en 2018. Lorsque le comité a décidé de changer la moquette de la salle principale, un responsable en a profité pour partager avec moi quelques réflexions :

Voilà, en fait, c'est qu'on a estimé, c'est qu'après presque treize ans, bientôt quinze ans, c'était nécessaire de faire un rafraîchissement des lieux. Déjà, d'une part, le tapis pour des questions de pratique, pour des questions d'hygiène, et pour des questions religieuses. Parce que le tapis qu'on avait auparavant, c'était un tapis qui n'était pas usé mais à certains endroits, en fait, il dégageait une certaine odeur. Et quand on faisait la prière, comme on se prosterne, bah c'était désagréable au niveau olfactif. / GC : Mhh... / Pour certaines personnes, pas partout mais surtout à l'entrée... / GC : Où il y a de l'humidité ? / Voilà, l'humidité par rapport aux ablutions et tout ça. Après, il y a des gens qui sont plus soigneux, d'autres un peu moins quand ils entrent. Et on ne peut pas non plus tout le temps contrôler les gens, dire : 'Essuyez vos pieds !' C'est-à-dire, voilà, c'est pour ça qu'on a estimé... Et puis après, on a choisi un tapis, l'autre, il était un plus euh... C'était une matière plus aigre, celui-là, il est un peu plus doux. / GC : Ouais. / En fait, c'est surtout pour le confort de la communauté. (10.05.2018)

Cet extrait invite à dépasser la simple question esthétique, si tant est qu'elle puisse être « simple », pour rejoindre une finalité pratique et ordinaire : le confort de la communauté et les agencements et configurations qui le constituent. Cette finalité est centrale dans la forme du *chez soi* au sens où « être chez soi, se sentir chez soi », c'est bénéficier d'un certain confort à toute fin pratique. Il y a appropriation et singularisation du lieu en tant qu'il permet à celles et ceux qui le fréquentent d'expérimenter un certain confort, de s'y sentir à l'aise et de pouvoir y accomplir – au mieux – leurs activités.

7.4.3. Aux fondements de *la relation à Dieu*

La relation à Dieu est une forme complexe. Dans cette section, je me contente de revenir sur les fondements de sa mise en forme, autant au regard des agencements que des configurations usuelles lui étant liées.

À partir de la photographie de référence, on a mis l'accent sur plusieurs agencements. Tout d'abord, la moquette qui fait office de tapis de prière et qui recouvre l'ensemble de la pièce. De la sorte, cette moquette aux motifs arabesques fait du local une *salle de prière*, que ce soit potentiellement ou réellement en cours d'usage. Affiliés à la

moquette, nous trouvons le *mihrab* et le *minbar*. Les calligraphies sur le *mihrab* ont été mentionnées, tout comme la possibilité que cette pièce du mobilier liturgique soit allumée. Nous sommes enfin revenus sur l'environnement matériel islamique qui pare les fenêtres. Pour ce qui est des configurations, les hommes se positionnent au sol par rapport à la moquette et ses motifs. L'orientation générale se fait vers le *mihrab*.

Sur la photographie complémentaire faisant suite, les points susmentionnés sont identifiables. L'image montre avec précision l'emplacement des hommes par rapport aux motifs géométriques de la moquette devenant – par son usage – tapis de prière lors de l'action et faisant de toute une portion la « salle de prière ».



7-12 (08.11.2019)

Une lignée pour la prière : pieds humains et pieds de chaise disposés par rapport aux motifs sur la moquette

En début de chapitre, j'ai précisé que chaque forme se trouve matérialisée dans les agencements et réactualisée en situation par des configurations. Quelques photographies complémentaires et autres données en précisent certains aspects. Trois variations sont proposées à la discussion autour de la thématique de l'instauration d'une charge « islamique » au CCIAR : premièrement, du point de vue de l'aménagement, une charge « islamique » est constituée ; deuxièmement, je mentionne l'organisation d'un espace-temps de la prière ;

troisièmement, j'examine en détails l'opération de mise en évidence de certaines ressources sur le mur EST.

7.4.3.1. La charge « islamique » des lieux

Dans la section thématissant *le chez soi*, je suis revenu sur le rapport à l'autre, en tant que « frère en religion », « frère en islam ». Avec *la relation à Dieu*, les agencements et configurations rapprochent l'usager du Centre d'une entité transcendante. Elle demeure invisible ou, plus exactement, elle est située au-delà du visible. Allah n'est pas une entité dont le chercheur peut directement noter la présence. C'est en vain que l'appareil photographique capturera ses contours. Il n'en reste pas moins que l'aménagement intérieur du CCIAR est équipé d'agencements qui attestent que les usagers peuvent se mettre en relation avec Allah. Dans cette perspective, les matérialités attribuent une visibilité et une certaine tangibilité aux croyances religieuses (Prohl, 2012 : 381).

Les éléments mis en évidence dans la photographie de référence et la photographie complémentaire supra invitent à penser la mise en forme de *la relation à Dieu* en termes de rattachements et de médiations.

Sur les photographies décrites, on repère ce que l'on pourrait appeler une « charge religieuse islamique » (*mihrab* et *minbar*, décor aux fenêtres, postures de prière par exemple) dans l'arrière-fond de toute activité au CCIAR. Précisément, comme je l'ai déjà indiqué dans d'autres cas, il faut penser bien souvent en termes de rapports entre les formes. Quand j'ai parlé de *l'entre-soi*, la distinction d'une unité spatiale se voit compléter d'une désignation : CCIAR. Or, dans cette dernière, le marqueur islamique apparaît déjà. On retrouve cette mention et ce marqueur sur une série de plaquettes et affiches jusqu'à l'entrée de la salle associative ou encore à l'intérieur du local sur différents objets (tapis de prière individuel, une tasse portant l'emblème du CCIAR ainsi que d'autres documents portant le logo de l'association).

En parallèle à l'intérêt des chercheuses et chercheurs pour la réflexion théorique sur la tradition islamique (sur la tradition en général : Mary, 2010 ; Gisel, 2017 ; et spécifiquement sur l'islam : Borrut, 2011 ; Visse, 2020 et Dziri, 2023), je m'intéresse aux agencements et configurations qui rendent manifeste ce que l'on peut rapprocher d'une telle tradition. En quoi cette tradition se matérialise-t-elle, se manifeste-t-elle par des agencements et réactualisée et communiquée par des configurations ?

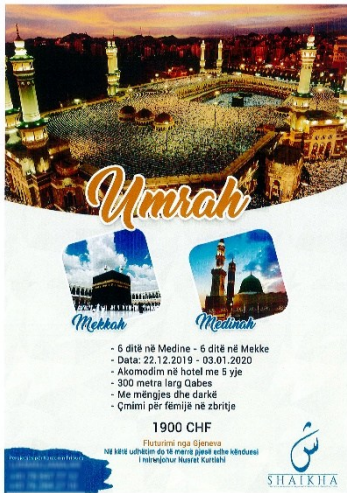
Il n'y aurait pas de religion sans que soit invoquée, soutenant l'acte de croire, l'autorité d'une tradition et l'inscription dans une lignée croyante (Hervieu-Léger, 1993). En jouant d'ailleurs quelque peu avec les mots, cette lignée croyante s'articule par rapport au passé mais elle se

construit également en situation, notamment au regard des lignées formées par les individus qui se positionnent dans l'espace en fonction des motifs sur la moquette, devenant tapis de prière.

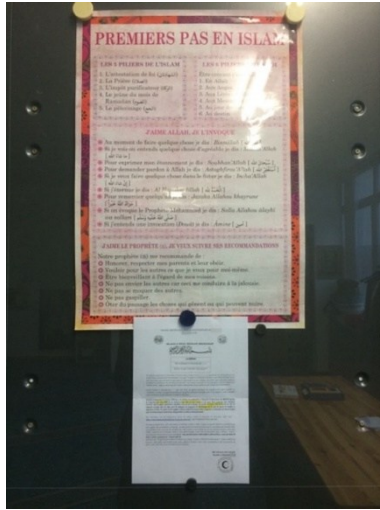
Dans son étude de l'offre des librairies islamiques à Paris, El Alaoui (2006) entrevoit de manière très concrète la tradition islamique à partir de différents types d'ouvrages accessibles en magasin. Par « tradition islamique », au sens strict, la chercheuse recense le Coran et ses traductions françaises ainsi que le « patrimoine islamique », à savoir la *sira* (biographie du prophète Mohammed) et les recueils de *hadiths* (ensemble rapportant les actes et les paroles traditionnellement attribués au prophète ou son approbation tacite de paroles ou d'actes effectués en sa présence).

On le voit sur plusieurs photographies jusqu'ici reproduites, les livres sont très présents dans l'aménagement du Centre. En situation de prière, comme sur la photographie complémentaire dernièrement reproduite, ils composent une ressource indirecte à l'action en arrière-fond : pour leur activité orante, les hommes n'ont pas besoin de ces ouvrages mais ceux-ci sont quasi à portée de main, si l'on peut dire. Par la présence de ces ouvrages sur le mur EST, l'ensemble de l'action qui s'oriente vers ce mur se voit marquée par un rattachement à la tradition au sens strict du terme.

À l'instar de l'environnement matériel apparaissant sur les fenêtres de la salle principale, les couvertures des ouvrages et leurs inscriptions littérales (mentions de l'auteur, éditeur et titres de l'ouvrage) deviennent autant de point de contact entre le lieu où ils se trouvent et d'autres mosquées (possédant des coupoles et minarets selon les illustrations), tradition lettrée, plus généralement un imaginaire culturel relatif à la tradition islamique.



7-13 (2019)
Brochure dans la salle principale



7-14 (21.01.2019)
Fiche explicative des « Premiers pas en islam » avec, en dessous, une feuille promouvant les services de pompes funèbres islamiques.

Dans la photographie complémentaire précédente (i.), un rapprochement est évident entre le CCIAR et la Mecque. L'utilisateur du CCIAR qui rencontre de telles brochures est renvoyé à l'une des activités composant les cinq piliers de l'islam, lesquels sont d'ailleurs rendus explicites sur l'un des panneaux d'affichage du Centre. Par le biais de l'imprimé, disponible en marge de l'activité orante, un trait d'union est matériellement et symboliquement tiré entre le haut-lieu qu'est la Mecque et le CCIAR. Il y a par conséquent intégration de ce dernier dans un imaginaire topographique islamique⁶⁸.

La photographie complémentaire (ii.) présente deux documents affichés dans le panneau fixé sur le mur OUEST et à proximité de la portion de la convivialité (avec la table). Un rapprochement est ici construit par l'affiche du haut entre la tradition islamique expliquée à tout usager-lecteur du panneau⁶⁹. Celle-ci se décompose en thématiques :

⁶⁸ Dans ma thèse de doctorat, j'ai mentionné un grand nombre d'artefacts, notamment des imprimés, qui matérialisent le rattachement du cadre des activités au CCIAR à la tradition islamique. Pour alléger les propos de cet ouvrage, je me contente de revenir principalement sur quelques-uns.

⁶⁹ Les éléments affichés sur ce panneau ne se résument pas à la tradition islamique auquel le lieu est rattaché. Le panneau d'affichage est pareil à un support dédié aux « *going concerns* » (voir Hughes & al., 1984), aux enjeux actuels (p.e. les lettres reçues de la régie concernant la propreté de certaines parties communes dans l'immeuble).

piliers de l'islam, invocations, recommandations du prophète Mohammed. Des notions sont rendues en langue arabe. Sur la feuille du bas, des informations sont transmises à propos d'un service de pompes funèbres en Suisse. La prise en compte de ce panneau d'affichage indique bien que la démarcation entre les portions dans le local – et entre les formes – n'est pas absolue. En effet, sur la partie gauche du tableau d'affichage (invisible sur la photographie), on consulte des indications typiques du *chez soi* (par exemple, la liste des membres et la liste des donateurs du CCIAR) et, comme on l'a vu, sur la partie de droite, des éléments pouvant davantage être rattachés à *la relation à Dieu* sont présentés.

7.4.3.2. Espace-temps de la prière

La relation à Dieu est étudiée dans cet ouvrage en partant principalement de la prière comme activité nécessitant la participation et la coordination d'au moins deux personnes. En étudiant ainsi *la relation à Dieu*, on approche la croyance en acte. On n'en reste pas aux croyances appréhendées dans un sens idéal, loin des matérialités qui constitue le cadre de l'activité et sans prendre en considération les contingences d'une situation concrète. Comme on le verra dans le [prochain chapitre](#), l'émergence d'un espace ou d'un territoire de la prière est par ailleurs enrobée d'enjeux interactionnels (entrer dans la salle, se faire une place dans la lignée de prière, etc.).



7-15 (21.01.2019)

Agencement du seuil entre le couloir d'entrée et la salle principale (partie salle principale)

Sitôt qu'un usager entre dans la salle principale ou en sort, il se trouve à proximité d'un agencement complexe. On décrit ci-après la partie droite de la photographie. Près du cadre d'une porte séparant le couloir d'entrée (où les usagers peuvent ranger leurs chaussures et faire leurs ablutions si besoin est), on trouve tout en haut un calendrier des prières. Celui-ci a été accroché au mur au-dessus d'un coffre dans lequel les usagers peuvent effectuer leurs donations pour le CCIAR ou payer les boissons consommées. Pour compléter la description, et faire apparaître tout un agencement, on peut ajouter que sur le coffre, des bulletins de versement avec les coordonnées du CCIAR sont disponibles. Enfin, sur le tabouret, plusieurs calendriers des prières (pour l'année 2019) sont vendus au prix de cinq francs. Cet agencement supporte des activités renvoyant fondamentalement à des formes distinctes : le coffre permet à la fois de soutenir une pratique liée à la convivialité (payer des consommations) ou un geste religieux (une donation). À noter que la donation est une pratique qui, elle-même, fait s'entrecroiser *le chez soi* et *la relation à Dieu*. De même, le calendrier des prières est un artefact

rattaché à *la relation à Dieu* mais – en tant que telle – la prière collective est dépendante du *chez soi*, du rapport à l'autre.

Chaque page de ce calendrier donne un aperçu de l'horaire des cinq prières quotidiennes pour un mois déterminé. La partie supérieure est illustrée par une photographie d'un lieu de culte musulman, membre de la diaspora albanophone en Suisse. D'une part, ce document rattache donc le CCIAR à la communauté diasporique albanaise. Une des photographies du calendrier est une vue intérieure de la salle principale du Centre ; une vue de l'aménagement intérieur sans usager. L'image donne à voir le mur EST, spécialement le mobilier liturgique situé dans le coin SUD-EST du local. Au passage, que j'écrive encore que l'enjeu de l'inscription du CCIAR dans le réseau diasporique albanophone trouve un écho dans d'autres imprimés rédigés en partie, voire entièrement en albanais. En ce sens, la tradition islamique apparaît dans l'espace associatif marquée par des caractéristiques linguistiques et culturelles.

En outre, par ce calendrier de prière, toute la salle se trouve inscrite dans un axe temporel islamique, qu'il s'agit d'actualiser *in situ*. Il faut noter la composante temporelle de la tradition islamique laquelle ne se résume pas à un corpus de croyances ou à une lignée croyante, mais nécessite encore une inscription dans une temporalité particulière. Ce calendrier n'indique pas seulement les cinq désignations des prières quotidiennes (selon la tradition islamique) mais les rattache à un horaire défini pour être valable en Suisse.

L'usage du calendrier hégirien (ou islamique) concrétise cette temporalité islamique dans le local. C'est en effet ce système qui a été choisi, en parallèle au système grégorien, dans la conception du calendrier des prières à disposition. L'année est ainsi donnée selon les deux systèmes. Le calendrier découpe chaque jour selon les cinq prières quotidiennes. Par exemple, le calendrier 2020 est mentionné en albanais (« *Kalendari 2020* »), suivi par l'indication selon le système hégirien (« *Takvimi 1441-1442* », « *Calendrier 1441-1442* »). Le premier mois est indiqué de la sorte : « *Janar (Januar) 2020 Rebiul Ahir* » (il s'agit du mois de janvier 2020 suivi par la mention selon le calendrier hégirien, à savoir le mois de *Rabi' ath-thani*). Enfin, sur chaque page du calendrier, la période officielle du pèlerinage à la Mecque est indiquée (*haji*, le grand pèlerinage) pour l'année concernée. Chaque jour est divisé en six balises temporelles (prière de l'aube, lever du soleil, prière de midi, prière de l'après-midi, prière du coucher du soleil, prière du crépuscule) : « *Imsaku* », « *Le Diellit* », « *Dreka* », « *Ikindia* », « *Akshami* » et « *Jacia* ». En notes de bas de page, le calendrier indique enfin l'adaptation en minutes de l'heure de la prière en fonction de la localisation exacte du lieu de culte : par exemple, « *Aarau, Olten, Wohlen -1* » ou « *Delémont +2, Lausanne, Sion +5* ». Cette ressource à la pratique orante est ainsi à

mobiliser en fonction de l'inscription géographique exacte du Centre Culturel Islamique.

On parle ici bien d'un artefact qui n'est pas forcément utilisé par tous les usagers avant la prière pour vérifier l'heure exacte de la prière. Il peut l'être comme il peut être remplacé par une application islamique donnant à la fois l'heure de la prière à partir du géolocalisation du téléphone. Il y a quand bien même bel et bien usage de ce calendrier par la communauté en tant qu'il compose le cadre des activités du CCIAR.

7.4.3.3. Mise en évidence des ressources du mur EST

Le terme « mosquée » – *masjid* en arabe – est un lieu de prosternations (Bayle, 2007). La prosternation est un acte qui engage le corps de l'utilisateur et nécessite des ressources. Comme dans le cas du calendrier des prières supra, toute ressource n'est pas forcément utilisée consciemment pendant la prière. En revanche, d'une part, il y a usage de la ressource en tant qu'elle compose l'environnement matériel du Centre et, d'autre part, il y a ressource en tant qu'elle supporte un registre d'activités potentielles. Le point nodal de cette réflexion est que la ressource doit être visible, accessible aux usagers du CCIAR. Il n'y a pas alors pas de sens à décrire et commenter des ressources invisibles aux yeux des usagers. Il existe une notion pertinente à mettre en évidence : *salience* en anglais. Ce terme est utilisé dans l'analyse multimodale d'inspiration sémiotique de l'environnement construit pour rendre compte d'une mise en évidence particulière d'un artefact entrant dans la composition de l'environnement ou émergeant au cours d'une situation. L'artefact considéré apporte une plus-value à la portion dans laquelle il se trouve et aux activités qui s'y rapportent. Partant toujours de l'appréhension visuelle du monde qui nous entoure, l'opération de *salience* touche à une sorte de poids visuel (*visual weight*, van Leeuwen, 2005 : 198). La mise en évidence d'un objet ou d'un agencement matériel découle de différents facteurs comme l'expliquent Ravelli & McMurtrie, 2017 : 108, voir également van Leeuwen, 2005 : 284) :

Dans un texte spatial, la taille particulière, le design (par exemple un contraste au niveau des couleurs), le placement ou la valeur culturelle d'un élément peut se démarquer d'autres éléments, ainsi cet élément démarqué devient notable d'une certaine manière.⁷⁰

⁷⁰ « In a spatial text, the particular size, design (for example contrasting color), placement, or cultural value of an element may make it stand out in relation to others, and the element is marked as noteworthy in some way. »

Sur le plan environnemental, plusieurs agencements sont particulièrement notables. Par exemple, dans la portion dite de la « convivialité », un réfrigérateur Coca Cola attire l'œil grâce à ses couleurs vives et certains objets publicitaires pour des boissons sucrées. J'ai déjà mentionné que la moquette qui recouvre toute la pièce principale attire également l'œil sitôt que l'on entre dans la pièce principale. De même, si l'on compare les agencements des murs du Centre, le mur EST se démarque spécifiquement. Il gagne de l'importance – et plus spécifiquement le moment de la prière venu – sur les autres murs de la mosquée car il se voit caractérisé par un aménagement dense aux compléments esthétiques variés : calligraphies, tapis de prière exposé, motifs colorés émanant de la disposition des ouvrages dans la bibliothèque, mobilier liturgique décoré, entre autres⁷¹.



7-16 (17.01.2020)

*Appel à la prière et orientation générale vers le mur EST,
avec le mihrab allumé*

Quant au mur EST, si le tapis de prière exposé est bien visible, c'est le mur dans son ensemble qui gagne en visibilité par la même occasion et, enfin de compte, *la relation à Dieu* par la prière elle-même. Seulement, si le mobilier liturgique – le *mihrab* et le *minbar* – renvoie à la prière, comme

⁷¹ Le mur OUEST est, quant à lui, davantage marqué par le *chez soi* car il comporte notamment des panneaux d'affichage avec la désignation des membres et sponsors du Centre et que ces panneaux sont situés non loin de la « fameuse table », celle où l'on se rassemble pour boire un café et discuter. La charge religieuse du mur EST demeure donc restreinte quand bien même, durant la période de ramadan, c'est sur ce mur, à l'opposé des panneaux d'affichage évoqués, qu'un poster avec l'horaire des prières est affiché.

d'ailleurs le fait symboliquement le tapis exposé contre le mur, le fait que celui-ci soit marqué de l'emblème du Centre fait se joindre l'activité rituelle et la communauté du CCIAR. En résumé, on peut affirmer que ce redoublement de l'opération de *salience*, spécifique au mur EST, participe à le détacher et à le faire primer environnementalement parlant, ainsi que les activités qu'il soutient. J'ai évoqué à plusieurs reprises la moquette et le tapis de prière individuel exposé, il s'agit de préciser certains aspects à ce sujet.

Par « tapis de prière », dans le local associatif, on peut désigner deux composantes. D'abord, la moquette dont je viens de parler. Ensuite, il peut également s'agir de tapis de prière individuels. Ceux-ci peuvent, à leur tour, être catégorisés suivant deux usages : il existe un tapis de prière exposé contre le mur EST qui ne peut dès lors pas servir concrètement pour la prière puisqu'il est fixé. Il en existe également des exemplaires emballés dans du plastique et mis à la vente dans la bibliothèque. Des tapis individuels de protection sont également mis à disposition et parfois distribués par les responsables. Pendant la période de pandémie de la Covid 19, l'usage des tapis individuels pour la prière s'est intensifié. Sur la photographie complémentaire suivante, nous observons non seulement l'usage des repères au sol que forment les arabesques, mais encore l'usage de tapis individuels de prière (dont certains sont ceux proposés par le CCIAR). La pose du tapis individuel se fait par rapport aux bandes d'arabesques selon quelques différences (comparer la bande d'arabesque du premier plan et la suivante). Dans cet usage du tapis, on relève l'usage d'une nouvelle ressource, caractéristique de la période de la pandémie de la Covid 19. L'usage de ruban adhésif par l'association pour délimiter des portions, des territoires individuels pour la prière est instructif : on voit comment cet agencement participe à une nouvelle mise en forme – plus espacée – de *la relation à Dieu*.



7-17 (31.07.2020)

Un placement et usage d'un tapis de prière individuel sur la moquette du CCIAR

Lorsque l'usager place ses deux pieds sur les motifs linéaires, il s'oriente vers le pan mural EST et la *qibla*, en direction du SUD-EST, matérialisant une orientation vers la *Kaaba* située à la Mecque. Une telle position réactive par conséquent la relation déjà examinée entre le CCIAR et le haut-lieu de la tradition islamique. Il devient patent à quel point *la relation à Dieu* se construit à partir de matérialités établies selon des agencements puis des configurations.

La relation à Dieu est dépendante des deux autres formes. Ainsi, le tapis de prière s'articule au découpage d'une unité dans l'espace (*l'entre-soi*), unité dans laquelle la prière se réalise. Par ailleurs, lorsque plusieurs usagers se placent côte-à-côte sur les lignes géométriques reproduites sur la moquette, les usagers entrent dans une relation de proximité. Un homme interrogé établit un parallèle entre la religion qui unit les hommes et l'alignement des fidèles sur la moquette. Autrement dit, on peut interpréter la formation des lignées de prière comme un symbole de la communauté musulmane elle-même.

Un autre exemple d'association entre les formes sera peut-être éclairant : il concerne la « fameuse table ». D'un côté, la table est un équipement central de la portion de convivialité, de l'autre, la moquette tient un rôle prépondérant dans la matérialisation d'une potentielle *relation à Dieu*. Or, il faut remarquer que la table est posée sur la

moquette. On voit ici bien de quelle manière l'enchevêtrement des formes du *chez soi* et de *la relation à Dieu* est déjà réalisé sur le plan matériel. Puisque la moquette recouvre toute la salle principale, elle opère concrètement une mise en relation avec les autres agencements, portions et formes du CCIAR.

Comme toute analyse nécessite un champ sémantique, j'ai évoqué la prière en reprenant la métaphore de *la relation à Dieu*, fondée à partir des propos de plusieurs personnes interrogées. Cette section se termine en appréhendant l'entité divine, rendue présente dans le local par l'intermédiaire de certaines matérialités qui appellent une lecture ou récitation. Allah et son prophète Muhammad (tout en notant que dans le local, plusieurs graphies en français se retrouvent pour désigner le prophète de l'islam) sont deux protagonistes dont l'existence est matérialisée dans l'espace ; une existence qui prend du volume une fois que l'usager rencontre ces matérialités.



7-18 (05.03.2021)
Les agencements du mur EST

Certains agencements participent non pas seulement à désigner ces entités mais également à les qualifier, toujours au regard d'un rattachement à une tradition. Ainsi en est-il du poster affiché sur le mur EST : « Ô Seigneur ! Vous êtes la paix, de vous émane la paix et à vous revient la bénédiction, digne de glorification et de munificence. » (Traduit

de l'arabe). Un élément central de la tradition islamique, la mise en avant de l'unicité de Dieu, est également inscrit et rendu visible dans le Centre à de multiples reprises. Toujours sur le poster susmentionné, on lit : « Il n'y a pas de Dieu, si ce n'est Dieu et Mohammed est son prophète » Comme partenaire dans l'action, le texte rédigé sur le poster exhorte l'usager à devenir un fidèle et à réciter les sourates : « Les trois sourates : la foi pure, le point du jour et les humains (les trois dernières sourates du Coran) à réciter après les prières de l'aube et du coucher du soleil. / Le verset du Trône dans la sourate de la Vache (une fois après chaque prière). »

Outre l'appel à l'action – en l'occurrence, l'action centrale dans l'islam qui est celle de la lecture ou de la récitation – je relève au passage l'intertextualité présente dans ce poster qui se réfère directement à d'autres textes, précisément des versets de sourates coraniques. Par ailleurs, il établit une filiation avec une chaîne de figures d'autorités religieuses telles que Muslim, Ibn Madja, Nasa'i, Tirmidhi).

Le poster sur lequel j'invite le lecteur à se concentrer illustre en quoi l'intertextualité et la mise en évidence (processus de *salience*) s'encastrent dans un concept magistral, à savoir celui de dispositif situationnel. En effet, le poster est un objet qui fait le lien avec d'autres textes et qui est mis en évidence dans le local du CCIAR. Surtout, il est doué d'agentivité, c'est-à-dire que c'est un objet qui fait faire. C'est là la définition du dispositif situationnel, un concept que je reprends des analyses de Claverie sur les apparitions de la Vierge :

Pour appréhender le processus de mise en phase réciproque des voyants, de la Vierge et des pèlerins, j'utiliserai la notion de dispositif situationnel. Par cette expression, j'entends la constitution d'unités discrètes par composition d'éléments de langage et d'objets matériels. Cette composition est l'œuvre des acteurs. Elle émerge de leurs façons de traiter les personnes et d'utiliser les objets, et de leurs opérations de référence (qui mettent en jeu, alternativement, plusieurs théories indigènes de la référence). Je voudrais montrer que ces opérations de référence, médiatisées par un dispositif d'objet et par son rapport toujours changeant au dispositif interlocutoire, tendent à établir, de dispositif situationnel en dispositif situationnel, des procédures de composition et de validation du monde qui y est engagé. (Claverie, 1991 : 161-162)

La forme de *la relation à Dieu* se trouve matériellement inscrite dans le local du Centre par des dispositifs situationnels, soit des dispositifs rendant matériellement possible l'expérience de *la relation à l'entité divine*. Pour user d'une autre terminologie, on peut considérer les dispositifs situationnels comme des porteurs ou médias de sens religieux

(Prohl, 2004), soit des artefacts ou agencements d'artefacts permettant et encadrant l'expérience religieuse des usagers du CCIAR.

7.5. Conclusion

Les activités des hommes qui s'occupent d'islam au CCIAR prennent place dans une portion d'espace. Dit de manière très simple : elles prennent place entre quatre murs. Elles prennent place au sein du local associatif. Pour affirmer cela, référence est faite à *l'entre-soi*. Il s'agit-là d'une première mise en forme de l'agir musulman, soit une mise en forme qui distingue des portions d'espace. Cette première logique peut donc être définie comme tout agencement ou configuration rendant compte, manifestant une distinction dans l'espace (un « ici et un là », pourrait-on dire). La distinction basique est bien celle de l'espace associatif (privé) qui est séparé, notamment, de l'espace public. Il s'agit donc ici du principe même de l'organisation et de l'ancrage de l'activité sociale au Centre et dans des portions du local associatif. En guise d'ouverture à la deuxième logique étudiée, j'ai inclus dans la logique de *l'entre-soi* tout rapport du Centre avec le voisinage.

L'aménagement de la salle de l'association soutient et oriente les activités des hommes qui s'occupent d'islam. L'intérêt de ce chapitre a été notamment de présenter au lecteur les deux grandes portions de la salle principale du Centre. Une première portion est dédiée au *chez soi*, soit à l'expérience d'un rapport à l'espace combiné bien souvent à la relation avec les autres usagers. Le rapport à l'espace découle de son appropriation par l'utilisateur.

Finalement, le *chez soi* organise donc le rapport à l'autre au sein du Centre. On peut également parler d'une convivialité. L'agencement de la table, des chaises en rapport avec la machine à café et un distributeur à boissons est au cœur du fonctionnement de cette convivialité.

La relation à Dieu émerge, d'une part, à partir d'agencements qui marquent le local d'une empreinte islamique. Ce que l'on peut appeler par « tradition islamique » s'élabore en partant des agencements qui désignent la communauté en tant que Centre Culturel *Islamique* Albanais. À l'intérieur de la salle principale, d'autres agencements constituent cette charge islamique. Certains, à l'exemple de la moquette et du mobilier liturgique, rendent possible la prière, à partir de laquelle notamment *la relation à Dieu* peut être vécue par les usagers.

Le travail à partir de photographies nécessite une description par écrit de ce que l'on observe. Dans ce chapitre, on aura reconnu les deux grands volets annoncés dans le cadre théorique : l'analyse d'un environnement ou d'un aménagement intérieur, à savoir le relevé des ressources matérielles à disposition des usagers du local. De fait, ces

agencements – qu'ils soient réellement utilisés ou non, et donc qu'ils entrent dans des configurations ou non – constituent un arrière-fond à toute activité qui a cours au sein du CCIAR. Cela revient à dire que l'agir est mis en forme, plus ou moins nettement, par les ressources qui entrent dans la composition environnementale. Reconnaître cette articulation entre environnement et situation d'usage concret du local associatif permet de travailler à l'étude de la mise en forme ordinaire de l'agir musulman, en nuancant le registre d'élaboration formelle, entre agencements et configurations.

Dans ce chapitre, je suis parti d'une photographie de référence présentant les contours d'une activité précise. Ensuite, je l'ai complétée par l'examen d'autres données renseignant autant des agencements que des configurations. On conclut très rapidement qu'une photographie qui ne présente pas des configurations issues d'un usage concret engage une description relativement générale. On parle ainsi bien de l'agir musulman dans ses formes ordinaires (au niveau des agencements) que d'un agir potentiel. À l'inverse, décrire une photographie d'une activité concrète fait voir ce qui de l'environnement est mobilisé et transformé par les usagers en situation.

À la fin de ma recherche, cette oscillation entre la description d'agencements dont le commentaire débouche sur un agir abstrait (en termes de registres potentiels d'activités) et la description de configurations et donc d'activités « en train de se faire » a été source de réflexion. Peut-on en privilégier une au détriment de l'autre ? Pour ma part, je considère que la diversité des registres formels (des agencements aux configurations) exige du chercheur la prise en compte autant de l'environnement que d'usages en situation. Le défi dans l'analyse de l'environnement est sans doute de ne pas tomber dans une recherche de signification (au sens de *meaning*) des agencements mais bien une recherche de registres d'activités. Quant à l'analyse de la situation, elle ne doit pas effacer la prise en compte d'un arrière-fond d'une part (donc d'éléments qui ne sont pas forcément mobilisés par les acteurs de manière consciente au moment de leurs activités) et d'usages « indirects » d'autre part, soit de l'usage de ressources qui organisent ou « canalisent » les activités.

CHAPITRE 8

ENCHEVÊTREMENTS



8-1 (31.07.2020)

En quoi l'usage d'une autre salle que l'espace associatif change-t-il la mise en forme des activités du CCIAR ?

Photographie de la page précédente :

Lors de rassemblements attirant un grand nombre de personnes, comme pendant la fête de l'Aïd par exemple, le Centre loue un espace dans un complexe dédié à l'événementiel. Sur cette photographie, les hommes se sont placés de manière à former des lignées – comme à l'accoutumée – pour la prière. Au préalable, les membres de l'association ont placé des bâches en plastique préfigurant les lignées. Les hommes s'installent ensuite avec un tapis de prière personnel. Entre les lignées, les chaussures sont déposées soigneusement. À l'arrière (sur la droite de l'image), d'autres individus rejoignent les lieux.

Les formes de l'agir musulman dans cette situation se concrétisent-elles par les mêmes configurations que celles dans le local de la mosquée ? La réponse semble aller de soi : non puisque le contexte est fondamentalement différent. Cependant, au sein du local associatif comme dans un centre de congrès, *l'entre-soi*, *le chez soi* et *la relation à Dieu* sont à l'œuvre dans la mise en forme de l'islam dans le cas du CCIAR.

Dans ce chapitre, le lecteur aura l'occasion de retourner à l'intérieur du local associatif et d'approcher quelques enjeux en lien avec l'organisation de l'agir dans cet espace de cent mètres carrés loué par le Centre. À la suite de la description de nouvelles photographies, les propriétés de l'agir au sein de la mosquée seront éclairées. À la fin de sa lecture, le lecteur pourra revenir à la photographie introductive et tâcher d'identifier des enjeux similaires de l'interaction que ceux évoqués dans le chapitre et noter en quoi une stabilité formelle est assurée.

8.1. Penser en termes d'enchevêtrements

Il est difficile de penser la relation à Allah sans passer par l'émergence d'une portion spatiale spécifique, l'engagement avec les matérialités organisant cette portion et le rapport aux autres usagers du CCIAR. Voilà en substance ce qui va être développé dans ce chapitre. Comme déjà explicité, il convient de partir du principe que l'agir musulman se déploie en situation selon les mêmes formes qui se trouvent déjà matérialisées dans l'environnement matériel de l'association, soit celles de *l'entre-soi*, du *chez soi* et de *la relation à Dieu*. J'ai déjà précisé que celles-ci ne sont pas exclusives, au sens où la présence de l'une n'équivaut pas à l'absence des deux autres. Au contraire, elles sont à penser selon des relations réciproques – j'utiliserai donc dans ces pages la notion d'enchevêtrement. Les formes entretiennent des rapports qui fondent et organisent le social.

Par crainte que ces lignes ne soient pas aussi claires que je le souhaiterais, la transcription d'un extrait d'entretien permet de faire entendre l'enchevêtrement des formes de l'agir musulman au sein du CCIAR. Ici, les dires de mon interlocuteur convoquent la pluralité des formes annoncées. Lorsqu'il s'exprime, l'homme fait référence aux trois modalités de l'agir musulman dans l'environnement du Centre. Tandis qu'il évoque une donation de livres faite à la mosquée, en marge des rénovations de 2018, il m'explique :

Les livres, c'est ce que... Je pense que c'est ce qu'il y a de plus précieux pour euh... Aussi bien pour notre communauté que pour l'humanité quoi. Et ça, je pense que c'est vraiment très très important. / GC : Il y aura différents types... [se fait couper] / C'est-à-dire... / GC : Il y aura des traductions du Coran ou.../ Voilà, c'est-à-dire, justement. Comme vous le voyez, on a des Corans en plusieurs langues. / GC : Oui. / Parce que notre centre, il est multiculturel. Ici, c'est clair, la majeure partie, la majorité ce sont des albanophones en fait qui viennent des Balkans, mais notre centre est ouvert à tout le monde, à la communauté turque [...] marocaine, tunisienne, et toutes les... Je veux dire, toutes les nations. C'est comme je vous ai dit avant, les gens quand ils viennent ici, il faut qu'ils se sentent comme chez eux, à la maison, en paix, ils viennent, ils prient, par respect des lieux, par respect de l'environnement et de l'entourage, ne pas déranger en rentrant, c'est-à-dire d'une manière très calme, on sort d'une manière calme. Et surtout ne pas... On doit être, c'est ce que notre religion nous enseigne, on doit être l'exemple. On doit être un exemple et souvent, des fois, il y a des frères – bah justement avec les places de parc – ils ne sont pas exemplaires.

Par respect du voisinage et tout ça, et ça je le regrette beaucoup. (Entretien avec H4 du 11.10.2018)

Ce passage est instructif pour le sociologue intéressé aux formes car il donne du relief non seulement aux propos mais aussi aux actions des hommes qui s'occupent d'islam au CCIAR. De la thématique des livres, la prise de parole en rejoint d'autres. On y reconnaît sans difficulté des marqueurs de la forme de *l'entre-soi* : le local est certes une unité distincte d'un reste spatial mais ses utilisations sont subordonnées à la prise en compte et au respect de l'environnement construit alentour et du voisinage. Quant à la forme du *chez soi*, elle est directement abordée en termes de relation avec les frères dans la religion, au respect entre usagers ainsi qu'aux caractéristiques albanophones et à l'ouverture multiculturelle du CCIAR. Elle culmine, par ailleurs, dans l'expression maintes fois entendue sur le terrain, « se sentir comme *chez soi*, comme à la maison ». Enfin, la forme de *la relation à Dieu* transparaît avec la mention des Corans et la prière.

Si l'analyse d'entretiens est profitable, il ne suffit guère de collecter nombre d'extraits témoignant de l'intrication des formes de l'agir musulman au sein du Centre. À partir de ce chapitre, les relations entre les formes sont examinées de plus près et ce, en prenant comme élément d'analyse des séquences d'action et, plus spécifiquement, leurs configurations.

Qu'entendre tout d'abord par la notion de « séquence d'action » ? Je me réfère à Goffman (1991 : 19) pour dire qu'une séquence d'action est une activité en cours (faite d'actions réelles ou fictives) envisagée du point de vue de ceux qui y sont subjectivement engagés. Tandis que je pars de l'idée suivant laquelle toute séquence d'action ayant cours au CCIAR prend les inflexions de *l'entre-soi*, du *chez soi* et de *la relation à Dieu*, j'ajoute que, dans certains cas, une forme se démarque des autres sans pour autant rompre la relation réciproque avec les deux autres. Je parle dans ce cas volontiers d'accentuation de certains traits rattachés à telle ou telle forme plutôt qu'à une autre, ce qui ne remet en aucun cas en question un équilibre formel.

Pour l'analyse, mon choix s'est arrêté sur trois propriétés de l'agir : i. la coordination, ii. l'orientation de l'attention des usagers et iii. la sélection des ressources au cours de l'activité. Elles sont pertinentes pour étudier des aspects ordinaires de l'islam.

8.2. La coordination des usagers

Il importe de considérer l'environnement du Centre de manière dynamique. Pour se rendre à la mosquée, l'usager traverse des frontières et des seuils, son cheminement s'effectue selon le suivi de dispositifs signalétiques. Il passe de l'extérieur – l'espace public – à l'intérieur, un espace associatif et privé. Il franchit le seuil de l'immeuble, celui du local pour parvenir enfin à la salle de prière en quittant le couloir d'entrée où les ablutions se font. Pour finir, il traverse la porte coulissante et le voilà arrivé au cœur du Centre. Qu'en est-il ensuite ? L'usager est en mesure d'entrer et de se placer dans la salle principale de la mosquée.

Je thématise quelques aspects de la coordination de l'action en analysant des séquences d'entrée et de placement dans la salle principale du Centre. Tout d'abord, deux aspects sont à rapprocher l'un de l'autre : la coordination de l'action et son rôle dans la production d'un certain ordre, une stabilité formelle dans la situation.

8.2.1. L'équilibre dans la situation



8-S1-1 (17.01.2020)

*Homme parvenant au seuil de la salle principale
tandis que d'autres individus y sont déjà assis*

L'analyse de l'entrée dans la mosquée s'étendra sur plusieurs pages. De la sorte, l'on distinguera au mieux les enjeux dans la situation.

[8-S1-1] Un homme franchit le seuil séparant le couloir d'entrée, où les ablutions se font, de la salle principale, place prévue pour la prière collective. L'image a capturé un instant décisif : la confrontation d'un usager arrivant dans le local à l'utilisation en cours de la salle de prière. Il en va par conséquent d'un face à face avec d'autres usagers (et « frères en religion ») déjà engagés dans une séquence d'action. Le nouvel arrivant patiente un instant sur le seuil. Il observe devant lui. Ce qui frappe, ce sont les mains de l'homme. Elles sont rapprochées du corps. Cette posture donne l'impression d'un inconfort ou, à tout le moins, d'une indécision.



8-S1-2 (17.01.2020)

Homme se déplaçant pour trouver une place assise pendant l'appel à la prière

[8-S1-2] La salle principale est occupée par des hommes, la plupart assis au sol. Ils semblent avoir les mains jointes et portées au-devant de leur corps. Un certain immobilisme est supputé comme cela était d'ailleurs déjà le cas sur la première photographie de la série. La suite du cheminement de l'individu étant debout et se déplaçant se termine par son placement.



8-S1-3 (17.01.2020)

Pendant l'appel à la prière, tous les hommes sont désormais placés

[8-S1-3] L'homme qui, sur la deuxième photographie de la première série, se tenait debout à gauche, est désormais assis. Les configurations s'en trouvent quelque peu transformées sans pour autant que ce placement n'ait changé radicalement ce qui est en train de se dérouler; à savoir l'attente pour la prière tandis que l'appel à la prière est effectué par l'homme debout à droite. On en déduit une certaine continuité du social ou, pour introduire l'idée centrale de cette section, un équilibre formel dans la situation.

Le tournant praxéologique dans l'étude du social, évoqué dès l'introduction de l'ouvrage, ne délaisse pas l'intérêt sociologique à propos de l'ordre social (Coulter, 2001 ; Schatzki, 2001). Pour ce qui est de la sociologie formale, Simmel (1981 : 171-206 ; 2013 : 491 et ss) examine, quant à lui, la perdurance des formes et des groupes dans le temps et l'espace. Goffman (1991 : 245), commentant l'intérêt de William James quant à la manière dont les choses du monde nous apparaissent comme réelles, observe que la problématique de ce type d'appréhension du monde est liée au fait que celui-ci est ordonné. De même, dans leur introduction à l'œuvre de Garfinkel (2007), Barthélémy & Quéré (2007 : 17) reviennent sur le constat qu'on ne peut pénétrer au cœur de la réalité sociale sans appréhender son épaisseur et, faisant référence à William James, sans s'intéresser aux activités qui entretiennent le cours

de cette réalité. La relation entre l'entretien du cours des hommes et l'ordonnancement du monde social est mise en évidence.

Loin de moi la volonté de décrire une homogénéisation du social. Ce dernier terme renverrait à l'effacement du caractère situé de l'ordre social. Qu'est-ce que ce caractère ? C'est l'idée que l'ordre ne s'impose pas aux individus de l'extérieur mais qu'il est obtenu, voire soigné au gré de l'action. Cela exige une coordination de l'action des partenaires dans l'interaction. Or, dans le cas qui m'intéresse, les interactions entre individus se déroulent dans un espace restreint⁷², rendant le contact visuel entre les usagers plus que probable. À ce point, on considère alors bien la différence en termes d'enjeux situationnels avec une activité se déroulant dans un espace plus vaste comme dans le cas de la photographie introduisant ce chapitre.

Si je reprends [8-S1-1], le nouvel arrivant dans la salle de prière n'a d'autre choix que de se confronter à des configurations dont il est initialement étranger. Son mouvement s'accompagne d'une exploration, d'une enquête *in situ* des configurations mouvantes et changeantes autour de lui. L'usager promène son regard au gré de ses actions et – comme dans la vie quotidienne – il n'y a peu, voire pas de coupure prolongée de ce flux de configurations. Y aurait-il une coupure, il en viendrait à douter du caractère réel de ce qui se présentait à lui. Il en va d'un équilibre formel de situation en situation et non pas d'une rupture radicale et marquante entre les différentes activités.

Au-delà de la situation d'usage de l'espace, toute organisation ou communauté, à l'instar du CCIAR, se perpétue par conséquent à partir d'ajustements quotidiens et en toute situation qui permettent aux acteurs de négocier leur rapport de coprésence. L'agrégation d'un individu dans un collectif, en tant qu'il prend place dans l'espace et dans le temps, nécessite une adaptation, un jeu de relations réciproques gouvernant l'émergence dudit collectif (Simmel, 2013 : 81 et ss).

Pour établir un lien avec la terminologie introduite dans la partie théorique ([chapitre 3](#)), ces ajustements sont nourris, et nourrissent en retour, la forme dans son registre magistral, à savoir les logiques de situation. Celles-ci sont rendues manifestes *in situ* par les configurations qui émergent au cours des activités. Elles se trouvent matérialisées sur le plan environnemental. Cette propriété de l'action qu'est la coordination engage bien une dynamique plus générale d'organisation de l'expérience et de la réalité sociale. Du point de vue analytique, il s'agit d'étudier une coupe transversale, en prenant en compte les agencements, les configurations et les logiques de situation.

⁷² Pour un autre exemple concret d'interactions dans un espace restreint, voir González Martínez & al. (2017).

Il n'y a pas de possibilité d'entrée et de placement dans la mosquée sans que l'acteur, en coopération avec les autres usagers, n'organise le social autour de lui et ce, en l'explorant. Cela considéré, c'est fort logiquement que mes propos approfondissent, dans la section suivante, la procédure d'exploration couplée à une dimension de communication entre les acteurs en coprésence.

8.2.2. L'exploration et la communication

La première série photographique examinée montre une posture d'attente à proximité du seuil, prélude à un déplacement à travers la salle principale puis à un placement. L'examen attentif de l'attente, du déplacement et du placement dans la salle représente *in fine* l'analyse de l'incarnation par l'agir des acteurs des aspects socio-culturels qui traversent l'espace associatif (voir à ce sujet Schmitt, 2012 : 8). Une telle analyse met en évidence l'intérêt de prendre en considération une enquête ou exploration de l'espace (qu'il s'agisse des agencements ou des configurations) de la part de l'utilisateur, voire d'une négociation avec les configurations qui s'épanouissent devant lui. Conjointement à la problématique de l'exploration, j'appuie par la suite cette idée de négociation. Mon argument est de dire que cette intégration progressive du nouvel arrivant exige une procédure de l'ordre de la communication. Celle-ci relève de l'exhibition ou du dévoilement par le nouvel arrivant quant à sa volonté d'intégrer les configurations devant lui, donc sa volonté de placement.

On retient tout d'abord la perception visuelle du nouvel arrivant au moyen de laquelle il projette par l'agir son cheminement et son futur placement. D'autre part, il devient lui-même, potentiellement du moins, un sujet visible que les autres usagers peuvent observer, évaluer, voire juger. Du reste, je rappelle que c'est là la définition même de la situation telle que proposée par Goffman (la traduction française est tirée de Ogien, 1999 : 81-82) :

Une situation sociale se produit dès que deux ou plusieurs individus se trouvent en présence mutuelle immédiate, et se poursuit jusqu'à ce que l'avant-dernière personne s'en aille. Ceux qui se trouvent dans une situation donnée peuvent être définis agrégativement comme un rassemblement même s'ils semblent isolés, silencieux et distants, ou encore seulement présents de manière temporaire. Des règles culturelles régissent la manière dont les individus doivent se conduire en vertu de leur présence dans un rassemblement. Quand elles sont respectées, ces règles de brassage organisent

socialement le comportement de ceux engagés dans la situation.⁷³ (Goffman, 1964 : 135)

Par ailleurs, l'agencement du seuil d'entrée dans la salle principale du CCIAR se trouve devant les fidèles rassemblés. La situation serait tout autre si l'entrée se trouvait, par exemple, derrière eux. Au-delà de définir ce qui est en train de se passer ici et maintenant, autrement dit d'un usage concret du local associatif, la situation renvoie à la coprésence d'au moins deux individus pouvant opérer un contrôle réciproque, par le regard notamment. D'où l'intérêt de parler d'exhibition ou de dévoilement dans le processus de négociation d'une entrée et d'un placement. À ce propos, Goffman (1991 : 215) précise justement que « [l]a place qu'un individu occupe dès lors qu'il participe à une activité détermine indissociablement son degré d'exposition au regard d'autrui et le degré d'observation dont il dispose. » À l'intérieur du Centre, et cela doit rester présent à l'esprit lorsque l'on décrit les séries photographiques, observer, c'est également pouvoir être soi-même l'objet d'observation, suivant les limites perceptives des acteurs en coprésence.

On ne saurait surestimer le registre visuel dans l'exploration de l'environnement et des configurations ambiantes et l'insertion de l'usager dans certaines configurations préexistantes. Cette métaphore du visuel – faisant écho au champ lexical de la forme cultivé dans ce livre – n'exprime pas seulement des soucis didactiques ou littéraires. Non, il s'agit de la prendre au sérieux, comme un point nodal de l'agir en tant que ce dernier coïncide avec la communication.

Il existe en effet une dimension communicationnelle dans ce que je traite, au sens où l'usager communique en manifestant visuellement aux autres acteurs en coprésence ce qu'il est en train de faire ou ce qu'il projette de faire à court terme. Goffman (1973 : 9 ; 1973b : 26) parle dans ce cas d'« extériorisation », soit d'un procédé « [p]ar lequel un individu emploie explicitement des mouvements de tout son corps pour rendre accessibles des faits relatifs à sa situation et inaccessibles autrement. » La dimension communicationnelle – à bien saisir en termes de pratique comme je le propose dans ces pages – se trouve dans l'analyse goffmanienne des rites d'interaction lorsqu'il parle d'extériorisation

⁷³ « [A] social situation as an environment of mutual monitoring possibilities, anywhere within which an individual will find himself accessible to the naked senses of all others who are present, and similarly find them accessible to him. According to this definition, a social situation arises whenever two or more individuals find themselves in one another's immediate presence, and it lasts until the next-to-last person leaves. Those in a given situation may be referred to aggregatively as a gathering, however divided, or mute and distant, or only momentarily present, the participants in the gathering appear to be. Cultural rules establish how individuals are to conduct themselves by virtue of being in a gathering, and these rules for commingling, when adhered to, socially organize the behavior of those in the situation. »

d'une ligne de conduite ; une extériorisation établie autant par des actes verbaux que non verbaux (Goffman, 1974 : 9).

Dans une situation telle que présentée dans la première série photographique, on présuppose que tout usager de la salle principale du Centre, habitué aux séquences d'action qui s'y déroulent, devine plus ou moins aisément l'intention du nouvel arrivant dans le local, à savoir celle d'entrer et de se placer. Malgré tout, ce dernier a tout intérêt à adopter une stratégie visant à rendre visuellement explicite sa visée. Cela s'effectue par une attitude, une série de gestes lui permettant de dévoiler qui il est (on se présente ainsi, par exemple, toujours à partir de traits genrés, comme je l'ai mentionné au [chapitre 6](#)), voire de modaliser son arrivée. Par exemple, il peut se présenter comme particulièrement soucieux de ne pas remettre en cause le bon déroulement du rituel s'il arrive en retard ou si le local est déjà saturé au vu du nombre d'hommes installés. Goffman, nourri par l'éthologie, recourt à la notion de dévoilement d'intention (*intention display*). Arrivant au seuil de la salle principale du CCIAR, le nouvel arrivant tend à afficher, à dévoiler ses intentions, du moins certaines d'entre elles.



8-S2-1 (17.01.2020)



8-S2-2

Placement dans la salle principale avant une prière collective



8-S2-3



8-S2-4



8-S2-5



8-S2-6



8-S2-7



8-S2-8

[8-S2] donne bien à voir l'exploration des agencements et configurations ambiantes et la prépondérance du registre visuel dans le souci de négocier son inscription dans l'espace. Par ce balayage du regard et ce déplacement au niveau du seuil, le nouvel arrivant montre à qui le souhaite ce qu'il est en train de faire ou de chercher à faire : chercher une place et se placer.

Cette succession de séquences n'est pas à concevoir de manière chronologique mais en termes d'enchevêtrements. Je veux dire par-là que la position stationnaire au niveau du seuil participe déjà au placement. Certes, il s'agit d'une séquence initiale mais elle s'imbrique au placement et au devenir des nouvelles configurations de l'espace.

8.3. Enchevêtrements des formes

Au début du chapitre, j'ai rappelé que les trois formes magistrales que sont *l'entre-soi*, *le chez soi* et *la relation à Dieu* se pensent en termes de relations réciproques, qu'elles sont souvent enchevêtrées. À bien y réfléchir, tout cela est logique en tant que cette idée d'enchevêtrement trouve son origine dans la coordination de l'action, autrement dit dans les relations réciproques entre les usagers du Centre en coprésence.

Plus exactement, et pour faire le lien avec ce que j'ai dit plus haut, le concept de forme (que sous-tend l'idée d'enchevêtrement, bien sûr) marque la continuité des différentes séquences d'action les unes après les autres, formant ainsi un flux. Je fais valoir non pas tant une

transformation radicale des configurations et donc des logiques formelles auxquelles elles sont rapportables mais bien une métamorphose. La deuxième série montre que le placement au seuil de la porte comporte déjà en potentiel *la relation à Dieu* car cette dernière est impensable sans l'attente brève permettant de traiter cette confrontation aux configurations qui se donnent à voir. Ce faisant, *la relation à Dieu* exige des ressources liminaires et le placement au seuil de la porte en est une.

On comprend l'idée d'enchevêtrements en tant qu'elle se calque sur l'agir des usagers et, par ricochet, sur le flux des configurations par lesquelles le monde social apparaît aux acteurs engagés dans la production de leur espace communautaire. Les séquences se suivent : l'usager entre dans le local et, par un effort de micro-ajustements, il s'insère dans les configurations qui se transforment alors.

Pour donner suite à ces premiers pas dans l'analyse des configurations, la compréhension des formes de *l'entre-soi*, du *chez soi* et de *la relation à Dieu*, comme leurs relations réciproques, s'enrichit. *L'entre-soi* apparaît plus clairement par cette attente au niveau du seuil séparant le couloir des ablutions de la salle de prière. L'existence de cette particularité environnementale qu'est le seuil est reconnue au cours du passage d'un nouvel arrivant et son cours d'action s'en trouve infléchi au moment de le franchir. *L'entre-soi* est par ailleurs mis en rapport à *la relation à Dieu*. Cette dernière apparaît dans tout son potentiel et ce, en passant par les relations réciproques entre les usagers, autrement dit le *chez soi*.

Même s'il s'agit de procédure de routinisation, la forme du *chez soi* et ses métamorphoses impliquent l'engagement de chacun. Le passage du seuil, la confrontation au regard des « frères en religion », l'inscription dans ce qui deviendra des lignées de prière, tout cela représente des épreuves spatiales certes banales mais au fondement même du collectif, de son organisation et de son maintien. Évoquant ici des « relations entre frères dans la religion musulmane », cette terminologie désigne ce qui prend socialement forme par l'accès à une place et une position d'individu au sein même de l'espace associatif du Centre.

Qu'ajouter par rapport à *la relation à Dieu* à ce point de l'analyse ? Si l'on se concentre sur la première série photographique, on dira qu'hormis sa cristallisation dans l'environnement, elle réapparaît par des alignements que les usagers déjà installés forment. De tels alignements sont nourris par l'arrivée progressive et le placement de nouveaux usagers. *La relation à Dieu* prend ainsi forme à partir d'un changement de statut de l'usager sitôt qu'il rejoint les lignées. Quand bien même, la prière au sens strict n'a pas encore commencé puisque les hommes – sur les images décrites jusqu'ici – sont toujours dans l'attente. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas de *relation à Dieu* puisqu'elle est déjà assurée tant dans les configurations que dans les propos tenus par l'appel à la prière (se

reporter ici à [8-S1-2]). La pratique orante ne peut être approchée sans prendre en considération cet instant décisif de l'appel ni sans cet instant au cours duquel les hommes, plus ou moins concentrés, attendent. Les configurations qui naissent à ce moment représentent la matière première à *la relation à Dieu* qui s'épanouira spatialement de manière renouvelée dans les séquences à venir.

8.3.1. L'orientation de l'attention des usagers

Dans la vie de tous les jours, nous regardons ou observons certaines configurations au détriment d'autres. Le monde social se donne à voir à partir d'un grand nombre de configurations mouvantes, lesquelles deviennent pour nous autant de « sollicitations » visuelles qu'il s'agit de trier et d'organiser en leur attribuant plus ou moins de valeur. L'orientation du regard et donc de l'attention participe à attribuer un ordre et une stabilité aux activités sociales. L'analyse des interactions et l'analyse conversationnelle ont montré dès les années soixante que le regard qui porte sur un point ou un autre participe à la régulation des interactions de face à face (voir l'article précurseur de Kendon, 1967). J'en arrive, dans cette section, à la canalisation et à la hiérarchisation des configurations qui émergent en situation d'usages dans le local du CCIAR. Cela s'effectue par l'orientation de l'attention des usagers, une propriété importante de l'action située au Centre.

8.3.1.1. Faire montre d'aptitude



8-S3-1 (08.11.2019)



8-S3-2 (08.11.2019)

Une séquence d'activité et ses configurations peuvent être simultanées à d'autres séquences et d'autres configurations. L'utilisateur peut, dans ce cas, porter son attention sur une séquence et en ignorer d'autres ou il peut dédoubler son attention. Par ailleurs, il peut s'engager dans un cours d'action tout en investissant un effort minime mais suffisant dans une autre séquence. Malgré une pluralité de séquences d'action simultanées, on est tout de même en droit d'interpréter une séquence d'action comme étant principale et d'autres activités simultanées comme annexes ou secondaires. Ainsi, dans une situation, il y a des configurations d'éléments qui induisent à faire penser aux usagers qu'il existe un foyer d'attention légitime dans une activité précise (Goffman, 1991 : 201). Dans la troisième série, tandis qu'un enfant joue, le point de vue des personnes engagées dans l'action principale ne s'oriente pas sur l'action de l'enfant. Il y a une action principale marquée par *la relation à Dieu* et, en annexe, une séquence ludique d'un enfant qui expérimente un *chez soi*, étant donné qu'il s'approprie la surface de prière devenant alors place de jeux⁷⁴.

Pour investir cette thématique, je m'en réfère à Goffman qui écrit :

D'un individu qui poursuit une certaine ligne d'activité, nous pouvons dire, selon les circonstances, qu'il fait preuve ou non

⁷⁴ Cet exemple illustre bien la distinction entre la perspective de l'acteur engagé dans l'activité et la perspective du chercheur qui analyse la photographie après coup. Au moment de l'analyse de la photographie, l'enfant qui joue peut paraître tel le *punctum* de la photographie qui rompt avec le *studium*. Je mobiliserai cette seconde perspective dans le [chapitre 9](#) en reprenant la terminologie barthienne.

d'aptitude. Du point de vue de la situation, nous dirons que son activité passe par un certain canal. Et, en poursuivant la métaphore, on dira que certains canaux sont subordonnés à l'activité principale et permettent de traiter des actes ou des événements de façon dissociée. (Goffman, 1991 : 201)

Dans son analyse, Goffman distingue quatre canaux subordonnés à l'activité principale : i. le canal de distraction, ii. le canal de direction, iii. le canal de superposition et iv. le canal de dissimulation. Je les traite tour à tour dans les sections qui suivent.

8.3.1.2. Le canal de distraction

J'ai évoqué plus haut l'entrée et le placement d'un usager dans le local. On peut rendre l'analyse plus subtile en distinguant dans une séquence d'action les points de frottement avec d'autres séquences insérées dans d'autres canaux. Le travail d'élaboration théorique de Goffman aide à éclairer certaines configurations et, partant, à mieux identifier les relations réciproques entre les formes de l'agir musulman au CCIAR.

Les images qui composent la quatrième série photographique ont été prises par mes soins au cours d'un *iftar* – une soirée durant laquelle les hommes rompent collectivement le jeûne du ramadan. À la suite du repas, avant les séquences de prière collective, différents usagers sont regroupés dans le local selon des configurations particulières dont il s'agit de rendre compte brièvement.



8-S4-1 (18.05.2019)

Échanges entre hommes dans la salle principale



8-S4-2 (18.05.2019)

Posture usuelle dans un moment d'attente ou d'écoute d'une personne qui s'exprime à l'adresse de la communauté

[8-S4-1] Des hommes sont assis sur la moquette alors que d'autres sont debout. On observe un usage de la zone à proximité du seuil d'entrée qui vaut la peine d'être noté : deux hommes qui s'y tiennent debout interagissent avec d'autres individus plus loin dans la pièce, le sourire aux lèvres, tandis qu'à quelques mètres de là une autre séquence a cours. Au sol, à proximité de l'un des deux hommes positionnés vers l'entrée, un tapis a été roulé. Celui-ci semble témoigner d'un usage passé dans le local (il protégeait des salissures toute la surface de la moquette au cours du repas collectif). Les hommes assis, quant à eux, sont relativement espacés les uns des autres. On est loin de la proximité des hommes peu avant la prière, telle qu'elle apparaissait dans la première série photographique. Il y a davantage d'espace à disposition pour les usagers assis et la situation semble marquée par une détente générale, laquelle se manifeste par exemple par la tenue d'un homme [8-S4-2]. Son corps est légèrement balancé vers l'arrière ; il appuie sur le sol ses deux mains dont les doigts sont recroquevillés dans la moquette.



8-S4-3 (18.05.2019)

Prise photographique au moment de la remise d'un présent honorifique

[8-S4-3 ; 8-S4-4] documentent une étape suivante au cours de la même soirée d'*iftar* : la remise de certificats aux personnes s'étant particulièrement investies et distinguées dans la vie du Centre. Sur [8-S4-3], un homme entre tandis que trois autres, à sa gauche, interagissent au cours d'une prise photographique. Cette séance photographique se joue entre trois hommes : un premier homme pose avec un jeune homme ; tous deux tiennent d'une main le certificat qui a été remis. Il y a ici véritablement une mise en scène devant l'appareil photographique. On remarque à l'arrière-plan qu'au moins deux individus tournent le dos à la remise du certificat. Leur centre d'attention se porte sur un autre point dans l'espace.



8-S4-4 (18.05.2019)
Hommes assistant à la remise d'un présent honorifique

[8-S4-4] présente une autre séquence de remise de certificat. On y voit cette fois l'imam – on le reconnaît précisément grâce à son couvre-chef qui le distingue des autres individus alentours, et l'un des responsables de l'association, ce dernier portant son regard vers un certificat posé sur la table, trace d'une activité antérieure. La table en question n'est pas installée dans la portion de l'environnement habituelle : elle a été déplacée à des fins précises. À noter encore qu'il existe un certificat honorifique – déjà attribué en l'occurrence – qui a été rangé en haut de la bibliothèque : comme le tapis roulé précédemment, il y a là trace d'une ancienne activité. En outre, cette image donne à voir plus d'une dizaine d'hommes, dont la plupart sont assis au sol. Quelques-uns sont assis sur des chaises. Tous semblent attentifs à ce qui se déroule devant eux, telle est en tous cas la conclusion que l'on peut tirer de l'image. Deux hommes n'observent cependant pas la scène au moment de la prise d'image : ils tournent le dos à la remise du certificat qui est en cours (j'y reviendrai plus loin). Enfin, un homme utilise le seuil d'entrée de la salle principale comme point dans l'espace où pouvoir demeurer en station fixe. Il profite par ailleurs du cadre de la porte coulissante pour s'appuyer tout en observant ce qui se déroule dans la salle principale.

À la suite de la lecture des descriptions, on pressent que l'équilibre d'une situation est une affaire délicate à partir du moment où l'attention des acteurs en coprésence est susceptible d'être redistribuée. Le rapport

entre une activité principale et des séquences secondaires engage à réfléchir sur les aptitudes et donc les stratégies des acteurs en coprésence pour faire avec et dans la situation. Si l'on pense à *la relation à Dieu*, par exemple dans le cas de la pratique rituelle, ce rapport entre séquences d'activité principale et secondaires est un point nodal puisque de mauvaises stratégies, un comportement ne correspondant pas à ce qui est attendu des individus en coprésence, peuvent rompre la cohérence de la situation. Cela exige en retour un effort conséquent visant à restaurer l'équilibre (j'aborderai cet aspect dans le [prochain chapitre](#)).



8-S4-2, cadrage (18.05.2019)

Cadrage sur une activité au niveau des étagères

On l'a déjà considéré dans la première série photographique : l'activité principale que constitue l'attente des fidèles pour la prière, suivant des lignées structurant l'espace, n'est pas parasitée par l'arrivée de nouveaux usagers. Au contraire même, il se trouve que la forme de *la relation à Dieu* gagne progressivement en volume, à la suite de

l'agrégation des nouveaux arrivants tant que ceux-ci ne se comportent pas de manière à attirer trop l'attention sur leur conduite. Ceux qui arrivent doivent, au vu du cadre en place, manifester leur envie de rejoindre les lignées en minimisant tout risque de rupture de la situation. On n'imagine guère un homme arrivant, par exemple, en poursuivant un appel téléphonique et en s'exprimant à haute voix dans une telle situation. Une des rares prises de parole admises est la salutation « *salam aleykoun* » prononcée à l'attention de tous au moment de pénétrer dans la salle principale à laquelle certains individus dans les lignées répondent par un murmure et/ou un mouvement discret de la tête. Cet échange relève d'un rite important de l'ordre de la présentation de soi (sur ce type de cérémoniel dans d'autres contextes, se reporter à Goffman, 1974 : 63 et ss).

En bref, c'est aux nouveaux arrivants de ne pas mettre à mal par leur agir ce qui se déroule et accapare la majorité des interactants dans la situation. Pourtant, cela ne signifie pas, comme je l'ai montré, que les personnes attendant la prière ne prêtent aucune attention à l'arrivée des nouveaux usagers, ne serait-ce que pour les saluer en retour mais surtout leur faire de la place et ainsi faciliter l'insertion des arrivants dans les lignées de prière. Autrement dit, les relations réciproques entre les formes de l'agir musulman reposent en grande partie sur une répartition pondérée de l'attention des individus sur certaines configurations. Il y a donc d'un côté l'aptitude à ne pas déranger et, de l'autre, celle à ne pas se laisser trop distraire.

Sur [8-S4-2 voir cadrage supra], on discerne un homme qui est actif dans la zone de la bibliothèque, sans que l'on sache précisément ce qu'il est en train de faire (peut-être est-il en train de ranger quelque chose ? De sélectionner un livre ? Ou bien manipule-t-il un objet ?). En revanche, ce que l'on observe distinctement, c'est que les deux hommes assis au sol à quelques pas de la bibliothèque ignorent la conduite du premier ou du moins ne rendent pas visible un quelconque dérangement ou curiosité en se retournant par exemple pour chercher à déterminer ce que fait l'homme debout face à l'étagère. Les deux hommes assis au sol regardent dans la même direction que tous les autres individus visibles sur l'image. On en conclut que l'activité du premier homme, en train d'agir au niveau de la bibliothèque, n'attire pas outre mesure leur attention. Ponctuellement, elle n'est pas source de distraction.

Suivant Goffman, les deux hommes assis ont cette aptitude de ne pas prendre en considération une séquence d'activité annexe pouvant cependant devenir source de distraction. Ils trient et organisent ce qui relève de l'action principale et ce qui relève d'une action secondaire. Quant à l'homme qui s'est tourné vers la bibliothèque, paraphrasant Goffman (1991 : 202), on peut dire qu'il s'absente de l'activité principale dont finalement il ignore les configurations en tant qu'il s'est orienté vers

la bibliothèque pour poursuivre une séquence d'action lui étant propre (même si celle-ci dure une fraction de seconde ou quelques minutes, ce n'est pas ici la question).

Les configurations entrant dans un canal de distraction ne relèvent pas de l'action principale. Il en va tout autrement des configurations entrant dans un canal de direction. Il s'agit certes de configurations dont l'utilisateur ne prend pas forcément conscience car peut-être annexes à l'activité principale mais elles dirigent et elles déterminent bel et bien le cours de cette dernière. Une configuration essentielle dans cette optique est celle de l'agencement entre le *mihrab* et son éclairage. La prochaine série photographique présente cet éclairage en différentes situations.

8.3.1.3. Le canal de direction

La lumière du *mihrab* fonctionne comme un point de repère dans l'orientation de l'agir. Elle contribue, à n'en pas douter, à fixer ce qui se passe sans que les hommes ne se concentrent absolument sur cette lumière, à l'inverse par exemple des lignes tracées sur la moquette à partir desquelles ils peuvent former des lignées géométriques particulièrement bien dessinées dans l'espace.



8-S5-1 (17.05.2019)

Attention plus ou moins portée vers l'imam



8-S5-2 (17.05.2019)
Prostrations pendant la prière



8-S5-3 (31.07.2020)
Échanges avec l'imam

[8-S5-1] L'action s'oriente vers le *mihrab*. La place de l'imam se trouve au-devant de la niche. La fonction de l'imam est ainsi renforcée par un décor à l'arrière et l'action des hommes s'oriente vers la *qibla* (il en va de même sur [8-S5-2]). En revanche, [8-S5-3] témoigne d'un usage du *mihrab* comme direction en tant que l'agir se regroupe dans la portion autour du *mihrab* même si l'orientation des corps ne se dirige pas vers la

qibla. Dans d'autres cas, la direction peut encore être établie par des configurations plus complexes au cours de l'action.



8-S4-4 (18.05.2019)

Cadrage sur deux hommes qui observent et font référence à un présent honorifique

[8-S4-4, voir cadrage supra] L'imam est en interaction avec le président de l'association qui se penche légèrement sur le certificat honorifique posé sur la table. L'imam oriente également son attention sur ce même objet. Dans ce cas, l'orientation du regard vers la table complète, dirige et soutient l'activité de la remise du diplôme. Autant l'orientation du regard, le contact physique sur l'objet par la main du président que la présence de la table sur laquelle est posé le certificat jouent un rôle de ponctuation et d'inflexion formelle de l'agir. Par cette configuration spécifique, il existe une connexion par des signes extérieurs au contenu de l'activité proprement dite, mais qui permettent malgré tout de la réguler, de la circonscrire, de l'articuler et de la qualifier (Goffman, 1991 : 210). Les indices de direction sont des ressources capitales pour rendre compte de l'activité en train de se faire.

8.3.1.4. Le canal de superposition

Que l'on observe un autre détail sur [8-S4-4, voir cadrage infra].



8-S4-4 (18.05.2019)

Cadrage sur un homme se tenant contre le cadre de la porte latérale

Il s'agit de l'homme immobile au niveau du seuil d'entrée. Il s'appuie sur le cadre de la porte coulissante. Cette activité est en réalité visible de tout le monde, en particulier des usagers directement en face de cette porte. Or, comme l'indique la photographie, les hommes ne semblent pas particulièrement porter leur attention sur l'usager en attente. En un mot, il n'y a là rien d'extraordinaire dans l'attitude de l'homme. On identifie ici la mobilisation du canal de superposition : certes, sans doute les hommes ont-ils vu ou voient-ils l'immobilisme d'un usager au niveau de la porte coulissante mais ils sont capables de dédoubler leur attention : soit de parcourir du regard l'homme qui patiente sur le seuil et de revenir attentivement vers l'activité principale. L'organisation de l'activité est telle que l'attente d'un homme sur le seuil, quand bien même elle procède de configurations visibles, ne constitue pas un point dans l'espace rattaché à l'action principale. On peut dès lors recevoir un message, apparaissant à partir de certaines configurations,

sans que notre attention ne se détourne trop du centre d'attention (Goffman, 1991 : 214).

8.3.1.5. Le canal de dissimulation

Le canal de dissimulation se compose de deux aspects (Goffman, 1991 : 215) : il y a d'abord ce qui se passe en coulisses, c'est-à-dire l'action avant ou après la scène, ou encore derrière elle, et qui est, la plupart du temps incompatible avec elle. Ensuite, il y a toute la pensée intérieure de l'acteur qui n'est pas accessible aux autres interactants.



8-S4-4 (18.05.2019)

Cadrage sur des hommes discutant en arrière-plan de l'action principale

Si l'on détaille [8-S4-4, cadrage supra], deux hommes tournent le dos à l'activité principale que représente la remise du certificat. En se détournant de la sorte, il y a constitution d'une espèce d'écran permettant d'agir en coulisse, en parallèle et derrière la remise du certificat. Les hommes peuvent ainsi échanger des propos de manière libre sans toutefois remettre en cause le bon déroulement de l'action principale qui reste la remise des certificats.

Il va de soi que les acteurs modulent leur action en jouant avec les différents canaux au cours de leurs actions. Par exemple, les canaux de superposition et de dissimulation peuvent être combinés, à la limite du canal de distraction, ce qui peut être des plus pertinents dans l'analyse de l'enchevêtrement entre les formes, notamment du *chez soi* et de *la relation à Dieu*.



8-S6-1 (17.01.2020)
Jeunes hommes interagissant entre eux



8-S6-2



8-S6-3



8-S6-4



8-S6-5

Que je prenne comme base [8-S6]. Elle présente une séquence simultanée à l'activité présentée dans la troisième série photographique. L'acteur peut être engagé dans une séquence d'activité principale s'épanouissant dans l'espace selon la forme de *la relation à Dieu*. Par exemple, l'appel à la prière incite la communauté à se rassembler pour prier, donc pour être en *relation avec la divinité*. Quand bien même, tout en écoutant, les acteurs peuvent lorgner de tous côtés pour voir ce qui se passe dans la salle. Sur [8-S6], le garçon à gauche interagit avec son voisin de droite. Il lance son regard vers la droite, appelant son voisin à porter également son attention vers ce qui se passe ailleurs dans l'espace. Sur la dernière photographie de la série, les deux garçons lancent un regard dans la même direction. Dans un tel cas, la limite avec la distraction est presque atteinte. Elle entrerait en ligne de compte en fonction des conséquences – par exemple des réactions de tiers – vis-à-vis de l'engagement dans l'activité principale.

Canal de distraction, canal de direction, canal de superposition et canal de dissimulation sont des procédés en situation par lesquels les acteurs organisent l'action de manière qu'elle apparaisse comme cohérente, équilibrée formellement et ordonnée. Les différents canaux qui existent en parallèle à l'activité principale font émerger des configurations particulières dans des portions de l'environnement où une ou des séquences se déroulent. J'ai ainsi identifié des relations réciproques entre les différentes formes de l'agir musulman au CCIAR. Ces relations entre les logiques formelles reposent sur la répartition de l'attention des acteurs sur certaines configurations plutôt que sur d'autres.

8.4. La sélection des ressources

J'ai évoqué jusqu'ici deux propriétés de l'action au CCIAR en abondant, d'une part, sa coordination et, d'autre part, l'orientation de l'attention. Ce qui caractérise fondamentalement l'action située peut être complété en remarquant sa relation à l'environnement. On trouve ici à nouveau la triade composée par l'environnement, l'utilisateur et les configurations *in situ*. Elles émergent parce que les usagers s'appuient sur leur environnement et, spécifiquement, mobilisent les ressources matérielles qui y sont distribuées. Je m'intéresse donc maintenant à l'appui sur les ressources matérielles qui soutiennent le cours de l'action.

8.4.1. L'appui sur les matérialités au sens littéral



8-S7-1 (18.05.2019)

Moment de discussions dans la salle principale et appui contre la « fameuse table »

[8-S7-1] Un jeune homme est en interaction avec un autre garçon et il pose une main sur la table qui se trouve à l'arrière. C'est une position assez flagrante matérialisant la forme du *chez soi*, soit son appropriation d'une portion de l'espace. Manifestement, il fait reposer son agir sur la dimension conviviale que matérialise la table.



8-S7-2 (23.03.2019, photographie émique)

Photographie d'une rencontre dédiée aux premiers secours diffusée sur une « story » WhatsApp

[8-S7-2] On note ici, sur la droite de l'image, une position usuelle dans la mosquée : l'appui du dos contre un mur et la position assise au sol. Par ailleurs, l'homme appuie son bras gauche contre la moquette. Ici, la forme du *chez soi* se matérialise dans une position visant à maximiser un certain confort. Par ailleurs, le fait que l'homme soit quelque peu en retrait des personnes assises sur les chaises marque sa prise de distance par rapport à l'activité principale (un cours de premiers secours en l'occurrence). Être assis sur des chaises relève tout autant d'une recherche de confort dans l'action.

L'appui sur des portions peut cependant être compris dans un sens plus général. Pour l'introduire, que je reprenne la deuxième photographie de la première série [8-S1-2]. La situation – ce qui se déroule ici et maintenant, au moment du déclic photographique – peut être systématisée en esquissant un triangle dont les différents côtés reposent sur des marqueurs des configurations relatives à des séquences d'action simultanées.



8-S1-2 (17.01.2020)

Placement dans la salle principale au moment de l'appel à la prière

Le sommet du triangle est constitué par le mur EST, plus spécifiquement le *mihrab* qui se distingue des autres artefacts parce que son système d'éclairage est allumé. Cette pièce maîtresse du mobilier liturgique semble être l'élément clé dans l'aménagement intérieur à ce

moment-là. Les usagers s'orientent, par le moyen de cette pièce, dans l'environnement. Ce n'est pas seulement l'artefact en lui-même mais bien sa fonction de faciliter l'orientation vers la *qibla* qui gagne en importance. Ce faisant, tout un répertoire symbolique et traditionnel s'ouvre puisque la *qibla* représente l'orientation vers la Mecque et la mise en place d'un rapport intertextuel entre le CCIAR et le haut-lieu de la tradition islamique. L'imam est orienté dans le sens opposé à celui ayant présidé au placement des autres usagers dans la salle. Il fait figure d'exception, au regard de son rôle, exception qui se manifeste spatialement à partir de son orientation dans l'espace. Le deuxième sommet du triangle se compose par l'homme debout, à droite de l'image. Face au mobilier liturgique, il est orienté vers la *qibla*. Il renforce le statut du *mihrab* et de l'orientation vers la *qibla* puisqu'il est, lui, le seul individu debout dans cette position. Par sa posture et son orientation, il réactualise en situation la fonction du *mihrab*. Enfin, le troisième sommet du triangle [8-S1-2] repose sur le second individu qui est debout puis qui se retrouve assis aux côtés de ses semblables [8-S1-3]. Tout en se déplaçant, son orientation confirme l'inscription dans l'axe du *mihrab* éclairé, orientation réactualisée par l'homme debout, à droite de l'image.

Aussi, comme déjà indiqué, l'arrivée et le placement du nouvel arrivant représentent-ils une activité secondaire à l'appel à la prière (performé par l'homme debout à droite sur l'image). L'homme qui arrive dans la salle de prière est en train de s'inscrire dans les lignées des individus assis et il s'insère par conséquent dans les configurations émergeant au moment de l'appel à la prière. L'enjeu pour l'arrivant est de se placer tout en ne remettant pas en cause l'appel à la prière. Son arrivée nourrit les lignes que les hommes, assis sur la moquette, dessinent. D'ailleurs, la moquette se transforme progressivement en tapis de prière au sens strict. Sur [8-S2-3], la moquette est partenaire à l'action en cours en tant qu'elle permet aux usagers, grâce aux motifs imprimés, de former des lignes géométriques nettes et relativement compactes (on voit les épaules se toucher par endroit). Pour un exemple encore plus flagrant des lignes géométriques, j'invite le lecteur à se référer aux deux photographies complémentaires infra. À partir de telles images, l'on saisit en passant le rôle des motifs linéaires sur la moquette pour soutenir le positionnement des individus dans l'espace.



Photographie complémentaire
(31.07.2020)

*Positionnement pour la prière au
regard des motifs sur le sol*



Photographie complémentaire
(17.05.2019)

Lignée pour la prière

En revenant sur cette observation de la première série photographique, je constate en résumé un enchevêtrement du *chez soi* et de *la relation à Dieu* ; cette dernière s'épanouissant progressivement dans le temps et dans l'espace. Les lignées formées par les hommes si rapprochés engagent une relation à l'autre, notamment par les adaptations réciproques permettant de laisser place au nouvel arrivant. Et c'est sur cette base formelle – la relation à l'autre – que *la relation à l'entité divine* sera expérimentée. Le rapport et la négociation entre les formes sont indubitablement liés à la question du rapport entre les séquences simultanées et les différents canaux plus ou moins subordonnés à l'appel à la prière, soit l'activité dont on est autorisé à juger comme étant principale.

Grâce au triangle dessiné à partir de marqueurs et d'indices dans les configurations présentées supra, il ressort que les séquences des acteurs s'insèrent au regard des spécificités de l'environnement. Autrement dit, les interactions exigent bien entendu une base environnementale, voire architecturale comme ressource première : l'appel à la prière et la position de l'imam se rapportent à une portion précise matérialisée par le *mihrab* tandis que l'entrée de l'individu se fait, logiquement, par la porte coulissante et son agir se rapporte progressivement à la portion de *la relation à Dieu*. Tout agir est dépendant d'un environnement matériel.

8.4.2. La division de l'espace en portions

Jusqu'ici le concept phare de ce chapitre, « la situation », a été entendu comme une séquence d'activité correspondant à un usage spécifique de l'environnement mais également, à la suite de Goffman, comme une séquence durant laquelle au moins deux individus se

retrouvent en coprésence dans l'espace, ce qui induit leur perception et contrôle mutuels. Que j'ouvre maintenant la compréhension de la situation en m'appuyant sur la définition de l'action située telle que proposée par Jon Barwise. Ce dernier énonce les ingrédients de base pour appréhender des séquences d'action comme activités situées (repris de de Fornel & Quéré, 1999 : 9) :

Les activités situées sont des activités réalisées par des agents intelligents, qui, incarnés et limités [ils ne voient donc pas le monde avec l'œil de Dieu], sont situés dans un environnement riche qu'ils peuvent exploiter de multiples façons [en particulier, ils peuvent en extraire des informations par la perception et prendre appui sur ses régularités et ses contraintes, auxquelles ils sont accordés et habitués] En tant que telles, ces activités sont toujours effectuées à partir d'une perspective ; elles concernent des portions, généralement restreintes, de l'environnement, portions auxquelles l'agent est, d'une manière ou d'une autre, plus ou moins directement connecté ; et elles ont un impact sur cet environnement, elles le transforment.

La quatrième série photographique (précisément [8-S4-3] à la page 219) peut être reprise pour donner une nouvelle base à mes propos. Elle montre à quel point la double prise photographique tend à faire de la remise du certificat et de la pose du caissier de l'association le foyer d'attention légitime de l'activité. L'ancien président prend une photographie et cette activité elle-même est photographiée par le chercheur. La remise du certificat devient le centre de l'attention, cela se remarque très bien dans la troisième photographie. Les regards se portent pour la plupart en direction du mur EST et des hommes qui sont debout engagés dans la remise et la réception d'un certificat.

Par ailleurs, il est intéressant de remarquer ici que c'est à nouveau le mur EST qui sert d'ancrage pour orienter le regard, alors même que l'on ne se trouve pas dans une situation de prière. Dans cette troisième série photographique, il peut être dit que la forme du *chez soi* – marquée par la relation à l'autre – s'appuie sur un équipement essentiel de *la relation à Dieu*, à savoir le pan mural EST. En l'occurrence, il y a comme un vide dans l'espace dédié à la prière en tant que la plupart des individus sont répartis le long des murs qui deviennent appui aux corps. C'est la zone de convivialité – la « fameuse table » étant d'ailleurs non seulement à sa place mais couverte de boissons et matériel en lien avec le repas et des hommes sont assis à cette table – qui a gagné en volume au regard de la situation ici examinée.

Que je renouvelle maintenant mes propos à partir d'une nouvelle série photographique grâce à laquelle l'appui en situation sur des portions et leurs ressources organise un enchevêtrement formel.



8-S8-1 (17.03.2018, photographie émique)
Repas à la mosquée pendant les rénovations : le chercheur photographié

[8-S8-1] a été prise par l'ancien président de l'association lors d'un épisode des rénovations apportées au local. La séquence photographiée est celle du partage d'un repas entre les hommes ayant apporté leur aide pendant les travaux. Ceux-ci, accompagnés du chercheur, se partagent des pizzas sur la table dans la portion de la convivialité. Sur la table, en plus des cartons de pizza, se trouvent des plats, des serviettes, des gobelets jetables, ainsi que plusieurs bouteilles de boisson. Les hommes étant tous – à l'exception d'un jeune homme un peu à l'écart – installés autour de la

table, certains regards fixent l'objectif du *smartphone* de l'ancien président.

Avec l'état de l'aménagement intérieur du local, on constate que l'environnement est quelque peu chamboulé : au sol, des bâches en plastique recouvrent en partie la moquette (il s'agit de l'ancienne moquette) ; à l'arrière-plan, on note la présence d'une seconde table, elle aussi couverte de bouteilles et de matériel divers. Enfin, une partie du *mihrab* est visible – notamment l'inscription calligraphique – et on en conclut que cette pièce du mobilier liturgique a été déplacée pour les besoins des travaux. Cette photographie est complétée par [8-S8-2] pour un aperçu général du local et du déplacement de différents éléments au cours de cet épisode de rénovations.



8-S8-2 (17.03.2018)

Salle principale lors d'un épisode des rénovations



8-S8-3 (18.05.2019, photographie émique)

La table des invités lors d'un repas de fête au CCIAR

[8-S8-3] a également été prise par l'ancien président au cours d'un *iftar*. Des hommes, dont le chercheur, attendent que tout le monde soit servi avant de manger. À nouveau, certains individus fixent l'objectif de l'appareil photographique. On note une disposition quelque peu différente pour le matériel posé sur la table en comparaison avec la photographie précédente. En effet, le contenu est disposé selon un ordre rigoureux. Quant au placement des convives, la table rassemble des usagers quelque peu officiels : le président d'une association de dialogue interreligieux et interculturel (placé en bout de table), l'imam (que l'on reconnaît toujours à son couvre-chef), un jeune homme converti qui visite pour la première fois le CCIAR et, enfin, le chercheur.



8-S8-4 (18.05.2019)
Rangement après un repas communautaire

[8-S8-4] montre l'état de la salle principale après le partage du repas : à gauche, des hommes ont basculé au sol une table et ils s'apprêtent à la plier et la ranger. À droite, d'autres individus débarrassent la table restante. À l'arrière-plan, des jeunes rigolent et, à droite, l'imam échange quelques mots avec un homme assis sur une chaise. Au dernier plan, à droite, le *mihrab* est allumé. Pour finir, quelques hommes attendent, assis à même le sol (ou sur une chaise, dans le cas de l'homme qui parle avec l'imam) dans le pourtour du local.



8-S8-5 (18.05.2019)
Moment de prière

[8-S8-5] a été prise un soir de prière pendant le mois de ramadan, entre les fenêtres (côté NORD) et la table préfigurant la portion de convivialité. Sur la table, se trouvent des restes de nourriture et des gobelets en plastique, des boissons, des dattes et quelques pâtisseries. Il vaut la peine de remarquer, toujours sur la table, un certificat honorifique à la couverture rouge. Au-delà, les hommes sont en train d'effectuer la prière. On remarque que tous les fidèles ne sont pas investis dans la même séquence : certains sont debout, les avant-bras et mains portés au-devant de leur corps, d'autres sont assis, la tête en direction du *mihrab* allumé et l'on discerne encore un fidèle tournant sa tête – avec les yeux clos – sur sa gauche.



8-S8-6 (18.05.2019)

Écoute des propos de l'imam un soir du mois de ramadan

[8-S9-6] a été prise le même soir d'*iftar*. L'imam, à proximité du *mihrab* illuminé, s'exprime derrière son pupitre à l'aide d'un microphone portatif. À sa gauche, on remarque les jambes et les pieds de certains individus installés sur la moquette dans les contours de la pièce principale. À la droite de l'imam, des hommes sont assis. Ils sont engagés dans plusieurs cours d'action. On reconnaît la posture de la tête baissée d'un homme ; un autre individu consulte un ouvrage et, derrière eux, des hommes patientent en portant leur regard vers des points distincts de la pièce.

8.4.3. L'usage de la table

La portion de la convivialité possède un marqueur bien repérable : la « fameuse table » qui matérialise la possibilité de s'asseoir et de « boire un verre ». La convivialité est un registre d'activité rattaché à la forme du *chez soi* car il s'agit d'interagir avec les autres et/ou d'interagir avec des matérialités permettant ainsi de s'approprier l'espace et ce faisant de le rendre spécifique au CCIAR. Sur les premières images de [8-S8] (comparaison entre ordre [8-S8-3], désordre [8-S8-1 ; 8-S8-2] / disposition ordonnée [8-S8-3] des individus ou plus désorganisées [8-S8-1]) on voit à quel point les configurations en situation donnent des aspects différents à la forme du *chez soi*. Aussi, cette dernière ne se manifeste-t-elle pas toujours de la même manière quand bien même elle peut reposer sur les mêmes portions et ressources matérielles.

La présence de la table et, plus encore, le matériel qu'elle supporte représente un moyen de mettre en valeur et de signifier dans l'espace cette convivialité et ainsi de matérialiser la forme du *chez soi*. Cela paraît le cas alors même que l'action principale ne porte pas particulièrement les inflexions de la forme du *chez soi*. On le voit, par exemple, sur la photographie [8-S8-5]. Celle-ci montre des hommes engagés dans la prière et leurs configurations réactualisent la forme de *la relation à Dieu*. Cependant, la photographie a été prise par le chercheur, lui-même séparé de l'espace de prière, au sens strict du terme entendu comme la portion du local où les lignes de prière se répartissent, au moyen de la table. Il faut revenir sur la fonction de cette table dans cette situation – donc mettre en lumière la manière dont les acteurs en coprésence s'appuient sur la régularité que représente sa présence dans l'espace – et comprendre la relation entre les formes du *chez soi* et de *la relation à Dieu*, mais également, comme on le verra, de *l'entre-soi*.

D'abord et avant tout, la table en tant que telle peut être appréhendée comme un marqueur des coulisses. Précédemment, j'ai évoqué le canal de dissimulation, en suivant Goffman (1991 : 215). Il peut être manifeste soit par des configurations émergeant des interactions en cours soit, comme dans le cas de la photographie ici examinée, par ce qui se passe avant ou après la scène, la séquence d'action en cours. Ici, la table et ce qui la recouvre représentent des traces d'une activité passée : le repas collectivement partagé. La séquence du repas se rapporte davantage au *chez soi* et est relativement dissociée de *la relation à Dieu*. Cela considéré, la forme du *chez soi* demeure dans l'espace à partir de configurations formées par des traces d'une action passée.

La table représente encore un partenaire de grande valeur dans la communication indirecte et non verbale (Goffman, 1973 : 14). Elle est une

ressource latente, c'est-à-dire non directement utilisée par les acteurs en coprésence et investis dans l'activité principale mais potentiellement disponible à quiconque se détacherait de l'action principale ou au moment où celle-ci prendrait fin.

Ainsi, tout d'abord, les acteurs – hormis le chercheur – sont engagés dans un même cours d'action. Ce dernier ne requiert pas l'utilisation de la table : il y aurait rupture de situation si un individu, tout en priant, se servait une boisson ou mangeait une datte tout en poursuivant sa prière. Et d'ailleurs, les fidèles en train de prier ne visualisent pas la table puisqu'elle se trouve derrière eux, en coulisse.

Malgré tout, cette table est utilisée par le chercheur qui prend la photographie. Elle sépare deux types d'activité : la prière en amont VS. l'attente et l'observation (et donc la prise photographique) par le chercheur qui peut prendre appui sur cette table. Si le chercheur est bien un participant à la situation, il n'en demeure pas moins que la séquence d'activité dans laquelle il est investi est reléguée en arrière-plan. Lui peut expérimenter un moment de convivialité tout en observant la prière. Il y a bien organisation et délimitation par la table des rapports de coprésence et donc des relations entre les formes entre lesquelles il n'y a aucune rupture mais bien une organisation des configurations simultanées. Dès lors, la négociation entre la forme de la convivialité et celle de *la relation à Dieu* est assurée par celle de *l'entre-soi* : des espaces sont clairement distingués mais les acteurs qui s'y répartissent respectent les activités des autres. Aussi, le chercheur fait-il preuve d'attention à ne pas troubler la prière mais, à l'inverse, les fidèles qui prient acceptent la présence du chercheur et son observation en tant que celle-ci est reléguée en coulisse.

Malgré tout, la table représente une ressource en vue d'une potentielle activité future. Elle marque un espace qui peut accueillir toute personne qui ne prie pas, comme le chercheur. C'est-à-dire que sitôt qu'un homme s'arrêterait de prier, il saurait dans quelle portion se rendre (ce qui d'ailleurs est arrivé en cours d'observation). Le passage de *la relation à Dieu* à la convivialité (et donc au *chez soi*) est envisageable matériellement parlant. Les acteurs n'ont qu'à repérer et s'appuyer sur ce marqueur qu'est la table.

Que l'on en vienne à une autre portion bien repérable au moyen d'un marqueur : il s'agit de la portion dédiée à *la relation à Dieu* (soit l'espace de prière). Marquée par le *mihrab*, cette portion constituée principalement du pan mural EST, comme je l'ai écrit supra, n'est pas forcément rattachée à une action principale informée par *la relation à Dieu*. Celle-ci ne peut être que matériellement visible, comme un rappel de la qualité de cette portion, tout en servant à une séquence d'action réactualisant les autres formes. C'est le cas sur [8-S9-4] où des hommes sont engagés dans différentes séquences qui ne nécessitent pas

forcément un appui et une orientation vers la *qibla*, quand bien même cette dernière est allumée. Aussi faut-il être particulièrement prudent et ne pas réduire la forme de *la relation à Dieu* à la seule pratique de la prière. Par enchevêtrement, dans le cas des images ici traitées, *la relation à Dieu* est socialement manifestée, ne serait-ce que par le *mihrab* et d'autres éléments matériels qui forment ensemble le mobilier liturgique. Comme dans le cas de la table précédemment discuté, le *mihrab* est appréhendable ici comme une ressource latente à la suite de la soirée.

Pour terminer, grâce à [8-S8-5] (et il en va de même de [8-S8-4]), le point de vue sur la situation est fondamental. Aussi, le point de vue du chercheur, qui prend la photographie, n'est-il pas du tout le même que le point de vue des acteurs qui prient (ou, dans le cas de la quatrième photographie qui discutent entre eux) étant donné que le chercheur et les acteurs sont inscrits dans des portions différentes et que la table sépare symboliquement les registres formels comme vu précédemment. Le second point concerne le constat, d'un côté, que la forme du *chez soi* peut dépasser la portion de la convivialité en tant que telle. De l'autre, cette forme occupant l'espace dédié à la prière peut s'exprimer par des interactions éparpillées et la rendant bien visible.

Si l'on compare [8-S8-1] et [8-S8-5] et, d'autre part, les photographies [8-S8-4] et [8-S8-6], on observe que, dans le premier cas, la forme du *chez soi* se maintient dans la portion environnementale de la convivialité (autour de la table, pour le dire simplement). En revanche, sur [8-S8-4] et [8-S8-6], elle dépasse le tour de table pour investir d'autres portions. Sur [8-S8-4], on voit, et c'est relativement ordinaire, que *le chez soi* investit les marges de la pièce mais l'on distingue aussi nettement que des échanges entre « frères » ont lieu au centre même de celle-ci.



8-S8-1 (18.05.2019)

Discussions dans la salle principale et appui sur la « fameuse table »

Faisant dialoguer [8-S8-4] et [8-S8-1], il apparaît nettement que la forme du *chez soi* a également dépassé la portion de la convivialité. Des conversations ont lieu en plusieurs micro portions. Elles apparaissent comme de petits systèmes sociaux et les gestes des acteurs participent à renforcer les frontières de ces systèmes (à ce sujet, Goffman, 1974 : 101) : main sur les épaules et configuration triangulaire (voir supra) ou mains tendues vers le partenaire dans l'interaction (voir supra) ou, encore, regard yeux dans les yeux, quelque peu à l'arrière (voir supra). Ainsi, par ces gestes et comportements disciplinés et localisés, l'ordre social est maintenu au sein du local (à ce propos, Goffman, 1974 : 187).

On comprend donc, à partir des observations et remarques qui précèdent, que *le chez soi* dépend des ressources matérielles utilisées ou non (la table, les marges de la salle) mais aussi de micro-comportements (orientation du regard et postures corporelles spécialement). L'ensemble de ces possibilités se retrouvent dans une situation aussi riche que [8-S9-6] présente. Au premier plan à droite, les hommes ont les jambes allongées mais on identifie encore, au dernier plan, la posture de confort de l'homme assis en tailleur aux mains croisées sur le devant. On y repère la possibilité de cumul de l'expérience : écoute plus ou moins attentive de l'imam (forme de *la relation à Dieu* car activité ancrée dans une portion très précise du local, pupitre de l'imam, celui-ci revêt des habits

cérémoniels et *mihrab* derrière lui illuminé puis actions secondaires de type religieux : lecture d'un ouvrage religieux) tout en ayant les mains croisées, signes d'attente d'inscription ici et maintenant dans le confort (assis sur la moquette, dos soutenu par le mur et jambes allongées).

8.5. Conclusion

L'objectif de ce chapitre était de préciser trois propriétés de l'agir au sein du CCIAR : i. la coordination des acteurs en coprésence, ii. l'orientation de leur attention et iii. la sélection de ressources au cours de l'agir.

L'analyse de photographies produites au cours d'activités dans le Centre m'a permis de mettre en avant ces propriétés en examinant dans les détails des configurations, c'est-à-dire les contours des activités des hommes dans le local associatif. Les séquences d'action qui ont été choisies ont été des activités banales comme l'entrée et le placement dans la salle, l'attente ou encore la préparation des hommes en vue de la prière. De telles activités engagent un enchevêtrement de *l'entre-soi, le chez soi et la relation à Dieu*.

Entrer dans le local et se placer dans la salle principale alors qu'elle est déjà utilisée par d'autres individus exigent une coordination de la part des acteurs. Celle-ci organise la communauté et engage des enjeux communicationnels entre autres.

Entre gestuelle et échanges de regard, c'est en effet au gré d'un travail collaboratif qu'un nouvel arrivant peut se placer. J'ai souligné qu'entre deux cours d'activité, comme l'arrivée et l'attente au niveau du seuil de la salle principale et le placement de l'individu dans des lignées de prière, il n'existe pas de rupture radicale en termes formels. Il y a une continuité ou un équilibre en tant que les configurations se métamorphosent au gré de l'action.

Avec la coordination des acteurs, l'entrée et le placement d'un usager impliquent de sa part une exploration de l'espace au niveau du seuil d'entrée couplé à un effort de communication appréhendée selon des pratiques (Goffman, 1973 : 109). Cette communication est synonyme d'une sorte de dévoilement de certaines intentions des acteurs. À partir de ce point dans l'argumentaire, la communication est intrinsèquement dépendante du registre visuel. Un homme qui apparaît à l'entrée de la salle principale du CCIAR communique, par un dévoilement de certains traits, à qui veut bien l'observer, le fait qu'il se déplace et cherche une place.

Au-delà de comprendre la situation comme étant simplement ce qui se déroule ici et maintenant, la reconnaissance du registre visuel dans la communication au cours des interactions des hommes au CCIAR ajoute

un aspect à la complexité de la situation. On ne peut que difficilement séparer la présence mutuelle d'au moins deux personnes, la communication et la dimension de contrôle réciproque. Goffman (1991 : 215) précise que la place qu'un individu occupe, sitôt qu'il participe à une activité, détermine son degré d'exposition au regard d'autrui et le degré d'observation dont il dispose. Le seuil d'entrée de la salle principale étant situé face aux lignées qui se forment pour la prière collective, un nouvel arrivant n'échappe que difficilement à la possibilité d'être observé et cette confrontation devient l'opportunité d'un dévoilement de son intention de trouver une place dans le local. Au sein du CCIAR, ce contrôle visuel mutuel est d'autant plus à prendre en compte que la salle principale ne comporte aucun agencement matériel limitant la perception visuelle des acteurs.

La coordination de l'action comme l'organisation de la communauté, découlant des interactions entre les acteurs en coprésence, engage un enchevêtrement des formes. Par exemple, si un homme se positionne dans le couloir d'entrée, une frontière existe entre lui et les individus qui attendent déjà dans la salle principale en vue de la prière (*relation à Dieu*). Au moment où il parvient au niveau du seuil, cette frontière – notion fondamentale de *l'entre-soi* – est négociée : les acteurs déjà investis dans la prière vont potentiellement faire place au nouvel usager. Il y a négociation pour que l'usager obtienne le statut d'homme inscrit dans les futures lignées de prière, donc de « frère en islam ». On voit ainsi comment les formes, par enchevêtrement, sont co-constituantes : *l'entre-soi* matérialisé par une frontière devient enjeu au sein même du groupe ; un enjeu négocié par un travail collaboratif dans la relation à l'autre (*chez soi*) pour engager, in fine, une *relation à Dieu*.

La deuxième propriété de l'action au CCIAR concerne la capacité des acteurs à se concentrer sur certaines configurations au détriment d'autres. Il en va, selon les termes de Goffman (1991), d'une canalisation de l'agir, soit d'une part de la distinction entre des actions principales et des actions secondaires et, d'autre part, d'un savoir-faire pour s'engager dans des séquences d'action d'une certaine manière plutôt que d'une autre.

J'ai exemplifié quatre types de relations par rapport à une action principale en précisant les notions de canal de distraction (c'est-à-dire un canal dans lequel des marqueurs apparaissent et perturbent d'une certaine manière l'engagement dans l'action principale), de canal de direction (un canal dans lequel des marqueurs apparaissent pour diriger les acteurs dans l'action principale et s'y tenir), de canal de superposition (où des marqueurs apparaissent aux acteurs qui les prennent en compte sans forcément renoncer à l'action principale) et de canal de dissimulation (caractérisé par des marqueurs mobilisés par des acteurs pour faire autre chose que l'action principale tout en dissimulant leur

engagement dans un cours d'action secondaire). En fait, il s'agit-là autant de formats d'enchevêtrements.

Je me permets ici de donner un exemple pour gagner en clarté sans toutefois revenir sur l'ensemble des canaux à disposition. Un homme qui prie (*relation à Dieu*) puis entend des chuchotements derrière lui, provenant de la portion de la convivialité autour de la table (*chez soi*), peut les ignorer. Cela constitue déjà une organisation spécifique de l'agir et donc un format d'enchevêtrement entre *la relation à Dieu* et *le chez soi*. Cependant, il peut tout aussi bien, si le moment vient de tourner la tête en direction de la zone de convivialité, mettre à jour l'origine de ces chuchotements. Cela consiste en un second format d'enchevêtrements. Globalement, les marqueurs peuvent tout autant être des actions mais aussi simplement des ressources matérielles entrant plus ou moins en ligne de compte dans l'expérience des usagers du CCIAR : par exemple, la fameuse table peut ainsi devenir un marqueur de direction dans une activité marquée par *le chez soi* et le *mihrab* un marqueur de direction au cours de la prière.

Si j'en reviens à cette thématique de l'enchevêtrement des formes de l'agir musulman en contexte du CCIAR, on comprend l'intrication formelle autant en raison de la coordination de l'agir qu'en raison de la prise en compte, par les acteurs, de tel ou tel marqueur en cours d'action.

À partir de la deuxième propriété de l'action, on saisit tout particulièrement la suite logique que représente la troisième propriété, à savoir la sélection de certaines ressources au détriment d'autres.

Dans l'organisation de l'action et la canalisation des activités simultanées, les acteurs s'appuient sur des portions de leur environnement pour entreprendre ce qu'ils font. Un acteur peut ainsi être positionné dans une portion (au niveau des étagères avec des livres par exemple) et observer un point dans une autre portion (au niveau de la table, marqueur du *chez soi*) et, étant donné que ces deux portions matérialisent deux formes différentes, celles-ci entrent en connexion. Cela ne signifie cependant pas qu'elles sont égales au regard du développement de l'action. Une forme peut s'appuyer sur une autre et progressivement la minimiser. C'est le cas, par exemple, lorsque la salle se remplit d'usagers en vue de la prière et que la table inscrite dans la portion de la convivialité doit être pliée et rangée pour maximiser l'espace à disposition.

J'ai insisté sur l'enchevêtrement des formes en revenant sur trois propriétés de l'action et en privilégiant la perspective des acteurs en situation. Poursuivons cette analyse en éclairant quelques situations « tendues » au sens formel du terme. Il convient par conséquent pour la suite de mettre quelques-unes de ces situations en lumière tout en enrichissant quelque peu mes considérations méthodologiques et

théoriques en réinsérant la perspective du chercheur sur les séquences décrites.

CHAPITRE 9

ENTRE TENSIONS ET SURPRISES



9-1 (31.07.2020)

En quoi cette photographie est-elle surprenante et selon quelle perspective ?

Photographie de la page précédente :

Tôt le matin, avant de nous rendre dans un espace plus vaste que la salle de prière du CCIAR, nous patientons sur le parking. « Nous », à savoir les usagers du CCIAR et le sociologue qui les suit et les photographie. Au moment du déclic photographique, trois groupes se sont créés au niveau du parking et sur le perron de l'entrée EST de l'immeuble. L'investissement dans les échanges est plus ou moins intense selon les groupes : ici, un homme garde un peu de distance pour consulter son téléphone tout en s'appuyant sur une barrière, là un homme avec des béquilles patiente en retrait. Si l'on y réfléchit, cet engagement sur le mode mineur (Piette, 1992) pourrait être appréhendé selon une certaine tension pour les acteurs. Pourquoi, tandis que nous échangeons, un participant à la discussion n'y participe, dans les faits, pas vraiment ? Il prend même ses distances. Cela pourrait sembler peu convenable mais les choses se déroulent sans que cela ne provoque de critiques.

Les acteurs engagés dans une activité sociale sont ainsi à même de gérer la mise en forme de la situation leur permettant ainsi de s'engager plus ou moins. Ici, la tension dans la situation est évoquée par le chercheur. Non pas le chercheur qui est engagé dans cette attente sur le parking devant le bâtiment mais celui qui est *spectator* de l'image qu'il a prise. Si tension il y a, c'est sur la photographie en tant qu'un détail vient questionner la situation : que fait cet homme à la fenêtre ? Pourquoi ne descend-t-il pas pour appeler quelqu'un ou demander ce qu'il a à demander ? Il en va là d'une modalité très différente de l'analyse de la photographie. La question devrait toujours se poser : quelle perspective est rendue ? Celle de l'acteur engagé dans l'activité sociale ou celle du chercheur qui analyse la photographie ? Il est dans certains commentaires difficile de distinguer rigoureusement les deux perspectives.

Dans ce chapitre, j'alterne deux perspectives pour documenter des situations tendues ou surprenantes par leur mise en forme. D'abord, je pointe plusieurs configurations qui émergent dans la situation et qui contribuent à formaliser une tension dans la perspective des acteurs engagés dans l'activité sociale. Ensuite, car finalement ce n'est personne d'autre que le chercheur et scripteur du texte qui décrit les photographies, je donne davantage de poids à mon point de vue de preneur d'images et d'analyste. L'occasion m'est ici donnée de rappeler que la description de la photographie intervient dans un autre temps que celui de la situation. L'analyse est celle de la mise en forme de l'islam bien entendu, mais elle est encore le moment de remarquer des détails marquants qui font naître une surprise ou suscite un questionnement. Ce dédoublement de la perspective permet ainsi au lecteur de faire la distinction entre une description « ethnométhodologique » (Heap, 1980 ; Quéré, 1992) qui cherche à rendre compte de la perspective des acteurs (9.2.2. à 9.2.5 compris), et une description qui repose bien davantage sur la perspective, et donc la subjectivité du sociologue (9.3.1. à 9.3.3. compris).

9.1. Tensions

Au [chapitre précédent](#), j'ai montré que les formes de l'agir entretiennent des relations réciproques entre elles, à partir des configurations qui émergent au cours des activités des acteurs. Elles s'enchevêtrent au cours des activités sociales qui se déroulent au sein du local associatif. Seulement, ce constat d'enchevêtrement n'est pas synonyme de désordre social, voire de chaos. Au contraire, les enchevêtrements formels garantissent au CCIAR son organisation et sa stabilité. Un équilibre formel traverse les configurations de situation en situation. À ce stade, la prise en compte d'une marque de tension dans ces enchevêtrements est nécessaire.

Au [chapitre 2](#), lorsqu'il s'agissait de distinguer les registres formels – agencements, configurations, formes au sens magistral comme « mode d'être de l'agir » (ou « logique de situation ») – j'écrivais au sujet des agencements que pour les repérer et les détailler, l'observation des données était requise. J'ajoutais que c'était bien l'abstraction du sociologue qui lui faisait voir des agencements. Il en va de même pour les configurations et les logiques sociales. La déconsidération ou, au contraire, l'intérêt pour les détails des situations en sciences humaines et sociales ont été commentés par Piette (2020). Dans ce chapitre, les travaux de Goffman continuent de m'orienter. Je mobilise d'abord et surtout ses observations à propos des rituels confirmatifs et réparateurs (Goffman, 1973). J'ai choisi d'enrichir ma grille analytique en faisant appel aux réflexions de Barthes sur la photographie. En effet, cet auteur a partagé des considérations pertinentes pour qui s'intéresse aux ruptures et tensions dans une scène photographiée. Je reprends précisément dans ces pages sa distinction entre le *studium* (la thématique qui intéresse l'observateur sur une image) et le *punctum* (un détail qui attire l'œil et provoque une « rupture dans la situation » si l'on peut dire). Ce faisant, je questionne encore la perspective du chercheur qui analyse les photographies. De la sorte, j'explore un chemin annexe à la description de la perspective des acteurs engagés dans l'activité – comme cela a été le cas dans le [chapitre précédent](#). Si l'usage des agencements et l'émergence de configurations participent à la mise en forme de l'activité sociale et, ce faisant, à l'orientation de l'activité des hommes qui s'occupent d'islam au CCIAR, la posture critique du travail avec les images insiste sur cette question : qui sélectionne les données pour constituer un corpus estimé pertinent et qui analyse les photographies ? Dans le cas de ma recherche, j'ai été celui qui a sélectionné les photographies et les a intégrées dans un corpus avant de les étudier. La prise en compte de la subjectivité du chercheur est un travail différent de celui de l'identification de l'émergence d'une orientation de l'activité sociale dans la situation. Cela

va sans dire⁷⁵. Seulement, afin de donner une certaine profondeur critique et pour favoriser un échange entre disciplines des sciences sociales et humaines, il m'apparaît comme bienvenu de réinsérer et questionner ma subjectivité au moment de détailler les photographies.

J'examine, dans les pages à venir, des séquences d'action durant lesquelles les acteurs engagés dans les situations concrètes d'usage du Centre se reconnaissent comme partenaires dans l'action. Je propose au lecteur d'examiner de près des enjeux liés au respect du territoire des personnes, d'ouvrir à nouveau l'examen de l'inscription dans la salle principale (en guise de continuation du [chapitre précédent](#)) mais aussi de mettre en lumière le maintien en situation d'un couloir de sortie, du respect des règles interactionnelles lors de la formation d'une file à la sortie du local ou encore l'investissement collaboratif dans la recherche d'un objet. Il s'agit surtout de s'intéresser à des séquences banales de l'agir musulman dans le contexte du CCIAR.

Seulement, les séquences sélectionnées se rapportent cette fois à des scènes marquées par des tensions interactionnelles. Dans ce type de situations, les acteurs agissent de manière à prévenir tout dommage, toute mise en péril de ce qui est en train de se faire. Là encore, parler de tension n'est pas synonyme d'une désagrégation de la situation encore moins d'un chaos social. Au contraire, il s'agit de repérer une stabilité, voire un ordre formel dans les situations analysées, tant que les ressources au maintien de l'ordre social relèvent du traitement des risques, tensions et ruptures au vu de la situation.

9.2. Interactions et tensions

On s'en souvient, la prise photographique dans un local d'un peu moins de cent mètres carrés représente un risque plus ou moins grand vis-à-vis de la situation. Le caractère intime accompagnant certaines

⁷⁵ À ce titre, la distinction de Rawls (2005 : 329) quant à la posture du chercheur ou de la chercheuse en humanités et le ou la sociologue, si elle est radicale, a le mérite d'être claire. Ainsi, si les humanités s'intéressent à des ensembles symboliques déjà constitués (textes, films, œuvres d'art, etc.) et qu'elles cherchent à rendre compte du contexte de telles productions, la sociologie vise à rendre compte des pratiques en train de se faire. Le sociologue examine le *in situ* et *in tempo*. Il s'agit dans une description de la photographie d'être au clair sur la perspective que l'analyste souhaite examiner. La temporalité de l'expérience de l'analyse de la photographie est particulière : en observant et décrivant une photographie d'une activité au sein du CCIAR, j'expérimente cet espace au prisme de la photographie. À ce titre, la perspective de l'observateur peut être pertinente. Il s'agit cependant de deux exercices différents. Une chose est certaine : le chercheur et sa perspective sont toujours de mise même quand la perspective des acteurs est visée dans la description. Il convient de garder à l'esprit ce dilemme et de savoir « faire avec » de manière critique.

activités, comme la prière individuelle ou collective par exemple est particulièrement fragile. Seulement, il n'y a pas que le chercheur qui soit susceptible de mettre en danger une situation.

Les usagers entre eux se manifestent des égards au cours de leurs relations comme ils veillent à ne pas déranger les activités en cours. C'est une règle de base au sein du CCIAR, comme me l'affirme un responsable de l'association. Ce dernier précise que la mosquée est ouverte à tout le monde à condition que les pratiques de quelques-uns ne dérangent pas la communauté dans son ensemble. En bref, les pratiques des uns ne doivent en aucun cas préteriter celles des autres. Cela est d'autant plus vrai que dans un contexte religieux, spécifiquement lors de rituels religieux, la rupture d'une situation peut mettre à mal l'efficacité symbolique du rituel. En cas de mise en danger de l'activité, les acteurs s'engagent alors dans une procédure de réparation (pour un exemple concret, se reporter à l'article de Schmitt, 2012 qui décrit la procédure mise en place par les acteurs pour faire face à un incident dans un rituel, spécifiquement une bougie qui s'éteint). À ce propos, on gagne à se tourner à nouveau vers les travaux de Goffman.

9.2.1. Le respect des règles

L'œil analytique de Goffman, qui considère les détails d'une situation, met en évidence une série de procédés verbaux et non verbaux permettant aux individus engagés dans une activité, d'une part, de reconnaître qu'ils sont chacun investis dans un échange et qu'ils jouent convenablement leur rôle (ce sont les rituels « confirmatifs ») et, d'autre part, d'éviter qu'un certain désordre social au niveau des interactions ne s'instaure ou, lorsqu'il est trop tard, de reconnaître leur disgrâce et leur bonne volonté en vue de rétablir l'ordre. Dans le second cas, il parle d'échanges « réparateurs ».

Si les travaux de Goffman (1991) portant sur les cadres de l'expérience se rapportent en partie à une phénoménologie de l'expérience quotidienne – pour rappel, il commente la problématique traitée par William James quant à la perception du monde comme étant réel – son analyse sur la mise en scène de la vie quotidienne découle, entre autres, du respect des règles et autres normes sociales. Il définit une norme comme « [u]ne sorte de guide pour l'action soutenue par des sanctions sociales », dont on distingue des sanctions négatives, pénalisant l'infraction, et des sanctions positives, récompensant une conformité exemplaire (Goffman, 1973b : 101). Un pan moral et d'usage apparaît ici, doublé de la question de la responsabilité individuelle. Goffman précise :

J'affirme qu'une infraction à une règle amène un double ensemble de problèmes pour l'offenseur et pour l'offensé. Celui qui échoue à remplir ses obligations a pour responsabilité de tâcher de réparer son offense et de respecter comme il convient le processus de correction. Celui dont les attentes ne sont pas remplies doit montrer qu'il n'est pas identifiable à ce que l'offense exprime à son égard et que, quoi qu'il lui en coûte, sa relation au système de sanction est convenable, car un manquement à s'en remettre à ce mécanisme social risque de jeter sur lui un reflet plus défavorable que ne l'a fait l'offense originelle. (Goffman, 1973b : 105)

Au cours des activités quotidiennes, les individus n'ont de cesse d'être plus ou moins prévenants à l'égard des autres et à l'égard d'eux-mêmes, plus exactement envers ce qu'ils donnent à voir d'eux-mêmes. Cette prévenance, encore une fois, n'est pas à rattacher uniquement au code moral des individus ou encore des usages en matière du faire social. Ce n'est pas qu'une affaire d'individus mais d'interactions entre les individus. Elle découle de rituels sociaux organisant les activités et permettant aux acteurs, notamment, de ne pas empiéter sur le territoire de l'autre mais, également, de « sauver la face ».

Nous soutenons donc que l'individu agit constamment de façon à faire savoir que son caractère est sain et sa compétence raisonnable. Lorsque, pour une raison quelconque, la scène qui l'entoure n'apporte plus cette information il se sent généralement poussé à agir de façon à contrôler l'impression défavorable qu'il risque de donner. (Goffman, 1973b : 159).

Cette dernière citation pointe l'exigence qui s'impose à l'individu de rendre manifeste, d'exhiber son caractère sain et sa compétence raisonnable dans une situation et, ici on retrouve le registre communicationnel qui s'articule à la production du social. Goffman cumule les exemples liés au risque pour les acteurs de paraître peu raisonnables, spécifiquement dans le cas du respect du territoire d'un autre individu.

Que l'on quitte un instant le CCIAR pour un exemple qui sera parlant à tout un chacun. On imagine une scène se déroulant dans un train : un homme constate une place libre dans un compartiment occupé par un autre passager. Dans une telle situation, le nouvel arrivant pourrait paraître grossier et irrespectueux s'il s'y installait sans aucun mot ni manifestation signifiante par le corps. On dirait du nouvel arrivant qu'il ne s'est guère gêné ou encore qu'il semble à tout le moins irrévérencieux. Pour parer cet étiquetage négatif, il s'agit pour le nouvel arrivant de

montrer qu'il connaît et reconnaît bien les risques associés à sa présence dans le compartiment, notamment celui d'une « contamination » en s'asseyant dans le siège face à celui qui sera désormais son voisin de compartiment. Les genoux peuvent dans ce cas presque se toucher et le partage de la tablette séparant les deux passagers fait question. Cette coprésence dans un espace restreint ne se fait pas sans enjeux de négociation quant aux rapports territoriaux.

Dès lors, avant de questionner la possibilité de s'asseoir, le nouvel arrivant s'approche avec précaution. Il peut s'incliner, se faire aussi petit que possible avant de lancer : « La place est libre ? » ; après quoi un assentiment de l'autre personne peut être donné, signal rendant acceptable l'installation dans le compartiment. Ce faisant, le nouvel arrivant précise que son intention n'est pas de mettre à mal la situation, qu'il reconnaît le risque d'empiètement sur le territoire personnel de l'autre.

Retournons maintenant à l'intérieur de la mosquée. En ce lieu, si les modalités sont certes différentes, l'approche et l'inscription dans une portion du local exigent également de la part d'un nouvel arrivant de prêter attention à respecter l'activité principale en cours. On l'a déjà vu : on n'entre pas n'importe comment au CCIAR. Dans le compartiment d'un train comme dans la mosquée, l'espace réduit est un dénominateur commun qui engage un certain nombre de savoir-faire pratiques pour négocier les rapports de coprésence.

Dans un train bondé, comme dans une mosquée le jour de la prière communautaire du vendredi, la question du respect du territoire d'autrui est fondamentale. Un nouvel arrivant ne peut s'installer à côté d'un autre frère en religion sans faire preuve de précaution, notamment à l'égard de la « sacralité » (c'est le terme même utilisé par Goffman) du territoire de ses voisins. On ne viendra pas s'asseoir, par exemple, sur une zone où un individu a déposé sa veste ou alors, on veillera à déplacer avec soin le vêtement pour bénéficier de la place. Dans un tel exemple, la veste est tel un « marqueur » de territoire de « possession » (Goffman, 1973b : 52). La veste étant la propriété d'un usager, il en va de même de la portion territoriale qu'elle recouvre.

Si l'on entre dans la mosquée en vue de la prière collective et qu'il ne reste plus qu'une chaise à disposition, une précaution est de mise. S'il ne peut revendiquer et faire valoir une mobilité réduite pour une quelconque raison physique, il n'y a aucune raison pour un usager de s'y installer. En principe, en effet, les chaises sont disposées à l'attention des personnes âgées et/ou éprouvant de la difficulté dans leur mobilité ou pour se relever après les prosternations. Ainsi, si un homme plutôt jeune et en bonne santé entre et souhaite s'asseoir sur une chaise, il le fera en veillant à l'absence d'une même attente de la part d'un homme plus âgé pouvant, lui, légitimement réclamer ce bien rare (se référer à la notion de

place, « *stall* » et de « tour », chez Goffman, 1973b : 47 et 49). Par ailleurs, si l'on a besoin d'une chaise pendant la prière, on veillera à s'installer devant ou derrière de manière à déranger au minimum les lignées et à ne pas trop monopoliser l'espace à disposition.

Autre exemple de savoir-faire pratique manifestant un souci des règles régissant les interactions : tandis qu'un homme s'entretient longuement avec le chercheur, alors que l'heure de la prière sonne, un autre homme voulant prier tâchera avec précaution de rappeler qu'il est pressé et qu'il faut prier *maintenant*, la discussion avec le chercheur pouvant sans doute reprendre après la prière qui, elle, dépend d'un horaire précis (observation du 25.07.2018). Ce type d'échange prévient tout retard sur l'horaire de la prière mais il permet encore de moduler l'interaction de manière à ne pas trop mettre à mal l'échange avec le chercheur (quand bien même celui-ci doit prendre fin en raison de la prière...). Il y a dès lors un respect vis-à-vis d'une conversation qui se tient ici et maintenant. Il s'agit d'une modulation de manière à faire passer la discussion avec le chercheur d'une activité principale à une activité mineure, pouvant avoir lieu à un autre moment car il est l'heure de la prière.

Derniers exemples tirés des expériences de terrain : un homme qui ouvre une fenêtre, provoquant ainsi un courant d'air au moment de la prière, comprend vite qu'il a agi de manière inadéquate au regard de la situation et des attentes d'autres individus qui craignent les courants d'air. Ceux-ci regardent alors en direction de celui ayant ouvert la fenêtre et des murmures se font entendre rendant explicite ce qu'il faut faire : fermer la fenêtre (observation du 13.04.2018, plusieurs autres observations du même type ont été faites). Que je mentionne finalement cette réflexion d'un homme à un autre au moment de s'installer dans la salle de prière : « Tu pourrais au moins enlever ton chapeau ! » (observation faite le 16.03.2018). Un échange réparateur s'initie en tant que le port du chapeau en question aurait pu, selon le locuteur, mettre à mal la situation : si tu portes ton chapeau ici et maintenant, tu ne respectes pas les règles en vigueur... L'échange réparateur qui suit comporte bien entendu le retrait sur le champ du couvre-chef en question.

Au-delà de ces quelques anecdotes de terrain, la suite de mes propos envisage une oscillation entre rituels confirmatifs et rituels de réparation. Ainsi, pour traiter des situations de tensions formelles, je m'intéresse à la reconnaissance de l'autre comme partenaire dans l'interaction tout en veillant à prévenir tout risque dans son cours. Dans cette visée, il s'agit d'observer ces rituels ou gestes garantissant le bon déroulement de situations mais, en même temps, pointant une tension formelle, voire parfois un risque de rupture. Travaillant à partir de

photographies, je suis attentif aux configurations renseignant ces rituels et gestes au détriment des procédés verbaux.

9.2.2. Le respect du territoire d'autrui

En premier lieu, le respect du territoire de l'autre, ne pas empiéter sur lui et son activité est primordial, surtout dans un espace restreint comme la salle du CCIAR. Dans le [chapitre précédent](#), je suis revenu dans les détails sur l'entrée dans la salle de prière. En plus de la question d'espace à disposition dans le local au moment de la prière collective du vendredi, la problématique du respect du territoire de l'autre fait irruption et s'associe à la première. Quand un nouvel individu arrive au seuil de la salle de prière, son inscription dans une configuration ne peut se faire au détriment du cours d'activité principale. L'usager qui entre respecte son « frère en religion » en veillant à ne pas déranger son cours d'action dans la salle de prière.



9-S1-1 (17.01.2020)

Homme dans l'incapacité d'accéder à la salle principale attendant dans le couloir d'entrée



9-S1-2 (17.01.2020)

Homme attendant le dos contre le mur au moment de la prière collective

[9-S1-1] La photographie présente une situation de prière. Devant le photographe, les hommes sont alignés et engagés dans des séquences différentes des prosternations. À l'extrême droite, l'éclairage du *mihrab* est allumé ; cet agencement soutient l'activité de la prière. Or, l'on remarque que la lumière au plafond dans la salle d'entrée qui sert aux ablutions est aussi allumée. Et, dans ce local, un homme attend, le dos plus ou moins appuyé contre les étagères de rangement. Son orientation diffère de l'orientation des autres individus qui prient : ceux-ci sont

orientés vers la *qibla*, et l'homme qui patiente au seuil de la salle de prière attend, lui, dans la direction opposée, son regard fixe le photographe.

D'abord, on pourrait imaginer un scénario fictif : les hommes prient et s'aperçoivent que cet homme patiente. Une réaction et adaptation sont de mise. Ils pourraient alors, au niveau d'une portion de l'espace, se serrer davantage et faire de la place, ce qui interromprait momentanément la prière ou, à tout le moins, remettrait en cause son déroulement « usuel » au regard de la situation.

Seulement, ce scénario ne se fait pas. Il n'est pas approprié au regard de la situation et des règles en découlant. Une ignorance de l'attente d'un usager est ici identifiable. Elle implique deux dimensions. Premièrement, une concentration sur un cours d'action jugé principal et, deuxièmement, une revendication muette mais visible d'un espace utile. Il y a en effet revendication d'un « [t]erritoire situé immédiatement autour ou devant un individu et auquel il a droit en raison de besoins matériels évidents. » (Goffman, 1973 : 49). De fait, même si des recommandations de type normatif favorisent un espace aussi réduit que possible entre les pieds et les épaules des fidèles, il demeure que, pour prier, les hommes ont besoin d'un minimum d'espace, ne serait-ce que pour bouger, se prosterner, se relever, tourner la tête à droite, puis à gauche.

Sur cette première image, les individus choisissent de maintenir le cours de la prière : elle prime sur un potentiel *chez soi*, celui-ci pouvant être formulé par l'accueil de celui qui attend et la favorisation de son inscription dans les lignées de prière.

On peut interpréter l'image d'une autre manière, en privilégiant la perspective de l'individu qui patiente : il entrevoit la salle de prière pleine, il prend connaissance des hommes qui prient et il opte pour une stratégie d'attente visant : i. à ne pas déranger *la relation à Dieu* qui constitue le cours d'action principal et ii. à respecter la logique formelle du *chez soi* favorisant la bienveillance par rapport aux autres, et nécessitant un respect du territoire des autres, autant le territoire du moi que l'espace dit « utile » à chacun des hommes qui prient. On en conclut que le respect d'une forme de l'agir – ici, *le chez soi* – n'est pas en tant que tel coercitif dans le sens où il n'engage qu'une seule activité. Au contraire, le respect du *chez soi* pourrait autant s'exprimer par des configurations mouvantes permettant de faire place au nouvel arrivant que, au contraire, par des configurations (comme sur la photographie) mettant en évidence son maintien en coulisse de la prière.

Cette attente est par conséquent non seulement le résultat d'un manque de place mais encore l'expression d'un geste préventif. Forcer le passage et s'insérer dans les lignées remettraient dangereusement en question et le cours de la prière et le territoire personnel des hommes en coprésence dans les lignées. Pour celui qui attend, mieux vaut le faire de

manière tout à fait visible, montrant ainsi qu'il maîtrise les règles en vigueur dans cet espace. D'ailleurs, toute revendication avec insistance d'une place pour la prière par qui n'est pas arrivé en avance peut être perçue comme inappropriée.

On pressent bien que le nombre élevé de personnes dans le local est à l'origine d'un problème grandissant, d'autant plus que chaque acteur se doit de veiller au territoire de ses voisins. Seulement, la description montre une tension, voire une rupture dans les formes en termes de rapports d'accès au local. Il demeure qu'un homme se trouve bloqué à l'entrée. Il n'y a dans cette situation guère et même pas du tout d'échanges verbaux permettant aux acteurs en coprésence de se reconnaître comme partenaires dans l'interaction. Tout se joue au niveau du regard ou, plus exactement, de l'absence d'échanges de regard entre ceux qui prient et celui qui attend. L'homme n'a littéralement et concrètement pas accès au Centre, pour être exact à la salle de prière, celui-ci trouvant sa raison d'être en tant que lieu de prière au moment de la prise photographique (il n'y a guère d'intérêt d'accéder au couloir d'entrée pour y rester et voir passer l'heure de la prière...). Par ailleurs, ce couloir d'entrée ne possède aucun mobilier pour faciliter l'attente : ni chaise, ni banc, ni matériel pour patienter plus agréablement (par exemple, en prenant un café). Pour consommer une boisson, il faut parvenir au local et à son annexe où se trouvent la machine à café et le réfrigérateur à boissons. Ceci nous mène à la deuxième photographie de la même série [9-S1-2].

L'image [9-S1-2] a été réalisée au cours de la même situation d'attente mais, cette fois, elle a été prise dans un axe différent. Cela permet de mieux discerner ce qui suit.

Un autre homme est inscrit dans une portion particulière de l'environnement : le seuil délimitant la salle de prière et l'annexe où la machine à café et le réfrigérateur à boissons se trouvent. Ce type d'images confirme à quel point la problématique de la gestion de l'espace à disposition est un enjeu lorsqu'un grand nombre d'hommes s'acheminent au Centre pour prier collectivement et que cet enjeu se croise au respect de la territorialité des participants.

L'analyse de cette seconde photographie montre une tension, voire une rupture formelle. En effet, il faut se remémorer l'analyse de l'environnement, laquelle avait montré que cette zone était dédiée à la convivialité. D'ordinaire, une table – « la fameuse table » – et des chaises s'y trouvent. Sur [9-S1-2], comme cela est souvent le cas pour la prière du vendredi, la table a été rangée. Cela permet de maximiser l'espace à disposition pour la prière. Mais la portion dévolue à la convivialité trouve une prolongation, ou un complément, dans l'annexe. En effet, on rejoint cet espace pour prendre un café ou une boisson et on s'installe à la table pour la consommer... Or, le seuil de l'annexe est occupé par un homme qui, lui, est orienté plus ou moins en direction de la *qibla*. On voit ici à quel

point cette direction doit être entendue sur le plan symbolique : une orientation parfaite en direction de la *qibla* est parfois difficile. L'adaptation à l'environnement et à la situation est de mise. L'effet de rupture s'aperçoit selon deux niveaux : i. l'homme mobilise la zone de convivialité pour une activité plutôt rattachée à la prière et en même temps, ii. il n'est pas véritablement inséré dans les lignées de prière, ce qui met à mal son cours d'action. Ce que l'on retient d'une telle description c'est que la religion est avant tout une affaire d'adaptation à la situation et non pas tant une application toujours la même d'un ensemble de normes, de règles ou de codes.

9.2.3. Deux stratégies possibles pour s'inscrire dans la salle de prière

La deuxième série, elle aussi composée de deux photographies, est une base d'analyse au placement dans la mosquée au regard d'un point de repère particulier : l'imam qui s'exprime derrière son pupitre. Il s'agit de comparer les images illustrant deux stratégies d'inscription dans l'espace.



9-S2-1 (08.11.2019)

Attente dans la salle principale, dos appuyés contre le mur



9-S2-2 (08.11.2019)

Arrivée progressive dans la salle principale

On repère sur [9-S2-1] que le placement s'effectue à distance de l'imam. Les hommes arrivent progressivement dans la mosquée, tandis que l'imam prononce son discours d'introduction. Il ne s'agit pas encore du prêche qui, lui, se fait sur les marches du *minbar*. Les configurations ne forment pas encore des lignées de prière au sens strict. Les hommes se répartissent ici et là dans l'espace, parfois selon des affinités (par exemple, un usager s'installera à côté d'un fidèle qu'il connaît ou un membre de sa famille).

Dans la situation présentée sur [9-S2-1], un homme qui s'installerait directement devant le pupitre de l'imam poserait question (pour ne pas dire problème). Les autres individus pourraient douter de son caractère sain et de sa compétence raisonnable dans la procédure de placement dans la mosquée.

Il est par conséquent possible – en termes de routine – de s'installer à côté d'hommes que l'on connaît ou que l'on ne connaît pas ; l'enjeu est bien de s'inscrire dans le pourtour de la salle dans un premier temps alors que s'installer juste aux côtés de l'imam et de son pupitre serait une pratique jugée sans doute maladroite. Cette entrée et ce placement dans la salle favorisent par ailleurs un certain confort : les usagers peuvent patienter de manière plus confortable en s'appuyant contre le mur.

La distinction entre « bonne » pratique et pratique « maladroite » au regard de règles contextuelles et situationnelles dépend de deux facteurs : i. l'espace à disposition bien entendu et ii. l'heure.

La temporalité est fondamentale dans la mise en forme de la *relation à l'entité divine* étant donné que des calendriers (et autres applications digitales) précisent l'heure exacte des prières. Plus l'heure de la prière approche et plus l'espace se remplit, plus il devient nécessaire – et donc non plus maladroite mais, au contraire, raisonnable et stratégique – de se placer de manière à former les lignées de prière [voir 9-S2-2]. Je précise pour finir qu'à l'inverse de la sortie (voir plus bas dans ce chapitre), l'entrée ne provoque pas véritablement de tensions dès lors que chacun respecte les règles d'entrée⁷⁶ : les hommes s'acheminent au local graduellement – ils n'arrivent pas tous en même temps – et il est prévu que l'imam s'exprime tandis que les fidèles attendent (en écoutant plus ou moins ses propos) que vienne l'heure de la prière.

Grâce à [9-S3], je suis en mesure d'approfondir des procédés quant à l'inscription dans l'espace. À des fins de clarté dans la description, je ne reproduis que les configurations pertinentes. Quand bien même, pour rendre compte du contexte général, les deux premières photographies [9-S3-1 et 9-S3-2] donnent un aperçu des configurations globales de la situation (les deux photographies correspondent à la première et à la dernière photographie de la séquence examinée dont les contours ont été fixés grâce à une rafale photographique).

⁷⁶ Le cas est différent dans le couloir de l'immeuble et dans le corridor d'entrée permettant les ablutions. À ce niveau, un trop grand nombre de personnes arrivant en même temps peut conduire à une difficulté d'accès.



9-S3-1 (08.11.2019)

Arrivée et installation dans la salle principale



9-S3-2 (08.11.2019)

La trame interactionnelle rendue dans cette série commence avec un individu (au centre du cadrage appliqué sur l'image) venant d'entrer dans la salle de prière. Muni d'un tapis individuel de prière, il s'apprête à s'installer à la droite d'un homme, déjà assis au sol, ayant débuté sa séquence de prière individuelle.



9-S3-3 (08.11.2019)



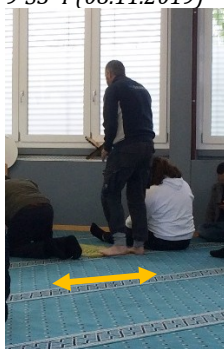
9-S3-4 (08.11.2019)



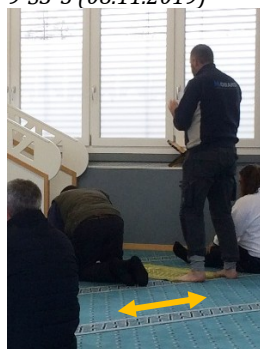
9-S3-5 (08.11.2019)



9-S3-6 (08.11.2019)



9-S3-7 (08.11.2019)



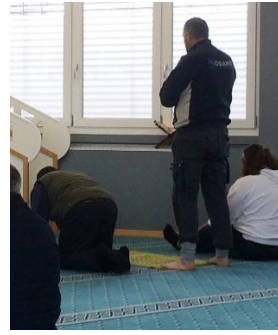
9-S3-8 (08.11.2019)



9-S3-9 (08.11.2019)



9-S3-10 (08.11.2019)



9-S3-11 (08.11.2019)

[9-S3-3] Le nouvel arrivant a secoué son tapis. Il prend possession d'une partie de l'espace qui devient sa place, son territoire. Il se place ainsi à droite de l'individu qui est engagé dans sa séquence individuelle de prière. [9-S3-4] Ce dernier tourne alors légèrement le regard vers la droite de manière sans doute à identifier le nouvel arrivant. À noter que cette volonté d'identifier le nouveau venu ne remet guère en cause la séquence de prière. Celle-ci se poursuit, comme on le voit sur la série photographique. Il n'y pas véritablement rupture mais tension. Que se passe-t-il entre [9-S3-6] et [9-S3-11] ? Tout en priant, l'homme opère un léger mouvement de manière à libérer de la place à sa droite. Il profite en effet de son cours d'action (la prosternation), du fait que le poids de son corps est porté vers l'avant, pour déplacer progressivement ses pieds de quelques centimètres.

Dans cette série, il est intéressant de pointer un double processus. D'une part, on imagine que l'individu qui se place à côté de l'homme en train de prier met en danger l'espace utile de ce dernier, autrement dit qu'il empiète d'une certaine manière sur le territoire de son voisin. Mais, d'autre part, en se déplaçant légèrement et ainsi en augmentant l'espace à disposition pour celui qui vient se placer, l'homme agenouillé au sol fait preuve de reconnaissance vis-à-vis de son « frère en religion ». On a là une expression concrète du *chez soi* en pleine séquence marquée par *la relation à Dieu* en cours et allant se renforcer. Il y a enchevêtrement mais une dimension de tension potentielle n'est pas à omettre. Il lui assure ainsi plus d'espace afin de pouvoir s'installer confortablement puis prier en bénéficiant, lui aussi, d'un espace utile approprié. L'orientation du regard de l'homme qui est au sol vers le nouvel arrivant est déterminante en termes de rituel confirmatif et, peu après, une prise de distance permet de limiter les désagréments de la proximité entre les deux hommes, garantissant ainsi un maximum de confort pour chacun. En revanche, si l'homme n'avait pas fait de place au nouvel arrivant, les deux individus

auraient été peut-être trop rapprochés et les dimensions de confort et d'accueil d'un nouvel arrivant préterités.

9.2.4. Le couloir d'entrée et de sortie

J'ai évoqué l'entrée et le placement dans la mosquée autant en termes d'enchevêtrements que de tensions formelles. Il s'agit maintenant d'évoquer la sortie. De fait, entrée et sortie de la mosquée sont certes des activités opposées, mais elles ont cela de commun qu'elles dépendent chacune du seuil de la porte coulissante et d'un couloir (d'entrée/sortie, suivant la situation).

La procédure ici à relever est le repérage de la fonctionnalité d'une portion, celle du seuil de la porte coulissante, devenant un couloir d'entrée ou de sortie. Que je décrive deux images présentant le repérage du couloir par son utilisation en situation.



9-S4-1 : Moment de prière dans la salle principale et nécessité de mettre son masque (31.07.2020)



9-S4-2 : Couloir de sortie dans la salle principale (08.11.2019)



9-S4-3 : Couloir de sortie dans la salle principale (08.11.2019)

[9-S4-1] La photographie témoigne de la reconnaissance d'un couloir. Celui-ci est situé en principe devant le seuil de la porte coulissante. Aucun agencement ne le matérialise à l'exception de la bande de moquette libre de toute présence humaine. Dès lors, ce sont les configurations *in situ* qui indiquent son existence et son importance. L'homme à gauche de l'image, priant devant un tapis de prière individuel, ne s'est pas placé directement auprès des autres individus qui se trouvent à sa droite. Ce faisant, il libère l'espace devant la porte coulissante. Une telle procédure n'est cependant possible qu'en raison de l'espace suffisant à disposition.

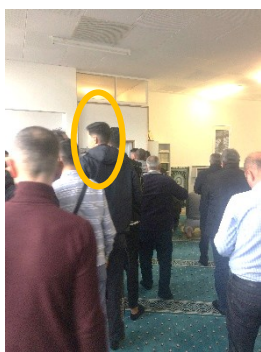
[9-S4-2] montre une situation plus tendue en termes de reconnaissance du couloir d'entrée et de sortie. On relève tout d'abord la même procédure que dans le cas précédent : un homme (avec les pantalons retroussés) s'est placé à gauche et non pas plus à droite. Il laisse ainsi l'espace du couloir d'entrée et de sortie libéré. En revanche, on constate que le couloir tend de plus en plus à occuper la partie réservée à la convivialité... En quoi tout cela est-il, somme toute, logique ?

Même en cas d'absence de la table (matérialisant, on s'en souvient, la portion dédiée à la convivialité), le couloir d'entrée et de sortie devient un agencement figurant lui aussi la forme du *chez soi*. En situation d'usage de la salle principale en vue ou pendant la prière, il remplace pour ainsi dire cette table comme marqueur fondamental du *chez soi*. Pourquoi ? Car ce dernier qui participe notamment de la convivialité engage un accueil des frères en religion mais également, dans le cas du couloir, la possibilité pour chacun de quitter les lieux sans difficulté. Le couloir est un agencement facilitant cette considération de l'autre, du frère en religion.

[9-S4-3] montre une situation tendue : des hommes, à droite, sont assis et dessinent ce que l'on devine être les futures lignées de prière collective. Celle-ci n'a apparemment pas débuté puisque d'autres individus attendent, assis dans les contours de la salle, précisément le long du mur donnant sur la route cantonale. Ici, le couloir est visible en tant qu'une portion rectiligne est conservée où aucun individu ne s'est installé. Cependant, un homme désirant entrer dans la mosquée ou sortir se trouverait malgré tout légèrement empêché dans sa conduite. Même si la forme du *chez soi* – synonyme de convivialité vis-à-vis du « frère en religion » – est présente, c'est la forme de la *relation à Dieu* qui prend de plus en plus d'espace, limitant drastiquement l'entrée et la sortie dans la mosquée.

9.2.5. Former une file d'attente

L'entrée dans le local pour la prière collective du vendredi ne pose pas de grandes difficultés une fois traversé le corridor où se font les ablutions. En revanche, si l'on se concentre sur l'espace de la salle de prière, la sortie est une étape plus délicate. La prière étant terminée, chacun souhaite sortir – à l'exception de quelques-uns qui s'attardent dans le local, pour des récitations (*dhikr*) en groupe restreint, lire ou boire un café. La plupart des hommes retournent travailler ou rejoignent leurs activités habituelles. Or, il n'existe qu'une seule voie pour sortir, passant par la porte coulissante et le couloir où les hommes se chaussent avant de quitter définitivement l'espace associatif. Avant d'entreprendre le chemin du retour, certains usagers se dirigent au préalable vers le porte-manteau situé dans la portion de la convivialité afin de revêtir leur veste ou manteau. D'autres encore profitent de la sortie pour glisser de l'argent dans la caisse prévue pour les dons, sans compter que des hommes patientent dans la salle de prière, parfois à proximité du couloir de sortie, pour saluer ou échanger quelques mots avec des connaissances. Bref, sitôt la prière terminée, le couloir de sortie devient une portion où de nombreuses configurations, répondant à des exigences différentes, cohabitent et risquent d'entrer en tension. Les usagers le savent – ils en ont l'habitude – et ils mettent en œuvre des stratégies de manière à éviter toute rupture radicale dans les situations.



9-S5-1 (08.11.2019)
File d'attente à la sortie
de la salle principale



9-S5-2 (08.11.2019)



9-S5-3 (08.11.2019)



9-S5-4 (08.11.2019)



9-S5-5 (08.11.2019)



9-S5-6 (08.11.2019)

[9-S5] et [9-S6] se répondent en tant que je les ai reproduites pour illustrer deux procédés visant à prévenir tout dégât à la situation d'attente au moment de la sortie.

Le premier procédé, illustré dans [9-S5], est un balayage visuel. Le jeune homme portant la veste noire balaye les configurations ambiantes de son regard tout en faisant presque du « sur place ». Il y a une exploration des configurations et des protagonistes en coprésence tout en avançant progressivement vers la sortie. Par ailleurs, il accompagne cette enquête visuelle par l'ajustement de sa veste. Ce moment d'attente est sans doute également profitable pour examiner qui se trouvait ce jour à la mosquée et entrer potentiellement en contact avec des connaissances afin d'échanger un regard ou quelques mots.



9-S6-1 (08.11.2019) File d'attente à la sortie dans la salle principale



9-S6-2 (08.11.2019)



9-S6-3 (08.11.2019)

[9-S6] se concentre sur l'homme vêtu d'une veste rouge. Sur la première photographie, son regard porte sur la sortie. Il s'oriente pour

participer à la formation de la file d'attente. S'il a déjà revêtu sa veste, il manifeste sa patience en consultant son téléphone portable. On le voit d'ailleurs sur [9-S6-3] remettre son téléphone dans sa poche droite. Il profite ainsi de son entrée dans la file, de la formation de cette dernière, pour engager une activité secondaire.

La situation d'attente au moment de quitter les lieux exige des gestes réparateurs. Il est évident que la situation – au regard des configurations – est critique : les acteurs s'agglutinent rapidement au niveau de la porte coulissante. Par conséquent, il s'agit pour les acteurs de manifester, consolider un certain ordre et de se clarifier mutuellement l'attention portée à ce qui se déroule afin de ne brusquer personne dans l'attente vers la sortie.

9.2.6. Chercher ensemble un objet



9-S7-1 : À la recherche d'un objet (08.11.2019)



9-S7-2 (08.11.2019)



9-S7-3 (08.11.2019)



9-S7-4 (08.11.2019)



9-S7-5 (08.11.2019)



9-S7-6 (08.11.2019)

Pour terminer, [9-S7] donne un aperçu d'un rituel confirmatif. J'ai établi un cadrage visuel sur la première photographie qui met en évidence les deux protagonistes principaux.

Leurs regards convergent au niveau de l'annexe où la machine à café, le réfrigérateur à boissons et un meuble de rangement se trouvent. L'homme à la chemise claire devance légèrement l'autre individu. À partir de [9-S7-3], le premier homme monte sur une chaise et l'on voit son bras droit se hisser sur le meuble de rangement. [9-S7-4] est intéressante : dans cette recherche, il est manifeste que le second individu, à l'arrière, ne peut guère entreprendre la recherche. Il y a là un moment de tension. Dès lors, ce dernier rend manifeste qu'il cherche également – tout comme le premier individu – et cela par le regard. Sa tête s'élève et son regard s'oriente vers les cartons que le premier homme semble déplacer pour enfin [9-S7-5] se saisir de quelque chose. [9-S7-6] illustre le point d'orgue : les documents recherchés sont désormais mis à disposition sur le coffre au niveau de la porte coulissante. Par ailleurs, plusieurs hommes parvenus au niveau du seuil se saisissent ensuite de ces documents.

Dans l'organisation de la sortie, le seuil est un endroit stratégique comme je l'ai montré, notamment car il représente le point de mire du couloir de sortie. Il faut compter avec un autre agencement qui participe à la mise en forme de l'agir au moment de quitter les lieux : la caisse récoltant les dons pour la mosquée. Tout en avançant au pas pour rejoindre le couloir où les étagères pour le rangement des chaussures ont été installées, les hommes ont la possibilité de glisser de l'argent pour faire un don ou pour payer les boissons consommées sur place.



*Photographie complémentaire à [9-S7] (05.03.2021)
Agencement au niveau du seuil de la salle principale*

Il est notable que l'agencement de ce seuil prend en compte le passage dans le couloir et à travers le seuil. La photographie complémentaire supra en témoigne. Non seulement, comme [9-S7] l'a montré, le seuil est équipé de la caisse récoltant les dons et autres paiements, mais c'est exactement en ce point que l'on trouve une ressource effective pour la prière – le calendrier permettant de vérifier l'horaire exact de la prière qui fait écho à l'horloge présente dans la partie conviviale – mais aussi, en début d'année, un tabouret où les calendriers de prière sont empilés et vendus aux usagers.

9.3. Réinsérer la subjectivité du *spectator*

La question de la perspective, voire de la subjectivité du chercheur, dans l'analyse d'une photographie, respectivement d'une situation, dont les configurations ont été capturées par le procédé photographique représente un sujet à débat dans toute analyse de données visuelles (sur le processus de création de sens, au pluriel, en ethnographie visuelle, voir Pink, 2013 : 141 et ss). Je souhaite à ce stade ouvrir l'analyse en dépassant la mise en forme de l'agir au CCIAR pour explorer la perspective qui m'est propre dans l'examen des photographies.

L'enjeu est en somme tout simple : rappeler qu'un sociologue ne peut guère mobiliser des données photographiques (comme n'importe quelle donnée d'ailleurs) sans poser la question de l'effet de sa propre subjectivité.

En effet, il semble bien que, jusqu'ici, j'ai placé entre parenthèses, autant que faire se peut, ma propre perspective articulée à l'expérience subjective des photographies ou, plus exactement, je ne l'ai pas expressément abordée. Cela m'apparaît problématique, notamment au regard de cette assertion qui a été la mienne dans la partie méthodologique, à savoir que, en tant que sociologue, j'ai expérimenté le local associatif du Centre alors que j'y étais présent, au cours de mes visites sur le terrain, mais encore « au prisme de la photographie ». Cette expression stipule non seulement que la photographie déforme la réalité ou, plutôt, qu'elle la redéfinit (Sontag 1977 : 156) – d'où l'intérêt de cette idée de « réalité de référence » que la trop pure et idéale « réalité » – mais encore que l'analyse des données visuelles appelle leur expérience subjective. Il en va donc d'une rencontre entre la donnée visuelle et le chercheur qui s'applique à la décrire. Une réflexion à ce sujet peut s'appuyer notamment sur l'essai de Barthes (1980) *La Chambre claire. Note sur la photographie*.

Dans son texte ponctué par plusieurs œuvres de photographes reconnus (Robert Mapplethorpe, Charles Clifford, William Klein pour n'en citer que quelques-uns), Barthes se penche sur son expérience

photographique, plus spécifiquement sur les principes concourant au fait que certaines photographies le marquent, l'intéressent plus que d'autres. Il parvient notamment à mettre à nu le fonctionnement (le 'comment ça marche') de son expérience en tant que *spectator*.

Barthes commence par distinguer le *spectator* de l'*operator*, c'est-à-dire celui qui observe la photographie de celui qui la produit (le photographe). Le sujet – qui devient alors objet par la photographie (p. 22 de la *Note sur la photographie*), c'est le *spectrum*. À spécifier que toute photographie n'a pas le même pouvoir, le même effet sur le *spectator*. Une image marquante, dont on se souvient, qui plaît ou dérange, relève de l'aventure : ce qui fait dire à Barthes qu'une photographie peut lui « advenir » (p. 38).

Dans cette section, je souhaite, à partir d'un croisement entre les réflexions de Barthes et la sociologie goffmanienne, réfléchir un instant sur le fait que certaines photographies que j'ai prises sur le terrain m'adviennent plus que d'autres et ce, au regard de l'intérêt qui est le mien pour la mise en forme de l'agir musulman. Ce questionnement est légitime, non seulement parce que la question de l'expérience par le sociologue de la donnée photographique qu'il traite se pose mais aussi parce que cette donnée a été sélectionnée de manière à figurer dans mon corpus définitif d'images.

Un choix d'examiner telle image plutôt qu'une autre a été fait au moment de la (difficile) sélection des images. Ce choix des photographies à analyser et reproduire découle en partie du fait que certaines d'entre elles m'ont davantage marqué en tant qu'analyste car elles comportent des éléments particulièrement importants au regard du chercheur que je suis. Parfois, au-delà des éléments entrant dans la composition de l'image, le contexte général auquel elle fait référence (par exemple le contexte du terrain en période de pandémie) entre aussi en ligne de compte dans l'expérience d'une rupture par le chercheur au moment où son attention se porte sur les détails de la photographie.

9.3.1. L'expérience d'un certain « désordre »



9-S8-1 (18.05.2019)

Rangement de la salle principale après un repas collectif

[9-S8-1] Il est 21h32 et la mosquée se transforme. La salle principale est en pleine effervescence : plusieurs hommes sont engagés dans le rangement de la pièce. Les bancs en bois ont été pliés, un homme en porte un à lui tout seul. D'autres individus roulent le tapis de protection au sol. Celui-ci avait été installé pour ne pas salir la moquette pendant un repas collectif. L'atmosphère générale semble détendue. On pense voir les hommes parler entre eux tout en rangeant les affaires. Dès lors, ce rangement – activité ô combien banale – participe bel et bien du *chez soi* en tant qu'il y a relations d'entraide entre les acteurs, que c'est l'occasion de sourire, rires ou encore d'un échange entre les générations autour d'une activité commune. Deux aspects font rupture sur l'image au regard du *spectator*.

D'abord, une rupture apparaît en raison des configurations de l'activité de rangement elle-même. Pour qui connaît le CCIAR, et donc pour qui est un usager ordinaire des lieux, l'habitude est d'expérimenter un local propre et ordonné. À l'exception peut-être du corridor où se font les ablutions – où l'on trouve parfois des résidus d'activités passées (humidité, serviettes usagées au sol et non déposées dans la corbeille prévue à cet effet, selon la feuille précisant la consigne) – la salle

principale est rarement jonchée de traces d'anciennes activités ou, plus spécifiquement, de traces remettant en cause l'hygiène des lieux. Or, dans la photographie ici reproduite, la remise en l'état de la salle après un repas collectif nécessite une période de relatif désordre. La protection terne faisant contraste avec la couleur vert-turquoise de la moquette ordinaire marque le *spectator*, non pas au moment de la situation mais bien quand il observe et décrit la photographie au moment de l'analyse.

En règle générale, la salle principale est compatible à l'action de s'y mouvoir sans grande restriction aux moments exceptant la prière, les repas collectifs ou autres réunions (par exemple, les rencontres des femmes organisées le dimanche). Or, dans la situation photographiée, si l'on ne participe pas au rangement, on veillera à ne pas empiéter au milieu de la salle et déranger ceux qui sont engagés dans l'activité principale. Dans une telle situation, l'usager ne peut que faire attention « où il met les pieds ». Par ailleurs, comme je l'ai affirmé dès l'analyse de l'aménagement du Centre, la subdivision de la surface du local en portions est un aspect important dans l'exploration des lieux et leur utilisation. Or, dans le cas présent, comme l'activité de rangement se déploie dans tout l'espace, les nuances entre les portions sont difficiles à reconnaître.

De fait, dans ce cas précis, les configurations mettent en exergue l'existence d'une parenthèse dans la vie de l'association. Le local a servi précédemment pour l'organisation d'un repas collectif et il servira ensuite à la prière. Seulement, au moment de la prise photographique, une des rares activités imaginables est de venir en aide à ceux qui rangent les différents éléments de l'activité précédente.

Que j'en vienne à la seconde configuration qui fait rupture dans l'organisation de la situation. J'ai affirmé qu'une des rares activités dans laquelle un usager peut s'engager légitimement dans la situation est celle du rangement. Le *spectator* observe cependant un homme, tout au fond à gauche, qui ne participe pas au rangement mais qui semble engagé dans une autre activité. Pour qui le (re)connaît, c'est un membre du comité. Quelques hommes se dirigent vers lui. En se basant uniquement sur ce que l'image donne à voir, on ignore tout de son activité effective. Or, il est frappant de constater que celle-ci requiert, semble-t-il, une table et une chaise : il est effectivement assis à la table. Quand bien même son activité n'empiète pas sur le rangement de la salle, au moment exact de la prise photographique, une tension est palpable en tant qu'elle le fera à l'avenir. D'ailleurs, à bien remarquer, un homme est déjà en train de saisir la table en question. Elle sera déplacée ou rangée – sans doute afin de retirer le tapis de protection au sol – et le responsable se verra obligé de modifier le cours de son activité et les ressources matérielles qu'il utilise.

Comme ce fut le cas au moment des rénovations, une transformation radicale des lieux questionne l'usager habituel du CCIAR, d'autant plus que la surface du local est restreinte et que des

configurations globales comme celles des rénovations ou du rangement engagent ceux qui ne participent pas à l'activité principale à quitter les lieux étant donné que la salle devient difficilement utilisable pour un autre usage.



9-S8-2 : Aspirateur dans la salle principale peu après les rénovations (27.04.2018)



9-S8-3 : Homme passant l'aspirateur dans la salle principale (27.04.2018)

Si je reprends ici l'idée d'équilibre formel exposée dans le [chapitre précédent](#), celui-ci peut être mis à mal. Un tel cas de rupture peut être induit en raison de la présence d'un objet. Sur [9-S8-2], la salle de prière est utilisée par trois hommes répartis en des zones opposées. Les uns sont à proximité de l'agencement *mihrab-minbar* et un individu est assis dans un coin, là où la bibliothèque sera prochainement installée. La photographie a donc été prise pendant la période de rénovation, après la pose de la nouvelle moquette mais avant l'aménagement définitif.

Ce qui frappe sur l'image c'est la présence de l'aspirateur et, peut-être encore davantage, son câble qui traîne au sol, bien plus que le fait qu'un homme se saisisse de l'appareil à un moment où la salle va se remplir [9-S8-3]. Pourquoi la présence de ce câble me marque-t-elle ? Comme dans le cas précédent, il faut rappeler que la mosquée est d'ordinaire bien rangée. Il est rare de trouver du matériel de nettoyage dans la salle principale (il arrive cependant qu'on en trouve dans l'annexe ou dans un coin du corridor d'entrée). Ce câble déroulé au sol témoigne du fait que l'appareil n'est pas rangé, qu'il vient d'être utilisé ou qu'il va être utilisé. Il rappelle les exigences du lieu pour conserver des traits d'un *chez soi* de qualité (la propreté).

Si je m'interroge maintenant sur l'aspirateur, que je dise qu'il n'est pas en soi un objet incongru mais sa présence reste quelque peu étonnante. En effet, un usager ordinaire, avant les rénovations et la pose de la nouvelle moquette, n'aurait guère eu l'occasion de rencontrer cet appareil dans la salle de prière. L'aspirateur a été présent après la pose de la moquette avant de disparaître complètement (du moins il a été rangé).

Il s'agissait précisément de pouvoir nettoyer régulièrement la moquette qui perdait des résidus de textile durant les premières semaines.

Un autre objet est digne d'être identifié sur l'image car il a également disparu assez rapidement après les rénovations. En effet, si durant cette période un des objectifs a été de débarrasser la mosquée d'objets encombrants, le fauteuil rouge à proximité du pupitre de l'imam n'a pas longtemps complété l'aménagement intérieur du Centre. Pourquoi ? Prenait-il trop d'espace ? Il s'agit-là d'une hypothèse mais, ce qui est sûr, c'est qu'une chaise pliante l'a remplacé. L'intérêt de relever ici la présence de ce fauteuil est de constater la pertinence de la description du mur EST. J'ai dit qu'il était particulièrement important en raison de son aménagement, notamment dans sa dimension esthétique. Quant au mobilier liturgique, c'est une figure importante de la communauté – l'imam – qui en est l'un des premiers utilisateurs. Le mobilier liturgique est un support à l'activité de l'imam. La proposition temporaire d'équiper cette portion d'un fauteuil rouge assez imposant va dans ce sens.

Grâce à cette photographie et la mise en évidence de rupture dans l'image à partir de la présence d'objets, on considère à quel point la perception des agencements et configurations dans l'espace dépendent de sa perception générale découlant des multiples usages passés ; ce lieu devenant alors lui-même habituel pour l'usager. Aussi le chercheur-*spectator* identifie-t-il aisément la rupture sur cette image provoquée par la présence d'objets qu'il n'a plus revus ensuite. Parfois, c'est encore l'agencement d'objets qui interpelle sur l'image comme on va le voir infra.

9.3.2. Des agencements et configurations intrigantes



9-S9-1 (17.05.2019)

Traces d'appropriation sur la table dans la salle principale

Des photographies reviennent au fil du texte car elles intéressent particulièrement le chercheur en raison de leur richesse. Ainsi en va-t-il de la photographie infra. Alors que la salle est utilisée pour la prière, le chercheur-*operator* est positionné à son emplacement habituel (la « place du chercheur »). La table le sépare du reste des hommes. Ce faisant, il s'insère dans une zone « séculière » de la salle, marquée par l'accueil, la convivialité, en un mot *le chez soi*. Ce qui frappe sur l'image, c'est l'empilement des godets de crème. Il y a eu là une activité précédente d'appropriation d'une extrémité de la table. L'apparition si nette d'un marqueur d'appropriation de l'espace fait rupture en tant que l'on ne peut absolument pas identifier le « propriétaire » de cet empilement. Même si les lunettes sont des biens, appartenant à individu précis ou utilisées par le passé, aucun homme ne se trouve à proximité pour les réclamer.



9-S9-2 (14.04.2019)

*Jeunes en pleine réflexion lors d'une rencontre
du groupe de la jeunesse*

En tant qu'usager et observateur du CCIAR, il y a des agencements ou des configurations que l'on juge « habituels » et d'autres qui le sont moins. La photographie [9-S9-2] le confirme : lorsque l'on fréquente le CCIAR régulièrement pour des prières, on peut s'étonner d'entrer et de trouver un groupe de travail en pleine action dans la salle principale. Un nouvel arrivant ne connaissant pas la planification de cette séance se questionnera : « Que font-ils ? ». Ce fut d'ailleurs le cas, un jour des rénovations, lorsqu'un homme venu prier s'est trouvé fort surpris par le désordre général dans la salle où *mihrab* et *minbar* trônaient au centre de la pièce.

Sur [9-S8-2], trois jeunes se sont assis sur la moquette tandis qu'un appareil projette les « tâches » du groupe de travail : on lit sur le mur « Tâche 1 : les statuts / Déterminer les statuts de notre "association", écriture du document papier / Tâche 2 : Projet "achat mosquée" / Recherche sur la présentation au comité C.C.I.R. (projet + notre association), Recherche d'idée sur l'appel aux dons / Tâche 3 : Amélioration en continu / Évaluation des activités présentes, apporter des idées nouvelles, Planification et organisation d'un groupe de lecture de coran. »

La position adoptée par ces jeunes hommes, assis au sol, confirme le bien fondé d'utiliser ainsi la moquette pour s'asseoir dans la mosquée,

bien plus qu'utiliser des chaises par exemple, pourtant à disposition⁷⁷. Leur attention se porte sur quelque chose d'impossible à identifier. L'un d'eux tient un document sur l'une de ses jambes.

Ce qui fait rupture dans l'image, c'est la réinvention dans l'usage du pupitre de l'imam. De fait, cet objet n'est justement plus, dans cette situation, le pupitre de l'imam mais un support pour le projecteur. La photographie est dès lors une excellente technique pour rappeler que la signification d'un objet, sa pertinence sont dépendantes d'une utilisation concrète. Au même titre que la salle est « versatile » ou « polyvalente », ce type de mobilier l'est également. De manière globale, toute l'orientation habituelle de l'action se trouve repensée.

D'ordinaire, on l'a vu dans l'analyse environnementale, c'est le mur EST richement paré qui attire le regard. Le mur OUEST, quant à lui, ne supporte que les panneaux d'affichage et des affiches de manière temporaire. Sur l'image, l'action et, avec elle le regard, sont attirés vers le mur OUEST quand bien même les jeunes hommes ne portent pas au moment de la prise photographique leur regard vers les informations projetées.



9-S9-3 (31.07.2020)

Échanges à la table dans la salle principale



9-S9-4 (31.07.2020)

Échanges et contact physique à la table dans la salle principale

[9-S9-3 ; 9-S9-4] ont été prises un soir après une rencontre pour la prière. La lumière des néons se reflète dans le vitrage. En termes d'environnement, les autocollants de l'environnement construit islamique – coupole joutée de minarets – se voient particulièrement bien depuis l'intérieur. Aussi, cet environnement est-il ici considéré tel un cadre général : il pose le décor d'arrière-plan, si l'on peut dire. Les masques sanitaires que portent les hommes indiquent la temporalité de

⁷⁷ Je précise que trois groupes de travail s'étaient formés. L'un des groupes s'est installé autour de la table dans la portion de la convivialité (en utilisant donc les chaises) et le deuxième groupe s'est assis à même le sol au niveau de la bibliothèque.

la scène : elle s'inscrit au cours de la période marquée par les mesures sanitaires durant la pandémie.

Entre cet arrière-plan fixé par une architecture dite « islamique » et les marqueurs sanitaires, la photographie illustre une scène ordinaire, colorée par l'intrication entre *l'entre-soi* et *le chez soi*. À gauche de l'image, un représentant du comité semble concentré sur une feuille de papier posée sur la table devant lui. Il tient d'une main un stylo et de l'autre, un doigt maintient le document. À sa gauche, deux hommes sont également installés à la table, cette fameuse table marquant *le chez soi*. Plus loin, toujours dans la portion du *chez soi*, des hommes sont en activité du côté du réduit où la machine à café est installée. Un des hommes tient un tapis de prière sous le bras et son attention est concentrée devant lui (peut-être tient-il un téléphone portable dans les mains ?) Dans cette portion du *chez soi*, le représentant du CCIAR ignore ce qui se déroule au moment du déclic photographique. Et, voilà le *punctum* de l'image, la main du jeune homme s'avance vers le coude de l'homme qui lui fait face. Et l'homme regarde attentivement le jeune (son fils ?). Ce geste fait timidement, subtilement sauter la clôture. Alors qu'il règne soit un manque d'attention réciproque ou un défi aux échanges faciaux en raison des masques, ce geste d'intimité entre les deux hommes donne forme de manière unique à la relation réciproque au sein du CCIAR durant cette période de la Covid 19.



9-S9-5 : Échanges et gestuelle entre deux hommes (31.07.2020)

[9-S9-5] Toujours autour de la table durant la même soirée, une situation différente... Les mêmes individus sont attablés tandis que des hommes patientent au niveau du seuil pour quitter les lieux et qu'un individu utilise la machine à café à l'arrière-plan. Le *punctum* de cette image est constitué par l'homme qui lève son bras à l'adresse d'un autre individu avec lequel il semble en interaction. Celle-ci se caractérise par une configuration particulière : si l'échange est en face à face, il se déroule latéralement et à une relative distance.

Il s'agit d'un membre du comité qui s'adresse à un individu qui garde ses distances, tenant un tapis de prière individuel sous le bras. Ce geste d'interrogation, d'exaspération ou de surprise de la part du responsable associatif marque et interroge mon regard. Il témoigne d'une tension dans la situation. Il est un autre aspect intéressant que je relève : les deux hommes à proximité du responsable associatif ne semblent pas engagés dans l'interaction particulièrement rendue visible par le geste de la main levée. En effet, le jeune homme ne s'est pas retourné. Il relègue la présence de l'individu derrière son dos à un canal subordonné.



9-S9-6 (31.07.2010)

Échanges au cours de la sortie de la salle principale



9-S9-7 (31.07.2020)

Sur [9-S9-6 ; 9-S9-7], moins d'une dizaine d'hommes sont visibles. Certains, à droite, plient leur tapis de prière individuel. Tandis qu'un homme est manifestement en train d'utiliser la machine à café, un jeune homme tient un sac en plastique dans la main et regarde attentivement devant lui. Au centre, trois hommes sont à proximité les uns des autres. Ces photographies me touchent. Elles donnent à voir le déroulement d'une reconfiguration interactionnelle.

De fait, les trois hommes n'interagissent pas ensemble. Il s'agit d'un redéploiement en situation : alors que les hommes qui se font face s'apprêtent à se saluer par un contact des poings, l'homme un peu plus à gauche (voir le cadrage sur [9-S9-7] a toujours le bras levé : il vient de saluer l'homme au centre qui, lui, oriente déjà son regard et son corps vers

le second homme qui le salue à son tour. L'homme à gauche est en train de pivoter légèrement, manifestant ainsi bien son respect de l'espace interactionnel qui se constitue et qui ne le concerne plus.

Plusieurs photographies de la série 9 montre l'ajout dans l'environnement matériel de la mosquée de lignes de ruban adhésif sur le sol. Cela fut nécessaire pour rappeler les règles de distanciation au moment de la pandémie de la Covid 19. Durant cette période, j'ai abandonné l'espoir de visiter le CCIAR lors de la prière du vendredi car je pensais que ma présence d'observateur était de trop dans cet espace dans lequel chaque place comptait. La prochaine section traite de quelques photographies qui me rappellent cette période de pandémie.

9.3.3. Pandémie et changements

Comme sur d'autres photographies de mon corpus, les images précédentes présentent des hommes qui portent un masque. Il est difficile pour moi, au moment de discuter des agencements et configurations qui me touchent dans l'analyse photographique, de taire une période de l'enquête qui m'a moi-même marqué, notamment parce qu'elle a remis en question mon accès sur le terrain. Je parle ici bien sûr de la pandémie de la Covid 19.



9-S10-1 (31.07.2020)

Moment de prière dans la salle principale

Ces deux dernières photographies [9-S10-1] témoigne d'un aspect important dans l'utilisation du CCIAR pendant la pandémie.

Selon les mesures en vigueur, un nombre maximum d'utilisateurs en fonction de la surface à disposition a été défini. Le port du masque a été exigé et certaines portions du local ont été fermées, clôturées même, à l'aide de bandes de ruban adhésif. Il était impossible d'effectuer ses ablutions dans le local ni d'utiliser la machine à café ou de consommer une boisson dans les locaux du Centre. Si la dimension de *la relation à Dieu* a été touchée, par l'impossibilité de faire ses ablutions, c'est surtout la dimension de la convivialité qui a été mise à mal par le règlement en place. Seulement, comme dans d'autres situations où de nouvelles règles sont instaurées, les hommes sont restés des acteurs à part entière.

Sur les images reproduites, on voit plusieurs signes qui impriment dans les configurations la spécificité des mesures sanitaires pendant la pandémie. D'abord, plusieurs individus portent un masque sanitaire. Ensuite, les hommes, s'ils forment les lignées géométriques habituelles, respectent une distance de sécurité. Celle-ci est d'ailleurs rendue explicite au sol à l'aide, à nouveau, de lignes formées par du ruban adhésif. Pour terminer, les hommes utilisent pour la prière des tapis individuels, certains à l'effigie du CCIAR tel celui décorant le mur EST. En un mot donc, le *studium* de cette photographie peut être résumé par la notion d'adaptation à une nouvelle situation dont plusieurs règles et attentes émanent de l'extérieur de la communauté. Quant au *punctum*, il intervient au niveau de la multiplication et de la superposition du territoire de la pratique orante.

En temps dit « normal », il est rare que des hommes entrent au CCIAR avec leur propre tapis de prière. Il s'agit d'une pratique inutile en raison des motifs sur la moquette de la salle de prière. Ceux-ci aident les usagers à former des lignées de qualité. Il faut préciser que l'usage d'un tapis pouvant être assimilable au tapis de prière individuel a été recommandé après les rénovations. En effet, des tapis peu épais étaient alors mis à la disposition des hommes venant directement du travail. L'enjeu était de ne pas salir la nouvelle moquette. Ce n'est qu'à la suite de la pandémie de la Covid 19 et des mesures visant à limiter la propagation du virus que l'usage du tapis de prière individuel s'est répandu. Il était alors, comme on l'observe sur la photographie, déroulé sur la moquette. On prend connaissance d'un encastrement du territoire de la prière : la moquette d'abord, les bandes de ruban adhésif faisant apparaître un territoire personnel pour la prière à ne pas dépasser (donc invitant au respect des distances de sécurité) et, enfin, le dépôt du tapis de prière individuel.

En résumé, l'image donne à voir une nécessaire adaptation de la pratique rituelle en raison d'une situation sanitaire préoccupante. La nécessité de prendre ses distances, si elle n'a pas remis en cause les

lignées géométriques de la prière, a cependant nécessairement changé les configurations usuelles. À noter que si la moquette est pensée de manière à favoriser des lignes géométriques pour la prière, elle n'a pas été pensée pour garantir une certaine distance entre les frères en religion. Le *punctum* qui émane de cette image, c'est donc non seulement l'originalité de la situation d'usage mais plus généralement l'irruption dans l'espace du CCIAR de règles et consignes émanant de l'extérieur.

Sur la base de cette dernière série photographique, j'ai explicité quelques agencements et configurations qui m'ont marqué sur des photographies prises durant l'enquête. Cela m'a permis d'aborder autrement, mais toujours dans un souci d'étudier sociologiquement la vie quotidienne dans ses détails, la problématique des risques et tensions dans des situations d'usage de la salle principale du Centre. La seule nuance ici, c'est que j'ai mis en avant mon regard de *spectator* et que je ne me suis plus concentré sur la seule perspective des acteurs engagés subjectivement dans l'action.

9.4. Conclusion

L'intérêt de ce chapitre a été de revenir sur des situations concrètes d'usages des locaux du CCIAR spécifiées par des éléments de tensions, voire de ruptures. Dans la deuxième partie, je suis revenu sur des séquences d'activités témoignant des défis en lien avec le respect des règles interactionnelles, la reconnaissance et le maintien d'un « couloir de sortie » ou encore la recherche collaborative puis le déplacement d'un objet entre autres.

Comme dans la vie ordinaire, celle de l'association voit son lot d'activités durant lesquelles les acteurs doivent prêter attention à la manière dont ils entreprennent ce qu'ils font, notamment au regard des activités menées par des personnes en coprésence. C'est sans doute dans ces situations tendues qu'on identifie l'importance de la gestion spatiale : j'ai ainsi décrit des situations d'entrée dans le local plus complexes que celles que j'ai évoquées dans le [chapitre précédent](#). Dans de telles situations, il arrive même que la fonction principale du lieu se fasse au détriment de certaines dimensions essentielles : la salle de prière remplit sa fonction mais à condition que certains individus n'entrent pas et attendent dans le couloir où se font les ablutions par exemple.

Bien sûr, c'est à ce point que l'on observe à quel titre l'idée de routine dans l'usage du local s'impose. La routine ne consiste pas uniquement à répéter certains gestes caractérisant une utilisation particulière du local, elle est aussi apparente lorsque des individus sont aptes à gérer deux canaux en même temps : par exemple, lorsqu'un homme prie et parvient à faire de la place à son voisin sans même

s'arrêter de prier. L'habitude est routine au sens où les intentions des acteurs qui entrent dans le local semblent évidentes pour ceux qui sont déjà occupés dans la mosquée.

Pour s'aider de manière à prévenir tout incident, les acteurs veillent à relever et maintenir l'existence de certaines portions dans le local. J'ai insisté dans ces pages sur le corridor virtuel qui émerge dans la salle principale, permettant aux uns d'entrer dans le local et aux autres d'en sortir. Cependant, à nouveau, il arrive qu'une adaptation *in situ* soit de mise : plus le local se remplit, plus il devient difficile de maintenir l'existence de ce corridor. Or, la disparition de ce dernier se fait progressivement. Il est d'usage de respecter son existence. C'est à ce point que l'on observe l'intention de conserver une stabilité dans le local mais également qu'une adaptation exige une organisation particulière découlant de micro-ajustements.

Finalement, il semble que l'enjeu soit toujours de reconnaître l'existence de formes tout en permettant leur disparition progressive et temporaire. La salle de l'association peut tout autant ne servir qu'à la prière ou un repas convivial. Seulement, la communauté dépend de la stabilité et de l'organisation du local, il est par conséquent fondamental de voir l'aménagement intérieur ordinaire remis à jour.

Dès lors, en plus du caractère ordonné et stable de l'espace associatif, j'ai enrichi l'analyse par l'importance que les usagers attribuent, non pas seulement à la routine, mais également à ce que l'on pourrait désigner par le « paraître ordinaire ». Si l'on prie dans le local, si l'on y mange également ou encore si l'on y boit quelque chose, une autre activité tout à fait banale et régulière est l'attente et la formation d'une file à la sortie. En l'occurrence, presque chaque vendredi, à la fin de la prière collective, les usagers se voient dans l'obligation de gérer une attente, un mouvement très lent vers la sortie. Étant à très faible distance les uns des autres, et sans raison apparente, il s'agit de manifester un comportement ordinaire, d'insister sur le fait que l'on n'est pas trop pressé... Cela peut alors être l'occasion, comme je l'ai indiqué, de sortir son téléphone portable et puis de le ranger dans sa veste, de revêtir un habit et de jeter des coups d'œil à droite ou à gauche. Ce qu'il faut saisir ici, c'est qu'il n'y a pas de coordination, d'équilibre et d'ordonnancement sans un risque de tension et de rupture.

Dans la [troisième section](#) du chapitre, j'ai analysé les données mais, cette fois, en me basant principalement sur les réflexions de Barthes quant à l'expérience photographique, en recourant à sa distinction entre le *studium* et le *punctum* d'une image. Tour à tour, j'ai indiqué des éléments sur les photographies reproduites qui m'ont marqué en tant que *spectator*. En l'occurrence, cela montre comment des agencements ou configurations induisent une certaine rupture dans la situation expérimentée au prisme de l'image. La rupture est induite par la présence

de différents éléments : une configuration globale peu habituelle, la présence d'objets inattendus ou des marqueurs dont les propriétaires ne sont pas identifiables, des gestes qui surprennent, pour ne faire ici mention que de quelques possibilités. Enfin, cette troisième section fut l'occasion de revenir sur une période marquante de mon enquête : l'irruption dans le local d'agencements et de configurations induites par les mesures sanitaires visant à lutter contre la pandémie de la Covid 19.

La dimension de rupture sur une image dépend en grande partie du fait que celle-ci – comme toute donnée – est une production du chercheur. Elle met en scène la réalité observée. Et, considérant cette mise en scène du réel par l'image, le chercheur (à l'origine *operator* des images) prend la place du *spectator*. Il expérimente les images et n'est pas insensible à certains agencements et configurations dans l'agir qui lui « adviennent » particulièrement.

CHAPITRE 10

DÉPART



10-1 (31.07.2020)

Comment fonder un nouvel espace communautaire ?

Photographie de la page précédente :

La photographie a été prise pendant la pandémie de la Covid 19. Le Centre a loué une salle dans un complexe accueillant des événements sportifs et culturels de la Région. Parfois en effet, la salle du CCIAR ne suffit pas à recevoir les nombreuses personnes qui veulent participer à une prière ou un repas sur le temps d'une fête (l'Aïd par exemple). Dans ce cas, il faut aller ailleurs.

Encore et toujours, il s'agit d'abord pour les acteurs associatifs de préparer et réaménager un lieu qui n'a pas été conçu à l'origine comme salle de prière. Examiner la préparation matérielle du lieu en vue des activités de la communauté tout comme la prise en compte du rangement du lieu après l'événement, voilà deux moments clé à prendre en compte dans l'étude de la religion ordinaire.

Plusieurs mois après la fin de ma recherche, je rencontre un usager régulier du CCIAR dans un cadre différent de celui qui nous a permis de faire connaissance pour ma recherche. Il m'explique que l'association a peut-être trouvé son futur espace qui sera plus à même d'accueillir la communauté. Or, avant cela, un grand nombre de questions se posent comme les préparatifs de l'entreprise ou la construction du lieu (construire un *entre-soi* pouvant engager *le chez soi* et *la relation à Dieu*). La communication avec les autorités locales est également un point central pour éviter toute déconvenue tant l'installation d'une communauté musulmane dans une localité peut être à l'origine de débats, voire de polémiques.

10.1. L'enquête au CCIAR

« Que disent les objets utilisés dans une salle de prière sur le quotidien d'une communauté musulmane ? » C'est par cette question que j'ai initié mon enquête en 2017 au sein du Centre Culturel Islamique Albanais de la Région (CCIAR), une association musulmane implantée en Suisse romande et comptant une centaine de membres. À la suite de sa fondation en 2005 par des représentants de la diaspora albanaise, la communauté loue un local d'environ cent mètres carrés. À l'origine, celui-ci avait une affectation commerciale et technique. Il a été réaménagé de manière à servir à différents usages : rencontres et échanges, lectures, enseignement religieux et prières individuelles ou collectives. Au moment de l'enquête, ce lieu est l'unique salle de prière musulmane dans la Région, celle-ci étant historiquement marquée par la tradition chrétienne.

Alors que la question de recherche a évolué, l'interrogation initiale amenait des visées principales qui, elles, n'ont guère changé : appréhender l'islam dans ses dimensions matérielles et ordinaires, éclairer les interactions entre les hommes qui s'occupent d'islam sans omettre d'examiner leurs recours aux objets physiques grâce auxquels et avec lesquels ils font ce qu'ils font. Dès 2017 et jusqu'à la conclusion de ma recherche, l'observation et la description de l'islam ordinaire ont été au centre de mes préoccupations en tant que mon intérêt s'est fixé sur les formes de l'agir musulman au CCIAR.

Entre 2017 et 2021, j'ai visité régulièrement le Centre en différentes occasions : alors que les lieux étaient inutilisés ou utilisés, par exemple pour la prière collective du vendredi, lors de fêtes et de repas (notamment des *iftars* pendant le mois de ramadan). J'ai opté pour une enquête de terrain « ouverte », c'est-à-dire au cours de laquelle l'observation directe n'était pas rigidifiée par un protocole fixe et strict. Progressivement au cours de l'enquête, je me suis vu attribuer une place particulière que j'ai intitulée dans mes notes de terrain : « le coin du chercheur ». Il se situait dans une portion marquée par *le chez soi* (autour de la table qui permet aux hommes de s'asseoir et de discuter tout en consommant une boisson ou, au moment de la prière collective, dans un coin du local, non loin de l'emplacement originel de la table alors rangée pour gagner de la place). J'ai même entendu dire, à une occasion, que je faisais désormais « partie des meubles ».

Ce placement du sociologue s'articule à sa posture entre observation participante et non-participante. Si je partageais avec plaisir les repas collectifs ou m'asseyais autour de la table pour boire un café et échanger avec mes voisins de table, je me suis refusé à les rejoindre au moment de la prière ou lors des salutations finales à la suite des récitation. Tout comme le genre, l'appartenance confessionnelle – plus

ou moins revendiquée par le chercheur ou, surtout, projetée par les acteurs sur sa personne – ont été des facteurs décisifs dans l'accès et le positionnement sur le terrain. Quand les lignées de prière se dessinaient dans l'espace, je demeurais à l'intérieur du local m'inscrivant, ou me voyant inscrire, dans les « coulisses » de l'action principale, d'où je pouvais observer, photographier, sans remettre en question le cours de la prière.

L'association ne bénéficiant que d'un local composé d'une seule pièce, les hommes et les femmes ne l'utilisent en général pas simultanément. Aussi, lorsque les hommes y sont présents, est-il rare d'y rencontrer des femmes, ce qui ne signifie pas qu'elles sont absentes ou invisibles au sein de la communauté. Tout au long de cet ouvrage, je n'ai évoqué principalement que les hommes étant donné que je n'ai pas fréquenté les lieux lorsqu'ils étaient destinés aux femmes. Aussi, un travail explorant le visage féminin d'un centre culturel islamique en Suisse dans ses aspects ordinaires serait-il le bienvenu pour faire le pendant de la présente recherche.

Le CCIAR a constitué le groupe-cible sur lequel mon attention s'est concentrée, ce qui ne veut pas dire que je m'y suis enfermé à double tour. J'ai visité d'autres centres culturels islamiques ou groupes musulmans dans le même canton, tous ne bénéficiant pas de locaux attitrés. Ce fut le cas lorsque j'étais invité aux réunions de groupes soufis organisées principalement au domicile privé des membres.

Au cours de mes visites, j'ai photographié l'espace du CCIAR tel qu'il m'apparaissait et, ce faisant, je l'ai expérimenté par le prisme de la photographie. En l'occurrence, la pratique photographique est usuelle dans les mosquées. Les hommes, au moyen de leur téléphone portable avec caméra intégrée, prennent des *selfies* ou photographient un aménagement qui les marque lorsqu'ils visitent telle ou telle mosquée. De manière générale, un grand nombre d'images et d'illustrations circulent sur les réseaux sociaux où l'islam nourrit des liens, plus que jamais, avec la sphère médiatique. C'est dans un tel contexte que j'ai pu, sans grande difficulté extérieure, produire et récolter des données visuelles au sein du Centre.

Les photographies sont les données principales à partir desquelles j'ai élaboré mon analyse et organisé le produit écrit de ma recherche. Deux grandes catégories d'images sont identifiables dans mon corpus qui compte plus de 3 000 photographies (rafales photographiques comprises) : d'abord, des photographies de l'environnement, spécifiquement de l'aménagement intérieur alors que j'étais le seul usager des lieux et, ensuite, des images prises lors d'activités des hommes fréquentant le CCIAR. Le rôle crucial joué par les données visuelles est renforcé par leur reproduction en préambule et au fil du texte. Celui-ci ne fait sens qu'à partir des images et vice-versa. En résumé, les

photographies ont tenu un rôle clé dans le processus d'écriture de ce travail étant une « description scripto-visuelle » (Piette, 1996 : 53) de l'agir musulman dans le contexte du CCIAR.

J'ai estimé nécessaire, en vue même de l'analyse des photographies, de compléter le répertoire des données à disposition. Aussi ai-je rédigé des notes d'observation au cours de mes visites. Parfois, celles-ci ont été complétées par des enregistrements sonores alors que je rejoignais mon domicile. Il me semblait tout autant important de mener une dizaine d'entretiens semi-directifs, principalement avec des responsables et visiteurs réguliers du CCIAR pour confronter de manière indirecte certaines de mes hypothèses aux conceptions et visions de ceux qui animent le Centre au quotidien. Il me fallait questionner cette importance, considérée par moi comme centrale, que l'espace associatif jouait pour la communauté. D'autres échanges ont eu lieu au cours de mes visites. Seulement, à la différence des entretiens évoqués précédemment, je n'ai pas jugé nécessaire et, surtout, réaliste de les enregistrer tous pour ensuite les transcrire.

L'espace est un enjeu émique et non pas apposé sur la communauté par le chercheur. Cet enjeu lié à l'espace ne concerne pas de la même manière tous les acteurs. Il existe en effet des différences générationnelles.

Les entretiens semi-directifs et les échanges sur le terrain confirment que certains usagers (les jeunes et les femmes particulièrement) éprouvent un besoin de bénéficier d'un espace plus grand et ce, afin de multiplier les activités proposées par le Centre mais aussi de diversifier les groupes d'échanges⁷⁸. Par ailleurs, l'espace (intérieur et extérieur au local associatif lui-même) est le noyau autour duquel des défis, voire des difficultés gravitent : les défis des rénovations du local en 2018 ou avec les relations de voisinage et les difficultés liées à la gestion du parking en sont des exemples.

Dans les propos des acteurs de l'association, le lien est marqué entre la mosquée telle qu'elle est et telle qu'elle pourrait être. L'imagination, le monde des possibles marque le rapport à l'espace (Bachelard, 2020). Dans cette perspective, une attente relevée chez plusieurs interlocuteurs (notamment les jeunes) est celle d'un CCIAR enfin propriétaire de son terrain pour y bâtir une mosquée. Un des

⁷⁸ L'argument avancé a été le suivant : le CCIAR ne bénéficiant que d'une salle, lorsqu'un groupe de discussion entre femmes est créé, des participantes de différents âges se retrouvent dans un seul et unique groupe. Or, selon une représentante des femmes fréquentant le Centre, les plus jeunes ne privilégieraient pas forcément les mêmes thématiques que les plus âgées. On voit bien là l'importance de l'espace à disposition et la question de l'inscription dans cet espace pour garantir l'existence de groupes (au pluriel) de discussion en fonction de l'âge.

arguments avancés par certains responsables pour ne pas aller plus loin dans le projet d'acquérir du terrain est d'ordre financier.

Il apparaît que le statut du locataire ne permet pas au Centre de se développer comme la jeune génération le souhaiterait. Sans doute cet espoir de la propriété se rattache-t-il à une volonté plus large : celle de la reconnaissance de l'islam en tant que ses formes gagneraient en visibilité dans l'espace public. Or, l'enjeu d'apparaître plus ou moins visible dans l'espace public semble en rapport avec la question générationnelle ; les pères fondateurs n'éprouvant pas forcément, à l'inverse des jeunes, un besoin de faire gagner la communauté en visibilité⁷⁹.

Pour ouvrir mes propos, les catégories de Lefebvre (2000 voir également Remy, 2015) sont profitables. Si j'ai insisté sur l'espace conçu (l'environnement matériel, l'aménagement intérieur du CCIAR) ainsi que l'espace vécu, au sens de la manière dont les usagers utilisent et transforment leur espace, le travail à partir des quelques entretiens et des trop rares esquisses de plans de la mosquée recueillies sur le terrain montre tout le potentiel d'une recherche dédiée à l'espace perçu, ce dernier n'ayant pas été traité en profondeur dans cet ouvrage. Seulement, l'exploration de l'espace perçu engagerait sans doute le chercheur vers d'autres horizons théoriques et méthodologiques.

10.2. Les résultats

Le concept « communauté religieuse locale » a été utilisé pour qualifier et étudier le CCIAR. Ce faisant, deux aspects importants sont venus le spécifier : i. un lieu déterminé et ii. l'ordre et la stabilité du collectif. Les trois logiques mises en évidence – *l'entre-soi*, *le chez soi* et *la relation à Dieu* – guident et concrétisent cet ordre et cette stabilité de la communauté.

L'entre-soi fait référence à l'existence d'un lieu déterminé et désigné comme étant le « Centre Culturel Islamique Albanais de la Région ». J'ai placé *l'entre-soi* dans un continuum menant à la forme du *chez soi*. On réalise alors qu'il ne peut y avoir de *chez soi* sans un *entre-soi*. Comment en effet socialiser au mieux avec ses frères en religion sans bénéficier d'un lieu spécifique prévu à cet effet ? Ce continuum, qui, d'un côté, recoupe l'existence du CCIAR au sein de quatre murs et, de l'autre, engage des rapports avec les frères en religion, est celui de l'intimité. J'ai montré que la communauté existe en tant qu'elle cultive une intimité

⁷⁹ Quoique la situation est plus complexe car les jeunes ont des espoirs en partie nourris par des représentants plus âgés, ceux-ci encourageant alors ceux-là à faire preuve d'initiative.

profitant de l'organisation matérielle et se constituant jusque dans ses activités.

L'agir musulman se caractérise donc premièrement par l'émergence d'une unité spatiale clairement délimitée dans laquelle un groupe et ses membres peuvent se sentir *chez eux*, entendons par-là : à l'abri du regard de n'importe quel passant (renvoyé dès lors à l'extérieur des quatre murs du Centre). Un certain nombre d'agencements matérialisent alors des limites, des frontières et des seuils.

La gestion du regard de l'autre est une procédure première dans l'élaboration de la communauté, laquelle est indissociable de l'ancrage local. Si l'on y réfléchit bien, sitôt qu'une communauté bénéficie d'un lieu disposant de murs, fenêtres, portes et seuils, elle se trouve mise à distance du regard de tierces personnes. L'entrée privilégiée dans ma recherche a été celle faisant du social un construit impliquant la question de ce qu'un groupe donne à voir à un autre et, réciproquement, de ce que cet autre peut voir du groupe.

Grâce à cet ancrage, bénéficiant d'un lieu délimité, marqué par une certaine opacité, la communauté engage la relation à l'autre. Ce n'est cette fois plus le même « autre ». Ici, l'autre est celui qui fréquente le lieu, celui qui entretient un rapport avec la religion islamique, qui revendique une appartenance à l'islam en tant qu'il s'y trouve présent. J'ai utilisé la formulation « frère en religion ». Elle m'a été inspirée par la désignation d'un groupe sur l'application WhatsApp créé par un jeune homme fréquentant le CCIAR.

Toute relation à l'autre semble impensable sans que l'environnement n'y tienne un rôle. Aussi, la forme du *chez soi* est-elle double : d'une part, rapports à des portions de l'environnement que les usagers s'approprient et, d'autre part, rapports entre les individus. Les relations entre « frères en religion » se concrétisent par des pratiques dans l'espace associatif, lesquelles rendent concrètes son appropriation et sa singularisation au regard des spécificités et attentes de la communauté.

La thématique de l'agir musulman et de sa mise en forme ne peut être considérée avec la plus grande rigueur sans la prise en compte de la médiation par un autre, entendu soit en termes de figure d'altérité soit de figure du semblable (le « frère en religion »). J'ai évoqué un troisième « Autre », lorsque j'ai parlé de la relation à l'entité située au-delà du visible : Dieu/Allah.

Le lieu permet l'expérience du contact privilégié avec la divinité parce qu'il est aménagé et utilisé d'une certaine manière. *La relation à l'entité divine*, dans ce sens, n'est pas un acte du croire « hors sol », si je puis dire. Non, cette expérience est rapportable à un contexte et à une situation. Pour l'individu-usager, il y a inscription dans une communauté et son environnement, ce dernier témoignant d'une tradition islamique

grâce à différents marqueurs et équipements : calligraphies des noms d'Allah et de son prophète Mohammed, horaire des prières, horloge permettant de le respecter, mobilier liturgique comme le *mihrab* permettant l'orientation vers la *qibla*, soit la direction de la Mecque.

Seulement, du point de vue de l'analyse de l'islam par les pratiques des acteurs, la relation à ce grand Autre dont la fonction est tenue par Allah n'exclut en rien la relation aux autres, aux semblables, aux frères en religion. Au gré des conduites des hommes qui s'occupent d'islam, les formes de l'agir s'enchevêtrent, entrent parfois en tension au risque d'une rupture formelle. Dans le rapport à l'environnement, *la relation à Dieu* est entretenue et entretient la relation aux frères en religion... D'où un défi au niveau des pratiques : l'organisation et le maintien d'un équilibre formel au gré de l'agir. On prend ici connaissance de toute la fluidité et plasticité du social.

En situation d'usage, les configurations sont riches et dynamiques. Les usagers s'engagent dans une coordination de leurs activités, impliquant une orientation sur le plan visuel des cours d'action, exigeant dans la plupart des cas un appui sur des ressources environnementales. Dans le [chapitre 8](#), je me suis concentré sur des entrées et des placements dans le local pour approfondir la question de l'enchevêtrement formel.

Au moment de l'entrée et du placement d'un usager, il y a exploration, voire enquête (pour reprendre la terminologie pragmatiste) de certaines portions de la salle principale du Centre. Par exemple, le seuil au niveau de la porte coulissante – qui sépare le couloir des ablutions de la salle de prière – est une zone typique où une telle exploration devient effective, prenant la forme d'un balayage visuel du nouvel arrivant. L'acteur y stationne quelque instant avant de poursuivre sa démarche pour entrer dans les configurations qui émergent dans la salle. Par des regards ou par des gestes, l'usager entrant manifeste à qui veut bien l'observer ce qu'il est en train de faire. Aussi, se placer dans des lignées de prière est-il le résultat d'une exploration, d'une enquête de l'environnement et des configurations qui se donnent à voir. Il faut se garder d'entendre cette idée d'exploration ou d'enquête comme un traitement cognitif – un calcul préliminaire ou un décodage si l'on veut bien – de l'espace par l'acteur avant qu'il agisse. Elle relève bien de l'agir comme l'indique la procédure d'arrêt et le balayage visuel engageant l'interaction avec les autres usagers dans le local et elle produit un effet dans les configurations ambiantes.

Je me suis intéressé à un processus important dont dépend l'enchevêtrement de *l'entre-soi*, du *chez soi* et de *la relation à Dieu*, à savoir la canalisation des activités se déroulant simultanément. La possibilité pour les acteurs d'explorer les configurations qui les entourent et de déterminer comme principal un cours d'action ne signifie en rien qu'ils sont tous engagés au même degré dans la situation ou dans le même cours

d'action jugée principale. Il y a une gestion et une distribution de l'attention des usagers en différents points dans l'espace où des cours d'action se déroulent simultanément. Les usagers font preuve de compétences, par exemple pour maintenir la forme d'une attente avant la prière tout en observant derrière eux, identifiant la personne qui vient d'entrer ou encore en consultant son téléphone portable.

Ce maintien de l'équilibre formel découle tout autant d'un constat assez évident : le respect de certaines règles dans la manière d'interagir les uns avec les autres au regard du contexte. Comme je l'ai indiqué au [chapitre 9](#), les acteurs respectent des règles dans la gestion de la coprésence, surtout dans un espace à la surface relativement réduite (moins de cent mètres carrés dans le cas de la mosquée considérée dans cette recherche). Ce volet de l'analyse montre à quel point l'équilibre formel est une affaire délicate, parfois en danger, souvent marquée par des tensions ou des surprises.

Dans la mosquée, l'usager manifeste, d'une part, un souci pour l'autre et pour son agir et, d'autre part, un souci pour son territoire propre. À coup de regards ou de micro-déplacements, une place est libérée dans les lignées de prière pour un nouvel arrivant ou au contraire défendue. À ce sujet, s'il est fréquent que des arguments soulignent l'importance de limiter la distance entre les épaules et les pieds (figurant ainsi la proximité régissant la communauté des musulmanes et musulmans, la *ummah*), les hommes du CCIAR respectent la règle de base qui est de ne pas déranger leurs voisins : se rapprocher, oui, mais pas trop près de manière à respecter un espace utile à l'action de l'autre... Cela vaut également pour la sortie : attendre près d'autres hommes qui font la queue pour sortir, oui, mais à condition de veiller à manifester une certaine indifférence et patience, montrant également qu'on profite de cette déambulation lente pour faire autre chose : revêtir sa veste, l'ajuster, consulter son téléphone avant de le remettre dans sa poche par exemple.

En résumé, l'analyse présentée dans cet ouvrage distingue trois registres formels⁸⁰. J'ai en effet travaillé en considérant : i. des agencements, à savoir des ensembles ou systèmes d'objets (typiquement l'aménagement intérieur du Centre), ii. des configurations, à savoir les contours des activités qui se déroulent au CCIAR et iii. des logiques sociales, soit des formes qui sont des modes d'être de l'agir. Quand il est question d'*entre-soi*, de *chez soi* et de *relation à l'entité divine* (ou tout simplement Dieu, Allah), il s'agit de logiques sociales qui se retrouvent dans un agencement, dans des configurations. En bref, le troisième registre formel s'articule aux deux autres. C'est la raison pour laquelle j'ai insisté sur le plan matériel de l'espace de la communauté suivie pour ma

⁸⁰ Je n'ai pas travaillé sur la forme sensible de l'objet qui devrait être le tout premier registre formel, avant même l'agencement d'objets.

recherche tout en examinant des activités sociales, des situations d'usages concrets du local associatif.

Entre-soi, chez soi et relation à Dieu sont le résultat d'une abstraction du chercheur. Ces formes n'existent pas en tant que tel dans le monde du CCIAR. Il s'agit d'une manière pour le chercheur de décrire l'aménagement intérieur du Centre et les activités sociales qui s'y déroulent. À la fin de ce livre, les lecteurs sont peut-être en peine de se dire : « voilà quelque chose de concret qui relève de l'entre-soi, du chez soi ou de la relation à Dieu ». Sans doute est-ce bien ainsi. D'une part, car ces trois formes sont des produits de l'abstraction et elles ne devraient pas être entendues comme des catégories rigides dans lesquelles on pourrait placer un agencement, un geste, etc. D'autre part, ces trois formes entretiennent entre elles des relations réciproques. Elles se co-construisent et s'enchevêtrent, parfois au risque d'engendrer des tensions ou des surprises. Quand bien même, voici un aperçu récapitulatif de ces formes en prenant en compte les fondamentaux de chacune des formes.

Entre-soi	Chez soi	Relation à Dieu
Continuum de l'intimité		
Une pièce formée par quatre murs qui distinguent, séparent l'espace du CCIAR d'autres espaces.	Le fait que l'espace du CCIAR soit habité, que les hommes et femmes qui viennent aux Centre soient des usagers du lieu.	Matérialisation dans la salle de l'association de l'entité divine – Allah – par des agencements particuliers (calligraphies, textes, entre autres). De même, matérialisation dans l'espace du prophète Mohammed (calligraphies, textes entre autres).
Différents seuils qui impliquent pour les usagers des passages d'un espace à un autre, pour en arriver au CCIAR et, par extension, diverses barrières et frontières matérialisées par des agencements et/ou des configurations : par exemple, le chercheur qui se place derrière la table, celle-ci faisant frontière avec l'espace dédié à la prière où les hommes prient.	Rapports personnels, intimes et collectifs avec le lieu qu'est le CCIAR.	Agencements et leurs utilisations permettant d'interagir avec l'entité divine, spécifiquement le mur EST et ses équipements, notamment le mobilier liturgique (<i>minbar/mihrab</i> côté SUD-EST).

Rapports avec d'autres espaces et usagers des autres espaces, en dehors du CCIAR. Négociation des formes visibles des activités du CCIAR et de son existence dans l'espace public.	Au fil des usages et pour les usages du lieu, appropriation et caractérisation de ce dernier par des marqueurs relatifs à la communauté : logo du CCIAR, aménagement particulier, langues, caractère national entre autres.	Partie de la salle dédiée à la prière, « moquette » comme marqueur de la relation à Dieu couvrant l'entier de la surface de la salle principale. Usages de cette moquette devenant alors « tapis de prière » et formations de lignées de prière.
	Rapports entre les usagers qui sont des « frères en religion » ou « frères en islam », d'où l'importance notamment de la zone dédiée à la convivialité dans la salle principale.	Réactualisation formelle dans l'espace d'une temporalité islamique : heures de la prière, fêtes islamiques, repas collectifs entre autres.

10.3. Plaidoyer en faveur de la sociologie du « monde vu »

S'il existe un argument en faveur de l'étude de l'islam ordinaire ne serait-ce pas cette nécessité d'examiner la religion – et l'islam – en dépassant le seul domaine de la croyance ? Dans le cadre de mon enseignement en didactique des cultures religieuses à l'Université de Fribourg, j'invite les étudiantes et étudiants à proposer une explication de ce qu'est la religion. Le constat est sans appel : la religion est avant tout comprise en termes de croyances, pas forcément en un ou des dieu(x), les réponses évoquent également des entités qui ne sont pas forcément des divinités. La base de la conception de la religion demeure celle des croyances. La notion d'islam ordinaire, que j'ai fait dériver de la « religion ordinaire » telle que Piette (2003) l'envisage, guide l'attention vers trois points. D'abord, l'étude d'activités anodines, ensuite des moments vides (des manques, des pauses, des coulisses, etc.) et, pour finir, des gestes, acteurs et objets dits « secondaires ». En un mot, l'étude de l'islam tel qu'il se donne à voir dans des associations – peu importe leur type – prend en compte les pratiques, celles-là même qui concrétisent et fondent les croyances. Cet ouvrage démontre ainsi que l'on peut étudier la pratique religieuse (par exemple la prière) tout en investiguant des paramètres de la prière qui sont affiliés à la religion ordinaire.

J'ai privilégié la métaphore du visuel. Mon objet d'étude a globalement été le « monde vu », le monde de l'islam au sein du CCIAR tel qu'il se construit visuellement. Bien sûr, cela a des limites. L'expérience de l'islam et sa construction ne se réduit pas au sens visuel (découvrir par

exemple les travaux sur les sonorités islamiques dans Jouili & Moors, 2014). Au CCIAR, les expériences relèvent des cinq sens. J'ai cependant opté pour une ligne logique entre le type de données (les photographies), l'objet d'étude (la mise en forme de l'islam ordinaire au Centre) et les perspectives et approches de recherche (la sociologie formale et la description « scripto-visuelle »).

La photographie est un procédé par lequel autant des agencements que des configurations se trouvent cristallisées sur un support. L'image est alors une trace témoignant de ce qui a été matériellement et formellement dans l'espace en un instant *t*. Elle ne dit rien mais elle montre. C'est au chercheur, par un effort descriptif, d'apposer un commentaire analytique à la photographie.

Je ne me suis pas contenté d'examiner l'environnement matériel représentant le cadre pré-donné aux activités humaines. Par exemple, quand une photographie est prise au moment d'une utilisation de la salle du CCIAR, ce sont également les contours de l'action qui sont cristallisés, les arrangements entre les acteurs humains et leurs ressources matérielles. J'ai également cherché à rendre compte de cela. Basée sur des données photographiques, mon analyse a dès lors porté sur l'agir, ses rapports avec l'environnement et ses conséquences sur celui-ci.

Du point de vue théorique, j'insiste sur le rapport entre un cours d'action et l'environnement matériel dans lequel il se déroule. En l'occurrence, les portions de l'environnement et leur dotation en ressources sont de véritables supports à l'action des hommes. Par exemple, la table et les chaises conjuguées à la présence du réfrigérateur à boissons ou de la machine à café soutiennent l'activité qui est celle de s'asseoir et de bavarder autour d'un café. Dans cet exemple, l'aménagement d'une portion matérialise le potentiel du *chez soi*, donc de la convivialité et du rapport entre frères en religion. Il s'agit d'un détail qui vaut la peine d'être noté : la socialisation au sein du CCIAR ne prendrait pas du tout la même forme sans la table, les chaises et la possibilité matérielle de consommer une boisson.

Il ne s'agit pas de considérer l'environnement comme une contrainte à l'action mais comme un partenaire à l'action (Quéré, 2006). Celle-ci transforme l'environnement sur un plus ou moins long terme. Certaines photographies le montrent particulièrement comme celles sur lesquelles des traces d'actions passées sont visibles. Quand des hommes entrent dans le local et pratiquent leurs ablutions, activité rendue possible par l'aménagement du couloir d'entrée, leurs simple présence et activités métamorphosent ce couloir. Des traces peuvent subsister plus ou moins longtemps : des serviettes au sol ou dans la corbeille prévue à cet effet, des traces d'eau sur le linoléum et dans l'évier entre autres. De manière globale, l'atmosphère des lieux dépend également de certaines de ses caractéristiques environnementales.

La photographie montre des agencements d'objets, des contours des actions des hommes, des traces d'activités passées... En résumé, elle invite le chercheur à ne pas envisager le CCIAR uniquement à partir du mobilier qui lui poserait question ou qui lui paraîtrait exotique (mobilier liturgique, calligraphies, ouvrages rédigés dans des langues qu'il ne maîtrise pas). La photographie montre des formes dans leurs détails. En cela, elle est la pierre angulaire sur laquelle bâtir une étude attentive des actions les plus banales qui soient.

En ayant à cœur d'étudier l'islam ordinaire, j'ai placé l'importance sur des petits riens du quotidien du Centre : les portions environnementales sur lesquelles les acteurs s'appuient au cours d'une action (la moquette avec ses motifs linéaires, le seuil de la porte coulissante divisant la salle de la prière du couloir des ablutions, le pupitre de l'imam, la table et ses chaises), des moments de pause dans l'action (l'attente au moment d'entrer dans la salle principale, un état d'indécision), la manière de nettoyer l'espace alors que l'imam s'exprime, des stratégies mises en place pour constituer une file d'attente au moment de la sortie et pour paraître patient, par exemple.

La photographie est une donnée pertinente pour examiner ce que Piette (2010) désigne par « religion ordinaire ». Partant des images, je me suis intéressé aux activités anodines et contingentes qui construisent et stabilisent le fait religieux. Car ce ne sont pas uniquement les moments les plus palpitants de la vie associative que le sociologue doit décrire (par exemple le prêche de l'imam, le cours de la prière ou encore les rencontres dans le cadre des grandes fêtes du calendrier islamique). Au contraire, le sociologue a beaucoup à apprendre des moments vides (un homme qui patiente au niveau du seuil, s'appuyant contre le cadre de la porte), des manques, des pauses et retraits de l'activité principale (pour observer quelqu'un ou quelque chose derrière soi) et de la formation de coulisses où une action secondaire peut se dérouler, où des traces d'une ancienne action peuvent également demeurer (par exemple, par le dépôt au sol de certains vêtements jouant le rôle de marqueurs). Je me suis pareillement attardé sur certains petits gestes (ici une main qui semble indiquer un embarras, là des doigts qui s'enfoncent dans la moquette duveteuse) suivant Goffman (1974 : 81) qui rappelle que « [l]es gestes que parfois nous nommons vides sont peut-être, en fait, les plus pleins de tous. »

Ma recherche s'appuie sur un argument contemporain : honneur à la trace et à la preuve par l'image. Seulement, avec la photographie, le réel est transformé. L'image appelle un certain imaginaire. C'est bien entendu un réel de référence que j'ai traité et non LE réel. Wajcman (2010 : 246) rappelle à juste propos, en prenant l'exemple de Vésale, le premier homme à pratiquer l'autopsie, qu'il ne suffit pas de faire du vérifiable la condition de la science, d'élever le visible comme accès privilégié au réel,

pour voir quelque chose distinctement. Ici, ce n'est pas l'anthropologie sociale ou la sémiotique qui sont venues nourrir mes réflexions mais davantage la psychanalyse d'orientation lacanienne. Son intérêt pour moi est de renforcer la dimension critique de tout travail scientifique, questionnant et entretenant le désir du chercheur à propos de son objet.

On l'aura vu et compris, mon usage de la photographie n'a pas seulement consisté à donner à voir au lecteur ce à quoi le Centre ressemblait et ce qui s'y passait concrètement. Loin de moi l'intention de « planter le décor » pour ensuite passer à des enjeux jugés plus importants que l'espace associatif en lui-même. Le décor, l'environnement matériel et les transformations des configurations au gré de l'agir – en un mot, l'espace du CCIAR et sa production sociale – ont été au cœur de mon investigation. Pour simplement planter le décor de la mosquée, une ou deux photographies auraient sans doute suffi. Dans cet horizon, Bohnsack (cité dans Knoblauch, 2004 : 131) précise que ce genre de travail n'est pas une analyse des images mais une analyse avec les images.

D'abord, je rappelle ici que mon usage de la photographie n'a pas été de type professionnel encore moins hautement qualifié sur le plan technique. Par ailleurs, je n'ai pas cherché à faire de « belles » photographies : à aucun moment – ou presque – un souci esthétique conscient a guidé mon geste de photographe amateur.

J'ai plutôt eu un usage « profane » (Bajard, 2017) de la photographie. Si je n'ai pas été formé à cette technique durant mes études ou en parallèle à mes études, je me suis débrouillé avec un outil à disposition de chaque chercheuse et chercheur : un *smartphone*. J'ai fait « avec » la photographie, en me débrouillant pour produire des données pouvant renseigner mon objet d'étude.

On ne peut guère ignorer l'idée de dynamique lorsque l'on se donne pour mission de décrire un environnement matériel et les formes de l'agir. Plus que sur un simple décor, d'un cadre pré-donné une fois pour toute aux activités des hommes, les photographies orientent l'analyse vers des agencements qui sont sources d'actions potentielles mais aussi vers l'interrelation entre des portions de l'environnement sensiblement différentes mais qui, sur le plan de l'agir, se répondent. On trouve déjà là une espèce de dynamique que l'image nous incite à découvrir.

De manière similaire, l'agir musulman est dynamique. Il est synonyme d'exploration de l'environnement, de communication, de collaboration entre les acteurs en coprésence. L'équilibre formel de l'agir repose sur des gestes, des regards, des postures et autres orientations du corps, des déplacements. Aucune réflexion sur l'agir, ses configurations et logiques formelles ne peut être porteuse sans prise en compte de cette dynamique. Mais n'y a-t-il rien de plus statique qu'une photographie ? Quand bien même elle est fixe et fixe des contours du social, la

photographie témoigne bel et bien de cette dynamique. D'abord, dans sa relation avec d'autres images car un cliché peut être issu d'une rafale. Il doit alors être mis en relation avec d'autres photographies. Dans la même veine, toute photographie peut être insérée dans des planches ou séries photographiques autour d'un thème ou d'une préoccupation en commun. Que ce soit la façon d'analyser les images ou la manière de les reproduire, mon souci a été de rendre compte d'une dynamique.

L'usage de la photographie est indissociable du traitement que l'on en fait. J'ai reproduit les images, celles-ci étant à la base d'une description « scripto-visuelle » (Piette, 1996 : 53). Dans le [chapitre 9](#), j'ai distingué deux modalités descriptives. Si la visée est de décrire la perspective de l'acteur engagé dans l'activité sociale, l'opération descriptive est « ethnométhodologique » (Heap, 1980 ; Quéré, 1992). Seulement, on peut également s'engager dans une description laissant une plus grande place à la perspective du chercheur ou de la chercheuse. Il s'agit alors d'une description nourrie par la subjectivité ayant cours dans l'expérience de la situation « au prisme de la photographie ». Du point de vue méthodologique, il y a là un enjeu. À mon sens, ce n'est pas tant qu'un choix unique doit être fait : soit la description « ethnométhodologique » ou revendiquer une description nourrie par la perspective du sociologue. En revanche, il s'agit de ne pas mélanger dans la même description des aspects de ces deux modalités. Sur ce point précis, j'espère que mon ouvrage montre qu'il n'est pas tout à fait vain de faire discuter différentes traditions de recherche en sciences humaines et sociales. Cela a été, dès le départ, un de mes soucis : favoriser les échanges disciplinaires et non pas se résigner aux cloisonnements et compartimentages qui caractériseraient, selon Greisch (1999 : 13), la recherche spécialisée d'aujourd'hui.

10.4. Inspiration et départs

Si le recours aux photographies représente à la fois la spécificité et l'originalité de cette recherche, il en fonde aussi la limite. Tout d'abord, la problématique de l'espace ne s'arrête pas au registre visuel. Les cinq sens participent à la production sociale de l'espace. Seulement, l'approche formelle suivie m'a conduit à occulter la diversité sensorielle dans la production et l'expérience de l'espace pour me limiter au registre visuel.

D'autre part, il ressort qu'un type de données visuelles aurait été d'une pertinence certaine. Pour ce qui est de l'analyse de l'environnement matériel, le recours aux photographies a été autant légitime que fécond. Qu'en est-il de l'analyse des situations, autrement des interactions sociales au CCIAR ? Si l'on se tourne vers l'ethnométhodologie et l'analyse conversationnelle, la réponse est évidente : l'analyse de l'agir musulman

in tempo et in situ aurait grandement bénéficié d'enregistrements vidéographiques. Je n'ai malheureusement pas eu recours au film durant l'enquête sauf à quelques rares exceptions, trop rares pour constituer un corpus solide et diversifié. D'abord, il faut se souvenir que j'ai eu de la difficulté à prendre des photographies en cours d'utilisation du CCIAR, notamment en raison d'un questionnement en lien avec ma légitimité de chercheur dans ce local et puis parce que je craignais de mettre à mal une intimité.

Il me semble que l'enregistrement vidéo au sein du CCIAR aurait nécessité, d'une part, un temps d'adaptation plus long pour tous les acteurs, à commencer pour moi-même. D'autre part, une convention plus serrée et précise aurait été sans nul doute nécessaire avec les membres du comité. Il aurait fallu être clair, dès le début de la recherche, sur le type d'images produites. Il aurait ensuite rapidement fallu disposer de certains moyens techniques, des caméras installées au niveau du plafond par exemple. Or, si la photographie est un usage courant dans la mosquée, des caméras au plafond auraient surpris, voire peut-être inquiété des usagers. Que l'on n'oublie pas ici le contexte de méfiance ayant prévalu chez certains au moment de l'enquête.

Pour véritablement gagner en généralité, c'est le cumul d'enquêtes et d'analyses du même type qui engagerait des constats plus généraux, quoique... Et de rappeler ici que la dimension temporelle tient également un rôle. Certes, la propriété indiciaire de la photographie (Piette, 2007 : 25) implique que ce qu'elle présente « a été » mais, ce qui a été dans l'environnement du CCIAR par exemple ne perdure pas forcément dans le temps. D'ici quelques mois ou années, du local aménagé en 2005 pour faire office de lieux de prière, il ne restera peut-être que les murs, l'association ayant déménagé dans des locaux plus vastes, voire bâti une mosquée. La communauté n'est pas en reste pour un nouveau départ ! Il restera alors une thèse et un livre publié, autrement dit quelques descriptions de l'agir entre les murs du CCIAR lorsque la communauté était implantée dans un ancien local technique et commercial.

Refaire le même genre de recherche est donc, on le comprend, tributaire des changements temporels : la situation d'enquête, c'est-à-dire la démarche professionnelle du chercheur ici et maintenant, au cœur d'une rencontre, d'une expérience de « partage du sensible » (Laplantine, 2007 ; 2015) avec d'autres individus, est par définition unique. Une fois passée, elle n'existe plus que dans l'analyse du chercheur et, peut-être, ses formes se sont vues cristallisées sur le support photographique. Il reste que la recherche se poursuit et cette thèse a exploré d'une certaine manière une approche possible, un espace-temps spécifique... Cela est suffisant et profitable.

En 1997, Piette remarquait que la sociologie des religions ne profitait pas des grandes impulsions théoriques, notamment de celles

venant de la microsociologie. Je pense pouvoir dire que ce diagnostic est valable aujourd'hui encore dans une certaine mesure. J'ajouterais ici que c'est en particulier de l'argument ethnométhodologique que la sociologie des religions profiterait. Il s'agirait de se méfier des propos trop généraux, des explications, des résultats de recherche posés d'avance pour en revenir à la religion en train de se faire en considérant et explorant ce qui semble aller de soi, le banal et l'ordinaire des pratiques rapportées à leur contexte environnemental. Paraphrasant Piette (1997 : 40), il faut rappeler que ce que l'on nomme christianisme, islam ou autre, ne sont que des noms accolés à des pratiques et que ce sont celles-ci, dans leur quotidienneté, qui produisent, construisent et/ou maintiennent un ensemble dit religieux. On en revient donc toujours et encore à l'environnement et à la situation. Cela pour affirmer que l'intérêt est toujours aussi grand, à mon sens, d'ouvrir la réflexion sur la mise en forme du religieux dans ses aspects ordinaires. Un des avantages de cette démarche est de rompre autant avec l'exceptionnalisme qu'avec l'essentialisation de la religion souvent mis en exergue.

Les médias et le grand public considèrent de nos jours la religion comme un objet bien embarrassant. On la rejette parfois dans le passé (il y a désormais la science) quand ce n'est pas dans l'irrationnel. Je tiens ici à rappeler qu'il n'y a pas de procédures, de concepts ou d'objets de recherche uniques à l'étude des religions. Une communauté religieuse prend vie et forme à partir de pratiques banales que le sociologue étudiera avec avantage. Mon intention de recherche demeure celle d'étudier la religion comme étant une composante – comme une autre – de la culture en général.

À ce titre, étudier les religions, ce n'est pas faire preuve d'une sensibilité religieuse mais d'une sensibilité pour la religion et pour la culture en général. De futures recherches sont nécessaires, d'une part, pour approfondir l'étude de la religion en considérant l'argument ethnométhodologique comme une signalétique à suivre, mais encore, d'autre part, pour examiner la religion en train de se faire en poursuivant le dialogue entre les disciplines, courants et perspectives des sciences humaines et sociales.

La recherche menée est empreinte d'un intérêt personnel, oserais-je écrire une certaine « obsession » pour l'analyse des détails, des traces matérielles dans l'espace ? En utilisant la photographie, j'ai fragmenté, cadré le monde qui se donne à voir devant mes yeux. La photographie opère par une lentille. Elle me permet de poser un cadre pour ensuite y observer des détails, des traces et des formes.

Je m'autorise, pour mettre un point final à cet ouvrage, à citer un texte de Kraus (2006) que j'ai lu au tout début de mes études doctorales, à un moment où je n'avais pas encore une idée bien claire de ce qu'allait devenir mon projet. L'auteure entrecroise une composante majeure de la

peinture – et de l'expérience du social, du rapport du sujet au monde – avec cette préoccupation pour les détails qui font l'épaisseur du social. Le roman expérimental de Kraus casse indéfectiblement cette possibilité d'un social qui serait lisse. Les détails, toujours les détails, donnent de l'aspérité au monde.

You write about art so well. / I disagree with you, obviously, about the frame. You argue that the frame provides coherence only through repression and exclusion. But the trick is to discover Everything within the frame. 'Think Harder' as Richard Foreman used to blast out over the PA in his early plays. Or just Look Closer. (Kraus, 2006 : 133-134).

BIBLIOGRAPHIE

- AHMED Abdel-Aziz, *Sacred Rhythms. An Ethnography of a Cardiff Mosque*, Thèse de doctorat en Études religieuses et théologie islamique, Cardiff, Cardiff University Press, 2016.
- ALLEN Chris, *Islamophobia*, Farnham, Ashgate, 2010.
- ALLES Gregory, *Religious Studies. A Global View*, London, Routledge, 2008.
- ALLIEVI Stefano, « Conflicts over Mosques in Europe: Between Symbolism and Territory », in GÖLE Nilüfer (dir.), *Islam and Public Controversy in Europe*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 69-82.
- ALLOA Emmanuel, « Entre transparence et opacité – ce que l'image donne à penser », in ALLOA Emmanuel (dir.), *Penser l'image*, Dijon, Les Presses du Réel, 2010, p. 7-26.
- ALLOA Emmanuel, « Prendre la forme sans l'être », intervention non publiée dans le cadre de la journée d'étude *Explorer le concept de forme en sciences humaines et sociales*, organisée par Marine Kneubühler et Guillaume Chatagny, Université de Fribourg, 14 octobre 2021.
- AMMANN Ursula, « Moschee steht kurz vor der Taufe », *St. Galler Tagblatt*, 2017.
- AMMERMAN Nancy T. (dir.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- ANSEN ZEDER Elisabeth, BLEISCH Petra, DESPONDS Séverine, GIRARDET Melissa, HESS Anne-Claude & ROTZER Bernhard, « “On vous rappellera”. Le processus d'accès au terrain dans des écoles publiques de Suisse romande pour le projet de recherche “Pratiques d'enseignement d'éthique et de cultures religieuses” comme source d'information », *Zeitschrift für Religionskunde / Revue de didactique des sciences des religions*, 8, 2020, p. 51-66.
- ARBORIO Anne-Marie, FOURNIER Pierre, *L'observation directe*, Paris, Armand Colin, 2005.
- ARBORIO Anne-Marie, « L'observation directe en sociologie : quelques réflexions méthodologiques à propos de travaux de recherches sur le terrain hospitalier », *Recherche en soins infirmiers*, n° 90, 2007/3, p. 26-34.

- ASAD Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
- AUBIN-BOLTANSKI Emma, LAMINE Anne-Sophie & LUCA Nathalie, *Croire en actes : distance, intensité ou excès*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- AVCIOGLU Nebahat, « The Mosque and the European City » in N. GÖLE (éd.), *Islam and Public Controversy in Europe*, Farnham, Ashgate, p. 57-68.
- BACHIR-LOOPUYT Talia, « Présences de l'islam dans une ville française. (In)visibilité, voisinages et normes de discrétion », in SALZBRUNN Monika (dir.), *L'islam (in)visible en ville*, Genève, Labor et Fides, 2019, p. 277-310.
- BACHMANN-MEDICK Doris, *Cultural Turns: Neuorientierung in den Kulturwissenschaften*, Reinbek, Rowohlt, 2006.
- BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 2020.
- BAJARD Florence, « Les usages 'sauvages' de l'image. Retours sur une expérience profane de la sociologie visuelle », *Images du travail, travail des images*, n° 3, 2017, p. 1065.
- BALL Michael S. & SMITH Gregory W. H., *Analyzing visual data*, Londres, Sage, 1992.
- BANFI Elisa, *Welfare Activities by New Religious Actors. Islamic Organisations in Italy and Switzerland*, Londres, Palgrave Macmillan, 2018.
- BARTHÉLÉMY Michel & QUÉRÉ Louis, « Présentation - L'argument ethnométhodologique », in GARFINKEL Harold, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF, 2007, p. 9-44.
- BARTHES Roland, *La chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, Éditions de l'Étoile/Gallimard/Le Seuil, 1980.
- BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris, Le Seuil, 1957.
- BARWISE Jon, *The Situation in Logic*, Stanford, CSLI Publications, 1989.
- BAUDRILLARD Jean, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.
- BAYLE Marie-Hélène, « Qu'est-ce qu'une mosquée ? », *Ressources pédagogiques de l'Institut d'études des religions et de la laïcité*, 2007.
- BEAUD Stéphane, WEBER Florence, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2010.
- BEHLOUL Samuel, « Discours total ! Le débat sur l'islam en Suisse et le positionnement de l'islam comme religion publique », in SCHNWEULY PURDIE Mallory, GIANNI Matteo & JENNY Magali (dir.), *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 53-72.

- BELL Catherine, *Ritual Theory. Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- BENNANI-CHRAÏBI Mounia, « Rapport final. L'émergence d'acteurs associatifs musulmans dans la sphère publique en Suisse », 2011 [en ligne] https://www.snf.ch/media/de/mP3te7WfHzsGLyc3/NFP58_Schlussbericht_Bennani_Chraibi.pdf, consulté le 17 octobre 2025.
- BERGER Asa Arthur, *What Objects Mean. An Introduction to Material Culture*, Walnut Creek, Left Coast Press, 2014.
- BERNARD H. Russell, *Research Methods in Anthropology. Qualitative and quantitative approaches*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2018.
- BERNER Ulrich, « Max Müller, Charles Darwin and the science of religion », *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, n° 77, 2021/2, p. 1-8.
- BERTAUX Daniel, *Le récit de vie*, Paris, Armand Colin, 2016.
- BESSE Jean-Marc, *Habiter un monde à mon image*, Paris, Flammarion, 2013.
- BEYELER Sarah, « Negotiating the Visibility of Islam in Switzerland », *Islamic Organizations in Europe and the USA*, Londres, Palgrave, 2013, p. 95-110.
- BIASCA Federico & CHATAGNY Guillaume, « Rompre le ramadan au centre-ville : la présentation publique d'une association de jeunes musulmans », *Terrains/Théories*, n° 15, 2022, p. 41-62.
- BLEISCH Bouzar Petra, REY Jeanne, STOFFEL Berno & WALSER Katja, *Églises, appartements, garages : la diversité des communautés religieuses à Fribourg*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2005.
- BLEISCH BOUZAR Petra, « Von Wohnungen und Fabrikhallen zu repräsentativen Moscheen », in PAHUD RENÉ DE MORTANGES & ZUFFEREY Jean-Baptiste, *Bau und Umwandlung religiöser Gebäude*, Zurich, Schulthess Juristische Medien AG, 2007, p. 49-69.
- BOCCAGNI Paolo & BRIGHENTI Andrea Mubi, « Immigrants and home in the making », *Journal of Housing and the Built Environment*, n° 32, 2017/1, p. 1-11.
- BONNOT Thierry, *L'attachement aux choses*, Paris, CNRS Éditions, 2014.
- BOREL Pascal, « L'influence de l'identité de genre du chercheur sur le terrain de recherche », in MORICEAU Jean-Luc & SOPARNOT Richard (dir.), *Recherche qualitative en sciences sociales*, Caen, EMS Éditions, 2019, p. 269-273.
- BORRUT Antoine, « Introduction : la fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 129, 2011, p. 17-30.

- BOUGAREL Xavier, « Islam balkanique et intégration européenne », in LEVEAU Rémy & MOHSEN-FINAN Khadija (dir.), *Musulmans de France et d'Europe*, Paris, CNRS Éditions, 2005, p. 21-48.
- BOURDIEU, Pierre (1987). « Sociologues de la croyance et croyances de sociologues » in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 63(1), p. 155-161.
- BOURSIN Marie-Laure, « À l'heure de la prière : entre pratiques et expérimentations », *Ethnologie française*, n° 47, 2017/4, p. 623-636.
- BOWEN John R., BERTOSSI Christophe, DUYVENDAK Jan Willem & KROOK Mona Lena, *European States and their Muslim Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- BRAUD Philippe, *Sociologie politique*, Paris, L.G.D.J. Lextenso, 2011.
- BÄUNLEIN Peter J., « Interpretationen von Zeugnissen materieller Kultur », in LEEHMAN Karsten & KURTH Stefan (dir.), *Religionen erforschen*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011, p. 43-70.
- BREDHOLT Christensen Lisbeth, « Between mental and material », in BREDHOLT Christensen Lisbeth & TAE JENSEN Jesper (dir.), *Religion and Material Culture*, Turnhout, Brepols, 2019, p. 27-50.
- BRODARD Baptiste, « L'observation participante en contexte sensible », *Sociograph*, n° 45, 2020, p. 127-150.
- BURAWOY Michael, « L'étude de cas élargie », in CEFAL Daniel (dir.), *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2003, p. 425-464.
- CARP Richard M., « Material Culture », in STAUSBERG Michael & ENGLER Steven (dir.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Londres, Routledge, 2014, p. 474-490.
- CEFAÏ Daniel, *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2003.
- CENTRE SUISSE ISLAM ET SOCIÉTÉ, *Organisations musulmanes*, Islamand society.ch, 2023, [en ligne] <https://islamandsociety.ch/fr/home-2/swiss/organisations/>, consulté le 25 novembre 2023.
- CÉRÈSE Fany & EYNARD Colette, « Domicile, habitats intermédiaires, EPHAD : quelles mutations à opérer pour soutenir l'autonomie dans le parcours résidentiel ? », in NOWIK Laurent & THALINEAU Alain (dir.), *Vieillir chez soi. Les nouvelles formes du maintien à domicile*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 99-115.
- CESARI Jocelyne, *The Securitisation of Islam in Europe*, Bruxelles, CEPS, 2009.
- CHARRAS Kevin & CÉRÈSE Fany, « Être "chez-soi" en EHPAD : domestiquer l'institution », *Gérontologie et société*, n° 152, 2017/39, p. 169-183.

- CHATAGNY Guillaume, « Experiencing a mosque through photography: islam as an ordinary religion », *Visual Ethnography*, n° 10, 2021/2, p. 31-48.
- CHAUVIN Sébastien & JOUNIN Nicolas, « L'observation directe », in PAUGAM Serge (dir.), *L'enquête sociologique*, Paris, PUF, 2012, p. 143-165.
- CHAVES Mark, « Religious organizations: Data resources and research opportunities », *The American Behavioral Scientist*, n° 45, 2002/10, p. 1523-1549.
- CHAVES Mark, *Congregations in America*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- CLAVERIE Élisabeth, « Voir apparaître. Les "événements" de Medjugorje », in PETIT Jean-Louis (dir.), *L'événement en perspective*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1991, p. 157-176.
- CLAYER Nathalie, « Les musulmans des Balkans. Ou l'islam de "l'autre Europe" », *Le Courrier des pays de l'Est*, n° 1045, 2004, p. 16-27.
- CLAYER Nathalie, *Les musulmans de l'Europe du Sud-Est : des Empires aux États balkaniques*, Paris, Karthala, 2013.
- COENEN-HUTHER Jacques, « Pour une sociologie des formes », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 140, 2008/46, p. 67-83.
- COHEN Anouk, MOTTIER Damien (2016). « Pour une anthropologie des matérialités religieuses » in *Archives de sciences sociales des religions*, 174(2), p. 349-368.
- COLLIER John & COLLIER Malcolm, *Visual Anthropology. Photography as a Research Method*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986.
- COLTER John, « Human practices and the observability of the "macro-social" », in SCHATZKI Theodore R., CETINA Karin Knorr & VON SAVIGNY Eike (dir.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, Londres, Routledge, 2001, p. 29-41.
- CONEIN Bernard & JACOPIN Éric, « Les objets dans l'espace. La planification dans l'action », in CONEIN Bernard, DODIER Nicolas & THÉVENOT Laurent (dir.), *Les objets dans l'action. De la maison au laboratoire*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1993, p. 59-84.
- CONEIN Bernard, « Agir dans et sur l'espace de travail avec des objets ordinaires », *Intellectica*, n° 41, 2005/2, p. 163-179.
- CORBIN Juliet M. & STRAUSS Anselm, « Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria », *Qualitative Sociology*, n° 13, 1990/1, p. 3-21.
- CORBIN Juliet M. & STRAUSS Anselm, *Basics of Qualitative Research*, Thousand Oaks, SAGE, 2014.

- DANIELS Inge, *The Japanese House. Material Culture in the Modern Home*, Oxford, Berg, 2011.
- DARMON Muriel, « Le psychiatre, la sociologue et la boulangère : analyse d'un refus de terrain », *Genèses*, n° 58, 2005/1, p. 98-112.
- DE FORNEL Michel & QUÉRÉ Louis, *La logique des situations : nouveaux regards sur l'écologie des activités sociales*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1999.
- DELTOMBE Thomas, *L'islam imaginaire : la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte, 2007.
- DESSING Nathalie M., « How to Study Everyday Islam », in DESSING Nathalie, JELDTOLT Nadia, NIELSEN Jørgen S. & WOODHEAD Linda (dir.), *Everyday Lived Islam in Europe*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 39-52.
- DESSING Nathalie M., JELDTOLT Nadia, NIELSEN Jørgen S. & WOODHEAD Linda (dir.), *Everyday Lived Islam in Europe*, Farnham, Ashgate, 2013.
- DEWIND Josh & VÁSQUEZ Manuel A., « Introduction to the religious lives of migrant minorities: a transnational and multisited perspective », *Global Networks*, n° 14, 2014/3, p. 251-272.
- DOUGLAS Jack, ADLER Patricia A., ADLER Peter, FONTANA Andrea, ROBERT Francis C. & KOTARBA Joseph A., *Introduction to the Sociologies of Everyday Life*, Boston, Allyn and Bacon, 1980.
- DUPRET Baudouin, *Practices of truth: an ethnomethodological inquiry into Arab contexts*, Philadelphia, John Benjamins.
- DZIRI Amir, *Tradition und Diskurs. Wandel als Möglichkeit islamischer Hermeneutik*, Berlin, De Gruyter, 2023.
- EL ALAOUÏ Soufiane, *Les réseaux du livre islamique. Parcours parisiens*, Paris, CNRS Éditions, 2006.
- ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
- ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
- ELIAS Nicolas, « Manifestations du sacré et considérations analytiques », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 16, 2005/4, p. 73-82.
- ELLIOT Mark, FAIRWEATHER Ian, OLSEN Wendy & PAMPAKA Maria (dir.), *A Dictionary of Social Research Methods*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- EMERSON Robert, « Le travail de terrain comme activité d'observation. Perspectives ethnométhodologistes et interactionnistes », in CEFAÏ Daniel (dir.), *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2003, p. 398-424.

- ENGELKE Matthew, « Material religion », in ORSI Robert A. (dir.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 209-229.
- ETTINGER Pascal, *La qualité de la couverture médiatique des musulmans de Suisse. Une étude mandatée par la Commission fédérale contre le racisme*, Berne, Commission fédérale contre le racisme, 2018.
- FAVRET-SAADA Jeanne (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris
- FERRARIS Maurizio, *Âme et iPad*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2014.
- FILALI-ANSARY Abdou, « Islam, laïcité et démocratie », *Pouvoirs*, n° 104, 2003/1, p. 5-19.
- FITZGERALD Timothy, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- FONDS NATIONAL SUISSE, *Programme national de recherche, PNR 58. Collectivités religieuses, état et société*, 2024 [en ligne] <https://www.snf.ch/fr/p8vthl1TIA7nzwml/page/pointrecherche/programmes-nationaux-de-recherche/pnr58-collectivites-religieuses-etat-et-societe#>, consulté le 12 avril 2024.
- FREUND Julien, « Introduction », in SIMMEL Georg, *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981, p. 7-78.
- GARFINKEL Harold, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF, 2007.
- GIANNI Matteo, « Citoyenneté et intégration des musulmans en Suisse : adaptation aux normes ou participation à leur définition ? », in SCHNEUWLY PURDIE Mallory, GIANNI Matteo & JENNY Magali (dir.), *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 73-94.
- GIANNI Matteo, GIUGNI Marco & MICHEL Noémi, *Les musulmans en Suisse : profils et intégration*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2015.
- GIANNI Matteo, « Muslims' Integration As A Way To Defuse The "Muslim Question": Insights From The Swiss Case », *Critical Research on Religion*, n° 38, 2016/1, p. 21-36.
- GISEL Pierre, *Qu'est-ce qu'une tradition ? Ce dont elle répond, son usage, sa pertinence*, Paris, Herman, 2017.
- GODARD Bernard & TAUSSIG Sylvie, *Les Musulmans en France. Courants, institutions, communautés : un état des lieux*, Paris, Fayard, 2009.
- GOFFMAN Erving, « The Neglected Situation », *American Anthropologist*, n° 66, 1964/6, p. 133-136.
- GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

- GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne. Les relations en public*, Paris, Éditions de Minuit, 1973b.
- GOFFMAN Erving, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.
- GOFFMAN Erving, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.
- GOFFMAN Erving, *Comment se conduire dans les lieux publics. Notes sur l'organisation sociale des rassemblements*, Paris, Economica, 2013.
- GÖLE Nilüfer, *Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*, Paris, La Découverte, 2015b.
- GÖLE Nilüfer, *Islam and Secularity*, Durham, Duke University Press, 2015.
- GONZÁLEZ MARTÍNEZ Esther, BANGERTER Adrian & LÊ VAN Kim, « Passing-by "Ça va ?" Checks in Clinic Corridors », *Semiotica*, n° 215, 2017, p. 1-42.
- GONZALEZ Philippe, « Inaugurer une mosquée à Genève. Médiatisation ambiguë, dialogue interreligieux et gestion du pluralisme », in SALZBRUNN Monika (dir.), *L'islam (in)visible en ville*, Genève, Labor et Fides, 2019, p. 245-276
- GREISCH Jean, « Préface », in KIPPENBERG Hans Gerhard, *À la découverte de l'Histoire des Religions. Les sciences religieuses et la modernité*, Paris, Salvator, 1999, p. 7-19.
- GRIAULE Marcel, *Méthode de l'ethnographie*, Paris, PUF, 1957.
- GUIDI Diletta, *L'islam des musées. La mise en scène de l'islam dans les politiques culturelles françaises*, Zurich, Seismo, 2022.
- HARPER Douglas, « Visual Sociology: Expanding Sociological Vision », *The American Sociologist*, n° 19, 1988/1, p. 54-70.
- HARPER Douglas, « Talking about Pictures: a Case for Photo Elicitation », *Visual Studies*, n° 17, 2002/1, p. 13-26.
- HEAP James L., « Description in Ethnomethodology », *Human Studies*, n° 1, 1980/3, p. 87-106.
- HEUBERG Jean-Marc (2017). « Une mosquée qui se veut un modèle en Suisse inaugurée à Wil (SG) », *Radio Télévision Suisse (RTS)* [en ligne] [https://www.rts.ch/info/regions/autres-cantons/8618679-une-mosquee-qui-se-veut-un-modele-en-suisse-inauguree-a-wil-sg.html#:~:text=%C3%A0%2021%3A15-,Une%20mosqu%C3%A9e%20qui%20se%20veut%20un,Suisse%20inaugur%C3%A9e%20%C3%A0%20Wil%20\(SG\)&text=Premi%C3%A8re%20construction%20clairement%20islamique%20en,comme%20un%20mod%C3%A8le%20d'int%C3%A9gration](https://www.rts.ch/info/regions/autres-cantons/8618679-une-mosquee-qui-se-veut-un-modele-en-suisse-inauguree-a-wil-sg.html#:~:text=%C3%A0%2021%3A15-,Une%20mosqu%C3%A9e%20qui%20se%20veut%20un,Suisse%20inaugur%C3%A9e%20%C3%A0%20Wil%20(SG)&text=Premi%C3%A8re%20construction%20clairement%20islamique%20en,comme%20un%20mod%C3%A8le%20d'int%C3%A9gration), consulté le 19 octobre 2025.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *La Religion pour Mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

- HORYNA Bretislav, *Kritik der religionswissenschaftlichen Vernunft. Plädoyer für eine empirisch fundierte Theorie und Methodologie*, Stuttgart, Kohlhammer, 2011.
- HOURCADE Bernard, « La révolution iranienne de 1979 et l'émergence de nouveaux États », in BADIE Bertrand & VIDAL Dominique (dir.), *Le Moyen-Orient et le monde. L'état du monde 2021*, Paris, La Découverte, 2020, p. 55-62.
- HUGUES Everett C., RIESMAN David & BECKER Howard S., « Going Concerns : The Study of American Institutions », in *The Sociological Eye*, Londres, Routledge, 1984, p. 52-64.
- ISENI Bashkim, « Les diasporas musulmanes des Balkans en Suisse », in SCHNEUWLY PURDIE Mallory, GIANNI Matteo & JENNY Magali (dir.), *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 37-52.
- ISENI Bashkim & BOUGAREL Xavier, « Introduction », *Revue de politique étrangère*, n° 43, 2007/2, p. 5-12.
- ISENI Bashkim, RUEDIN Didier, BADER Dina & EFIONAYI-MÄDER Denise, *La population de Bosnie et Herzégovine en Suisse*, Berne, Office fédéral des migrations, 2014.
- JAISSON Marie, « Temps et espace chez Maurice Halbwachs (1925-1945) », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, n° 1, 1999/1, p. 163-178.
- JELDTOLT Nadia, « Lived Islam: Religious Identity with "Non-Organized" Muslim Minorities », *Ethnic and Racial Studies*, n° 34, 2011/7, p. 1134-1151.
- JELDTOLT Nadia, « The Hypervisibility of Islam », in DESSING Nathalie M., JELDTOLT Nadia, NIELSEN Jørgen S. & WOODHEAD Linda (dir.), *Everyday Lived Islam in Europe*, Farnham, Ashgate, 2013b, p. 23-38.
- JELDTOLT Nadia, « Spirituality and Emotions: Making a Room of One's Own », in DESSING Nathalie M., JELDTOLT Nadia, NIELSEN Jørgen S. & WOODHEAD Linda (dir.), *Everyday Lived Islam in Europe*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 85-100.
- JOUILI Jeanette S. & MOORS Annelies (dir.), « Islamic Sounds and the Politics of Listening », *Anthropological Quarterly*, n° 87, 2014/4, p. 977-988.
- JULIEN Marie-Pierre, ROSSELIN-BAREILLE, Céline (2009), « Quand il y a matière à penser » in JULIEN Marie-Pierre et ROSSELIN-BAREILLE Céline (dir.), *Le sujet contre les objets... tout contre. Ethnographies de cultures matérielles*, CTHS, p. 9-17.
- KELLY Michael, *Encyclopedia of Aesthetics*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

- KENDON Adam, « Some functions of gaze-direction in social interaction », *Acta Psychologica*, n° 26, 1967/1, p. 22-63.
- KENDON Adam, *Conducting interaction. Patterns of behavior in focused encounters*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- KIPPENBERG Hans Gerhard, *À la découverte de l'Histoire des Religions. Les sciences religieuses et la modernité*, Paris, Salvator, 1999.
- KIRSCH David, « The Context of Work », *Human-Computer Interaction*, n° 16, 2001/2-4, p. 305-322.
- KNOBLAUCH Hubert, « Die Video-Interaktions-Analyse », *Sozialer Sinn*, n° 5, 2004/1, p. 123-138.
- KNOTT Kim, « Spatial Theory and Method for the Study of Religion », *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion*, n° 41, 2005/2, p. 153-184.
- KOCH Anne, « Dringender Nachholbedarf. Der Anachronismus 'Weltreligionen' in der Didaktik religiösen Pluralismus » in ÖRF 29 (1), 2021, p. 275-291.
- KRAUS Chris, *I love Dick*, New York, Semiotext(e), 2006.
- LACAN Jacques, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1999.
- LACAN Jacques, *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973.
- LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1999.
- LAMBERT Yves, MICHELAT Guy & PIETTE Albert, *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- LAMBERT Yves, « La "tour de Babel" des définitions de la religion », *Social Compass*, n° 38, 1991/1, p. 73-85.
- LAMBERT Yves, *La Naissance des religions de la préhistoire aux religions universalistes*, Paris, Armand Colin, 2007.
- LAPLANTINE François, *L'anthropologie*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2001.
- LAPLANTINE François, « Penser en images », *Ethnologie française*, n° 37, 2007/1, p. 47-56.
- LAPLANTINE François, *La description ethnographique*, Paris, Armand Colin, 2015.
- LATHION Stéphane, « Le défi de l'inculturation : le passage à l'ouest de l'architecture islamique », in HAENNI Patrick & LATHION Stéphane (dir.), *Les minarets de la discorde. Éclairages sur un débat suisse et européen*, Gollion, Infolio, 2009, p. 33-48.

- LATOUR Bruno, *Enquête sur les modes d'existence : une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012.
- LEDIN Per & MACHIN David, « Forty Years Of IKEA Kitchens And The Rise Of A Neoliberal Control Of Domestic Space », *Visual Communication*, n° 18, 2019/2, p. 165-187.
- LEE Victoria J., « The Mosque And Black Islam: Towards An Ethnographic Study Of Islam In The Inner City », *Ethnography*, n° 11, 2010/1, p. 145-163.
- LEFEBVRE Henri, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000.
- LEHMANN Karsten & KURTH Stefan (dir.), *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
- LEHTINEN Esa, « Conversation Analysis And Religion: Practices Of Talking About Bible Texts In Seventh-Day Adventist Bible Study », *Religion*, n° 39, 2009/3, p. 233-247.
- LE MATIN, « Nouvelle mosquée pour les musulmans albanophones », 2017 [en ligne] <https://www.lematin.ch/story/nouvelle-mosquee-pour-les-musulmans-albanophones-380861901258>, consulté le 20 novembre 2023.
- LEMIEUX René, *L'intelligence et le risque de croire. Théologie et sciences humaines*, Montréal, Fides, 1999.
- LEONARDY Lukas, « Pünktlich zum Ramadan öffnet die erste Glarner Moschee ihre Türen », *Südostschweiz*, 2016.
- LES OBSERVATEURS.CH, « Communautarisme, islam... Lorsque la Suisse accueille des cultures intolérantes au nom de la tradition humanitaire », 2021 [en ligne] <https://lesobservateurs.ch/2021/03/22/communautarisme-islam-lorsque-la-suisse-accueille-des-cultures-intolerantes-au-nom-de-la-tradition-humanitaire/>, consulté le 26 novembre 2023.
- LINGEN-ALI Ulrike & MECHERIL Paul, *Religion als soziale Deutungspraxis*, ÖRF 24, 2016/2, p. 17-24.
- LÖW Martina, *Sociologie de l'espace*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015.
- MAEGLI Lea Sara, « Teachers' conceptualisations of religion as a concept and as a subject for teaching: a problematisation ». In *British Journal of Religious Education*, 48(1), 2025, p. 1-17.
- MARCHESI Piero, « Interdiction de la burqa, pour sauver l'émancipation de la femme en Islam », *Site internet de l'Union démocratique du Centre (UDC)*, 2021 [en ligne] <https://www.udc.ch/actualites/journal-du-parti/2021-2/franc-parler-fevrier-2021/interdiction-de-la-burqa->

- pour-sauver-lemancipation-de-la-femme-en-islam/, consulté le 22 mai 2024.
- MARCUS George E., « Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, n° 24, 1995/1, p. 95-117.
- MARESCA Sylvain, *La photographie. Un miroir des sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- MARESCA Sylvain & MEYER Michaël, *Précis de photographie à l'usage des sociologues*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.
- MARY André, « Tradition, traditionalisme et néo-traditionalisme », in AZRIA Régine & HERVIEU-LÉGER Danièle (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 1238-1245.
- MARZI Eva, « Citoyennes et musulmanes. Le partage du religieux et du politique dans l'horizon de reconnaissance d'une association musulmane à Genève », in MONNOT Christophe (dir.), *La Suisse des mosquées. Derrière le voile de l'unité musulmane*, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 173-198.
- MARZI Eva, « La chaîne des sœurs : Sororité vertueuse et apprentissage performatif au sein du Club des jeunes filles de la Grande mosquée de Genève », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 179, 2017, p. 233-254.
- MAUSS Marcel, *Manuel d'ethnographie*, 1926 [en ligne] http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/manuel_ethnographie/manuel_ethnographie.pdf, consulté le 11 novembre 2013.
- METCALF Barbara Daly (dir.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- MEYER Michaël, « Tu veux ma photo ? Droit de regard et droit à l'image dans la sociologie visuelle », in LAURENS Sylvain & NEYRAT Frédéric (dir.), *Enquêter : de quel droit ? Menace sur l'enquête en sciences sociales*, Paris, Éditions du Croquant, 2010, p. 155-186.
- MILLER Daniel, *Material Cultures. Why Some Things Matter*, Chicago, Chicago University Press, 1998.
- MIRZOEFF Nicholas, *An Introduction To Visual Culture*, Londres, Routledge, 1999.
- MONDADA Lorenza, « Emergent Focused Interactions In Public Places: A Systematic Analysis Of The Multimodal Achievement Of A Common Interactional Space », *Journal of Pragmatics*, n° 41, 2009/10, p. 1777-1997.
- MONNOT Christophe, *Pratiquer la religion ensemble. Analyse des paroisses et communautés religieuses de Suisse dans une perspective de*

- sociologie des organisations*, Thèse de doctorat en Sciences des religions, Université de Lausanne et École Pratique des Hautes Études de Paris, 2010.
- MOOS Olivier & HAENNI Patrick, « Du haut du minaret : le nouveau chant du signe et l'oubli des sociétés », in HAENNI Patrick & LATHION Stéphane (dir.), *Les minarets de la discorde. Éclairages sur un débat suisse et européen*, Gollion, Infolio, 2009, p. 105-108.
- MUSTAFA Asma, « Faith and Photography : Using auto-photography in eliciting perceptions of religious », *Fieldwork in Religion*, n° 9, 2014/2, p. 166-181.
- NAEF Silvia, *Y a-t-il une "question de l'image" en Islam ?*, Paris, Teraedre, 2004.
- NEVILLE Maurice, HADDINGTON Pentti, HEINMANN Trine & RAUNIOMAA Mirka (dir.), *Interacting with Objects. Language, Materiality, And Social Activity*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2014.
- OBADIA Lionel, « Religion(s) et modernité(s) : anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », *Socio-anthropologie*, n° 17-18, 2006, p. 9-42.
- OFFICE FÉDÉRAL DE LA STATISTIQUE, OFS 2023, « Évolution du paysage religieux », état des données au 31.12.2023 [en ligne] <https://www.bfs.admin.ch/bfs/fr/home/statistiques/population/langues-religions/religions.html>, consulté le 18 octobre 2025.
- OFFICE FÉDÉRAL DE LA STATISTIQUE, OFS 2025, « La prière au cours des douze derniers mois selon l'appartenance religieuse, en 2024 », état des données au 30.06.2024 [en ligne] <https://www.bfs.admin.ch/bfs/fr/home/statistiques/population/langues-religions/religions.html>, consulté le 18 octobre 2025.
- OGIEN Albert, « Émergence et contrainte. Situation et expérience chez Dewey et Goffman », in DE FORNEL Michel & QUÉRÉ Louis (dir.), *La logique des situations. Nouveaux regards sur l'écologie des activités sociales*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1999, p. 69-93.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Bruxelles, Academia Bruylant, 2008.
- ORSI Robert A., *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- PATTARONI Luca, « La trame sociologique de l'espace. Éléments pour une pragmatique de l'espace et du commun », *SociologieS*, 2016 [en ligne] <https://doi.org/10.4000/sociologies.5435>, consulté le 13 avril 2024.

- PIETTE Albert, *Le mode mineur de la réalité : paradoxes et photographies en anthropologie*, Louvain, Peeters, 1992.
- PIETTE Albert, « L'institution religieuse en images. Modèle de description ethnographique », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 93, 1996, p. 51-80.
- PIETTE Albert, « Le fait religieux : détour, contour, retour », in LAMBERT Yves, MICHELAT Guy & PIETTE Albert (dir.), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 33-44.
- PIETTE Albert, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Genève, Labor et Fides.
- PIETTE Albert, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2003.
- Piette Albert, « Fondements épistémologiques de la photographie », *Ethnologie française*, n° 37, 2007/1, p. 23-28.
- PIETTE Albert, « Croyance », in ARZIA Régine & HERVIEU-LÉGER Danièle (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 209-213.
- PIETTE Albert, *Existence in the Details. Theory and Methodology in Existential Anthropology*, Berlin, Duncker et Humblot, 2015.
- PIETTE Albert, *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2020.
- PINK Sarah, *The future of Visual Anthropology. Engaging the senses*, Londres, Routledge, 2006.
- PINK Sarah, *Doing Visual Ethnography*, Londres, SAGE, 2013.
- PORTIOLI Claudia, « La performance des objets chez Simmel. Architecture, artefacts et interaction », *Revue des sciences sociales*, n° 59, 2018, p. 110-115.
- PROHL Inken, « Zur methodischen Umsetzung religionsästhetischer Fragestellungen am Beispiel zen-buddhistischer Praxis in Deutschland », *MThZ*, n° 55, 2004, p. 291-299.
- PROHL Inken, « Materiale Religion », in STAUSBERG Michael (dir.), *Religionswissenschaft*, Berlin, De Gruyter, 2012, p. 377-390.
- QUÉRÉ Louis, « Le tournant descriptif en sociologie », *Current sociology*, n° 40, 1992/1, p. 139-165.
- QUÉRÉ Louis, « La situation toujours négligée ? », *Réseaux*, n° 85, 1997/15, p. 163-192.
- QUÉRÉ Louis, *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique. Essais d'épistémologie en sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, 1999.

- QUÉRÉ Louis, « L'environnement comme partenaire », in BARBIER Jean-Marie & DURAND Marc (dir.), *Sujets, activités, environnements. Approches transverses*, Paris, PUF, 2006, p. 7-29.
- QUÉRÉ Louis, *Retour sur l'agentivité des objets, Occasional Paper*, 25, 2015 [en ligne] https://cems.ehess.fr/system/files/2022-12/OP25_CEMS_QUERE.pdf, consulté le 14 décembre 2023.
- QUÉRÉ Louis & HOARAU Jacques, « Le sociologue et le touriste », *Espaces Temps*, n° 49, 1992/1, p. 41-60.
- RAWLS WARFIELD Anne, *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- RAPOPORT Amos, *The Meaning of the Built Environment. A Nonverbal Communication Approach*, Londres, SAGE, 1982.
- RAVELLI Louise J. & MCMURTRIE Richard J., *Multimodality in the Built Environment. Spatial Discourse Analysis*, Londres, Routledge, 2017.
- RÉMY Catherine, « Ni cliché, ni séquence : s'arrêter sur l'image », *Ethnologie française*, n° 37, 2007/1, p. 89-96.
- REMY Jean, *L'espace, un objet central de la sociologie*, Toulouse, Érès, 2015.
- REY Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2006.
- RICHTER Philip, « From Backstage to Front. The Role Of The Vestry In Managing Clergy Self-Presentation », in WILLIAMS Roman R. (dir.), *Seeing Religion. Toward a visual sociology of religion*, Londres, Routledge, 2015, p. 103-121.
- RICKENBACHER Daniel, « The Beginnings of Political Islam in Switzerland: Said Ramadan's Muslim Brotherhood Mosque in Geneva and the Swiss Authorities », *The Journal of the Middle East and Africa*, n° 11, 2020/2, p. 170-202.
- ROOSE Eric, *The Architectural Representation of Islam: Muslim-Commissioned Mosque Design in the Netherlands*, Rotterdam, Nai Publishers, 2009.
- ROOSE Eric, « The Architectural Representation of Islam », in ERKOÇU Ebru & BUGDACI Cihan (dir.), *The Mosque: Political, Architectural and Social Transformations*, Rotterdam, Nai Publishers, 2009b.
- ROSENOW-WILLIAMS Kerstin & KORTMANN Matthias, « Multidisciplinary Research on Islamic Organizations: Heterogenous Organizational Forms, Strategies, and Practices », in KORTMANN Matthias & ROSENOW-WILLIAMS Kerstin (dir.), *Islamic Organizations in Europe and the USA. A Multidisciplinary Perspective*, Londres, Palgrave Macmillan, 2013, p. 1-9.

- SALEEM Shahed, *The British Mosque: An Architectural And Social History*, Londres, Historic England, The English Heritage, 2018.
- SARTHOU-LAJUS Nathalie, « Enquête sur “les musulmans ordinaires” d’Europe. Entretien avec Nilüfer Göle », *Études*, 2016, p. 83-94.
- SCHATZKI Theodore R., « Introduction: Practice Theory », in SCHATZKI Theodore R., CETINA Karin Knorr & VON SAVIGNY Eike (dir.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, Londres, Routledge, 2001, p. 1-14.
- SCHEFLEN Albert E., « Communication And Regulation In Psychotherapy : Communicational Research », in GOTTSCHALK Louis A. & AUERBACH Arthur H. (dir.), *Methods of Research in Psychotherapy*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1966, p. 263-289.
- SCHIELKE Samuli, DEBEVEC Liza, *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion*, New York, Berghahn Books, 2012.
- SCHIELKE, Samuli, « Second Thoughts About The Anthropology Of Islam, Or How To Make Sense Of Grand Schemes In Everyday Life », *Working Papers*, n° 2, 2010, p. 1-16.
- SCHMID Hansjörg, SCHNEUWLY PURDIE Mallory, LANG Andrea & TUNGER-ZANETTI Andreas, *Les musulmans dans l’espace public et médiatique. CSIS-Papers 5*. Fribourg, Centre Suisse Islam et Société (CSIS), Université de Fribourg, 2018.
- SCHMID Hansjörg, « “I’m just an Imam, not Superman”: Imams in Switzerland. Between Stakeholder Objects and Self-Interpretation », *Journal of Muslim in Europe*, n° 9, 2020/6, p. 64-95.
- SCHMID Hansjörg, TRUCCO Noemi & BIASCA Federico, *Swiss Muslim Communities in Transnational and Local Interactions. Public Perceptions, State of Research, Case Studies. SZIG/CSIS-Studies 7*, Fribourg, Centre Suisse Islam et Société (CSIS), Université de Fribourg, 2022.
- SCHMITT Rudolf, « Gehen als situierte Praktik: “Gemeinsam gehen” und “hinter jemandem herlaufen” », *Gesprächsforschung – Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion*, n° 13, 2012, p. 1-44.
- SCHMITT Rudolf, « Störung und Reparatur eines religiösen Ritus: Die erloschene Osterkerze », *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, n° 42, 2012b/4, p. 62-91.
- SCHMITT Rudolf & PETROVA Anna, « “Demonstrative” und “partizipative” Ritualität: Totensonntagserinnern in einem deutschen und einem russischen Gottesdienst », *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift*, n° 1, 2017, p. 38-75.

- SCHNEUWLY PURDIE Mallory, *Peut-on intégrer l'islam et les musulmans en Suisse ?* Fribourg, Éditions de l'Hèbe, 2011.
- SCHNEUWLY PURDIE Mallory, « Performer l'islam, dessiner les contours de "la communauté musulmane" de Suisse. Le Conseil central islamique suisse comme performance d'un islam "authentique" », in MONNOT Christophe (dir.), *La Suisse des mosquées. Derrière le voile de l'unité musulmane*, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 151-172.
- SCHNEUWLY PURDIE Mélanie & TUNGER-ZANETTI Andreas, « Switzerland », in SAMIM Agkönül & NIELSEN Jørgen S. (dir.), *Yearbook of Muslims in Europe*, Leiden, Brill, 2022, p. 667-683.
- SCHWARTZ Olivier, « L'empirisme irréductible. La fin de l'empirisme ? », in ANDERSON Nels (dir.), *Le Hobo, sociologie du sans-abri*, Paris, La Découverte, 2012, p. 335-384.
- SEGAUD Marion, *Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuer, transformer*, Paris, Armand Colin, 2010.
- SIMMEL Georg, *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981.
- SIMMEL Georg, *La Tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988.
- SIMMEL Georg, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 2007.
- SIMMEL Georg, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 2013.
- SIMMEL Georg, *Philosophie de la religion*, Paris, Payot & Rivages, 2016.
- SOFOS Spyros A. & TSAGAROUSIANOU Roza, *Islam in Europe. Public Spaces and Civic Networks*, Londres, Palgrave Macmillan, 2013.
- SONTAG Susan, *On Photography*, Londres, Penguin Books, 1977.
- SPENCER Stephen, *Visual Research Methods in the Social Sciences. Awakening Visions*, Londres, Routledge, 2011.
- SPIELHAUS Riem, « Measuring the Muslim: about Statistical Obsessions, Categorizations and the Quantification of Religion », in NIELSEN Jørgen S. (dir.), *Yearbook of Muslims in Europe*, Leiden, Brill, 2010, p. 695-715.
- SPIELHAUS Riem, « Media Making Muslims – The Construction of a Muslim Community through Media Discourse », *Contemporary Islam*, n° 4, 2010b/1, p. 11-27.
- SPIELHAUS Riem, « Is There A Muslim Community? Research Among Islamic Associations In Germany », in SAINSAULIEU Ivan, SALZBRUNN Monika & AMIOTTE-SUCHET Laurent (dir.), *Faire communauté en société. Dynamique des appartenances collectives*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010c, p. 183-202.

- STÖCKLI Lucia, *Moschee-Neubauten. Institutionalisierung, Bedeutung und Sichtbarkeit*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2020.
- STOLZ Jörg, CHAVES Mark, MONNOT Christophe & AMIOTTE-SUCHET Laurent, *Die religiösen Gemeinschaften in der Schweiz: Eigenschaften, Aktivitäten, Entwicklung*, Lausanne, Observatoire des religions en Suisse (ORS), Université de Lausanne, 2011.
- SÜDOSTSCHWEIZ, « Pünktlich zum Ramadan öffnet die erste Glarner Moschee ihre Türen », 30.06.2016.
- SUNIER Thijl, *Islam, locality and trust: making Muslim spaces in the Netherlands*. *Ethnic and Racial Studies*, n° 44, 2020/2, p. 1-21.
- SUSKO Daniel (dir.), *Both Muslim and European. Diasporic and Migrant Identities of Bosniaks*, Leiden, Brill, 2019.
- TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992.
- TURGEON Laurier, « La culture matérielle : du témoignage à la mémoire », in NDAYWEL È NZIEM Isidore (dir.), *Images, mémoires et savoirs*, Paris, Karthala, 2009, p. 333-353.
- UNIVERSITÉ DE LUCERNE, *Projet en ligne « Kuppel, Tempel, Minarett »*, Lucerne : Université de Lucerne/Zentrum Religionsforschung [en ligne] <https://www.unilu.ch/fakultaeten/ksf/institute/zentrum-religionsforschung/forschung/kuppel-tempel-minarett/>, consulté le 13 avril 2024.
- VANDENBERGHE Frédéric, *La sociologie de Georg Simmel*, Paris, La Découverte, 2001.
- VAN GORP Hendrik, DELABASTITA Dirk, D'HULST Lieven, GHESQUIÈRE Rita, GRUTMAN Rainier & LEGROS Georges (dir.), *Dictionnaire des termes littéraires*, Paris, Honoré Champion, 2005.
- VAN LEEUWEN Theo, *Introducing Social Semiotics*, Londres, Routledge, 2005.
- VON AARBURG Hans-Peter, « L'émigration albanaise du Kosovo vers la Suisse », *Ethnologie française*, n° 32, 2002/2, p. 271-282.
- VERDRAGER Pierre, « Mes ratés de terrain », *SociologieS*, 2017 [en ligne] <https://doi.org/10.4000/sociologies.6157>, consulté le 14 décembre 2023.
- VERKAAIK Oskar, « Designing the “Anti-Mosque” », *Social Anthropology*, n° 20, 2012/2, p. 161-176.
- VERKAAIK Oskar (dir.), *Religious Architecture. Anthropological Perspectives*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2013.
- VERKAAIK Oskar, « Creativity and Controversy in a New Anthropology of Buildings », *Ethnography*, n° 17, 2016/1, p. 135-143.

- VERMERSCH Pierre, *L'entretien d'explicitation*, Paris, ESF Sciences humaines, 2019.
- VISSE Katrin, *Tradition. Ein christlich-muslimisches Gespräch*, Zürich, TVZ, 2020.
- WAJCMAN Gérard, *Fenêtre. Chroniques du regard et de l'intime*, Paris, Éditions Verdier, 2004.
- WAJCMAN Gérard, *L'œil absolu*, Paris, Denoël, 2010.
- WAJCMAN Gérard, *Ni nature, ni morte. Les vies de la nature morte*, Caen, NOUS, 2022.
- WATIER Patrick, *Georg Simmel sociologue*, Paris, Circé, 2003.
- WELLER Jean-Marc, « Comment ranger son bureau ? », *Réseaux*, n° 171, 2012/1, p. 67-101.
- WIEBE Donald, « Religion And The Scientific Impulse In The Nineteenth Century », in WIEBE Donald (dir.), *The Politics Of Religious Studies*, New York, St. Martin's Press, 1998, p. 9-30.
- WILLAIME Jean-Paul, « Sociologie des religions », in AZRIA Régine & HERVIEU-LÉGER Danièle (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 1174-1180.
- WOODHEAD Linda, « The Muslim Veil Controversy and European Values », *Swedish Missiological Themes*, n° 91, 2009/1, p. 89-105.
- YILDIZ Erol, « "Hinterhofmoscheen" als Transtopien », in ALKIN Ömer, BAYRAK Mehmet & CEYLAN Rauf (dir.), *Moscheen in Bewegung*, Berlin, De Gruyter, 2022, p. 41-56.
- ZWILLING Anne-Laure, « L'architecture des mosquées en France : construire ou édifier ? », *Revue des sciences religieuses*, n° 86, 2012/3, p. 343-363.

INDEX DES NOMS

- Aarburg, Hans-Peter von, 101
Ahmed, Abdel-Aziz, 89, 90, 91, 93
Allen, Chris, 139
Alles, Gregory, 38
Allievi, Stefano, 81, 87, 88
Alloa, Emmanuel, 27, 60
Ammann, Ursula, 25
Ammerman, Nancy, 80
Ansen Zeder, Elisabeth, 135
Arborio, Anne-Marie, 130, 134, 147
Asad, Talal, 36
Aubin-Boltanski, Emma, 37
Avcioglu, Nebahat, 88
Bachelard, Gaston, 153, 289
Bachir-Loopuyt, Talia, 80, 84, 136
Bachmann-Medick, Doris, 35
Bajard, Florence, 145, 298
Banfi, Elisa, 102
Barthélémy, Michel, 72, 207
Barthes, Roland, 57, 63, 64, 81, 152, 249, 268, 269, 282
Barwise, Jon, 69, 234
Baudrillard, Jean, 64
Bayle, Marie-Hélène, 193
Beaud, Stéphane, 130
Behloul, Samuel, 84
Bell, Catherine, 42
Bennani-Chraïbi, Mounia, 84, 99, 102
Berger, Asa Arthur, 60
Bernard, Russell, 141
Berner, Ulrich, 39
Bertaux, Daniel, 59
Besse, Jean-Marc, 181
Beyeler, Sarah, 87
Biasca, Federico, 84, 99, 102, 170
Bleisch, Bouzar Petra, 86, 87
Boccagni, Paolo, 181
Bonnot, Thierry, 129
Borel, Pascal, 137
Borrut, Antoine, 187
Bougarel, Xavier, 100
Bourdieu, Pierre, 42
Boursin, Marie-Laure, 123
Bowen, John, 139
Braud, Philippe, 82
Bräunlein, Peter, 39, 41, 62, 63, 65
Bredholt, Christensen Lisbeth, 39
Brighenti, Andrea Mubi, 181
Brodard, Baptiste, 83, 134, 135, 136
Burawoy, Michael, 128, 131, 147
Carp, Richard, 60
Cefai, Daniel, 131, 137, 138
Cérèse, Fany, 181, 182
Cetina, Karin Knorr, 28
Charras, Kevin, 181
Chatagny, Guillaume, 13, 14, 84, 117, 145, 147, 150, 170
Chauvin, Sébastien, 128
Chaves, Mark, 83
Claverie, Élisabeth, 198
Clayer, Nathalie, 100
Coenen-Huther, Jacques, 56
Cohen, Anouk, 39
Collier, John, 147
Collier, Malcolm, 147

- Conein, Bernard, 64, 68
Corbin, Juliet, 142
Coulter, Jeff, 207
Daniels, Inge, 148
Darmon, Muriel, 135
Deltombe, Thomas, 139
Dessing, Nathalie, 79, 80, 83
Dewind, Josh, 131
Douglas, Jack, 28, 70
Dupret, Baudoin, 15, 51
Dziri, Amir, 187
El Alaoui, Soufiane, 188
Eliade, Mircea, 40
Elias, Nicolas, 40
Elliot, Mark, 60
Emerson, Robert, 131, 132, 145, 147
Engelke, Matthew, 40
Ettinger, Pascal, 139
Eynard, Colette, 182
Favret-Saada, Jeanne, 42
Filali-Ansary, Abdou, 140
Fitzgerald, Timothy, 36
Fornel, Michel de, 59, 69, 74, 234
Fournier, Pierre, 130, 134
Freund, Julien, 54, 55
Garfinkel, Harold, 13, 14, 142, 207
Gianni, Matteo, 84, 139
Gisel, Pierre, 187
Giugni, Marco, 84
Godard, Bernard, 100
Goffman, Erving, 31, 51, 68, 71, 73, 74, 142, 149, 150, 174, 204, 207, 209, 210, 211, 216, 217, 222, 225, 227, 233, 239, 242, 243, 244, 249, 251, 252, 253, 254, 256, 297
Göle, Nilüfer, 80, 87, 102, 140
González Martínez, Esther, 208
Gonzalez, Philippe, 84
Gorp, Hendrik van, 86, 87
Greisch, Jean, 38, 299
Griaule, Marcel, 62
Guidi, Diletta, 139
Haenni, Patrick, 89
Harper, Douglas, 140
Heap, James, 27, 248, 299
Hervieu-Léger, Danièle, 38, 45, 187
Heuberg, Jean-Marc, 25
Hoarau, Jacques, 72
Horyna, Bretislav, 43
Hourcade, Bernard, 98
Iseni, Bashkim, 100, 101, 102, 139
Jacopin, Éric, 68
Jaisson, Marie, 130
Jeldtoft, Nadia, 79, 80, 81, 89
Jouili, Jeanette, 296
Jounin, Nicolas, 128
Julien, Marie-Pierre, 24
Kelly, Michael, 63
Kendon, Adam, 67, 68, 73, 215
Kippenberg, Hans Gerhard, 39
Kirsch, David, 67
Knoblauch, Hubert, 298
Knott, Kim, 41
Koch, Anne, 42
Kortmann, Matthias, 85
Kraus, Chris, 301, 302
Kurth, Stefan, 39, 40, 41
Lacan, Jacques, 66, 152
Lalande, André, 56, 57, 60, 61
Lambert, Yves, 37, 42
Lamine, Anne-Sophie, 37
Laplantine, François, 27, 131, 138, 300
Lathion, Stéphane, 88
Latour, Bruno, 45, 65, 70
Ledin, Per, 63
Lee, Victoria, 83, 136
Leeuwen, Theo van, 24, 193
Lefebvre, Henri, 81, 89, 290
Lehmann, Karsten, 39, 40, 41
Lehtinen, Esa, 55
Lemieux, René, 38

Lingen-Ali, Ulrike, 42
 Livingston, Eric, 14
 Löw, Martina, 52
 Luca, Nathalie, 37
 Lynch, Michael, 14
 Machin, David, 63
 Maegli, Lea Sara, 41
 Marchesi, Piero, 140
 Marcus, George, 131
 Maresca, Sylvain, 127, 145, 146,
 147
 Mary, André, 187
 Marzi, Eva, 84
 Mauss, Marcel, 62
 McMurtrie, Richard, 24, 64,
 173, 193
 Mecheril, Paul, 42
 Metcalf, Barbara Daly, 82
 Meyer, Michaël, 135, 145
 Michelat, Guy, 42
 Miller, Daniel, 61
 Mirzoeff, Nicholas, 144
 Mondada, Lorenza, 73
 Monnot, Christophe, 82, 83
 Moors, Annelies, 296
 Moos, Olivier, 89
 Mottier, Damien, 39
 Mustafa, Asma, 146
 Naef, Silvia, 148
 Nevile, Maurice, 72
 Obadia, Lionel, 42
 Ogien, Albert, 58, 149, 209
 Olivier de Sardan, Jean-Pierre,
 44, 59, 127, 128, 131, 132,
 133
 Orsi, Robert, 42
 Pattaroni, Luca, 52
 Petrova, Anna, 28
 Piette, Albert, 27, 29, 30, 36, 37,
 42, 45, 57, 70, 71, 74, 75, 142,
 147, 150, 151, 248, 249, 289,
 295, 297, 299, 300
 Pink, Sarah, 142, 148, 268
 Portioli, Claudia, 55
 Prohl, Inken, 37, 38, 46, 187,
 199
 Quéré, Louis, 27, 47, 59, 62, 63,
 65, 66, 67, 68, 69, 72, 74, 75,
 142, 207, 234, 248, 296, 299
 Rapoport, Amos, 181
 Ravelli, Louise, 24, 64, 173, 193
 Rémy, Catherine, 55
 Remy, Jean, 170, 290
 Rey, Alain, 57
 Richter, Philip, 146, 147
 Rickenbacher, Daniel, 98
 Roose, Eric, 88
 Rosenow-Williams, Kerstin, 85
 Rosselin-Bareille, Céline, 24
 Saleem, Shahed, 88
 Sarthou-Lajus, Nathalie, 80
 Savigny, Eike von, 28
 Schatzki, Theodore, 28, 37, 207
 Schefflen, Albert, 67
 Schielke, Samuli, 36, 80
 Schmid, Hansjörg, 99, 102, 116,
 139
 Schmitt, Rudolf, 55, 209, 251
 Schneuwly, Purdie Mallory, 84,
 85, 87, 100
 Schwartz, Olivier, 128, 131, 132,
 149
 Segaud, Marion, 157
 Simmel, Georg, 52, 53, 54, 55,
 59, 64, 67, 71, 73, 74, 142,
 176, 182, 207, 208
 Sofos, Spyros, 139
 Sontag, Susan, 151, 268
 Spencer, Stephen, 144
 Spielhaus, Riem, 80
 Stöckli, Lucia, 99
 Stolz, Jörg, 84
 Strauss, Anselm, 142
 Sunier, Thijl, 82
 Susko, Daniel, 100
 Taussig, Sylvie, 100
 Trucco, Noemi, 99, 102
 Tsagarousianou, Roza, 139

Index des noms

Tschannen, Olivier, 43
Tunger-Zanetti, Andreas, 85,
100
Turgeon, Laurier, 62, 63, 65
Vandenberghe, Frédéric, 53
Vásquez, Manuel, 131
Verdrager, Pierre, 135
Verkaaik, Oskar, 88, 91, 92, 93
Vermersch, Pierre, 140
Visse, Katrin, 187

Wajcman, Gérard, 60, 86, 145,
152, 176, 297
Watier, Patrick, 52, 55
Weber, Florence, 43, 130
Weller, Jean-Marc, 67
Wiebe, Donald, 39
Willaime, Jean-Paul, 44
Woodhead, Linda, 42
Yildiz, Erol, 87
Zwilling, Anne-Laure, 88