

« NE PAS PERDRE LA FOI DANS L'IMAMAT ». COMMENT SE MAINTIENNENT LES « VOCATIONS » D'IMAMS BÉNÉVOLES EN FRANCE

[Solenne Jouanneau](#)

Presses de Sciences Po | « Sociétés contemporaines »

2011/4 n° 84 | pages 103 à 125

ISSN 1150-1944

ISBN 9782724632385

DOI 10.3917/soco.084.0103

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-societes-contemporaines-2011-4-page-103.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

« Ne pas perdre la foi dans l'imamat » Comment se maintiennent les « vocations » d'imams bénévoles en France

En France, l'imamat permet d'exercer une autorité morale donnant accès à certaines gratifications symboliques et/ou financières. Mais ceux qui occupent ce rôle expérimentent aussi des situations difficiles : menaces d'expulsion, surveillance policière, surveillance communautaire, etc. Dans le cas des imams bénévoles se surajoutent aussi potentiellement les tensions familiales et professionnelles. Un tel constat invite à s'interroger sur la manière dont se maintient l'engagement dans l'imamat, en se demandant comment certains individus, surtout lorsqu'ils agissent bénévolement, parviennent à entretenir, pour eux-mêmes comme pour les autres, la croyance dans le bien fondé d'être et de rester imam (*i.e.* d'agir et de se définir durablement comme tel). Après avoir présenté, d'une part, les différentes catégories d'incidences biographiques que génère ce type de militantisme et, d'autre part, les possibles rétributions symboliques qui y sont attachées, cet article tentera donc de comprendre comment rétributions et désagréments attachés à cet engagement prennent sens en fonction des trajectoires et des socialisations militantes.

L'une des particularités de la doctrine islamique est de définir l'autorité religieuse comme « *une capacité divine* », Dieu communiquant aux hommes « non l'essence de son pouvoir, mais son commandement » (Gaborieau, Zeghal, 2004 : 6 et 12). Sur le plan pratique, l'une des conséquences de ce dogme est que si le culte musulman dispose de clercs, chargés d'assurer la production et la reproduction des biens de salut islamiques, celui-ci ne s'est pas historiquement structuré autour d'une institution ecclésiale unique capable de monopoliser, d'une part, *la contrainte hiérocratique légitime*, et d'autre part, la formation, la certification et la nomination de ses *techniciens du culte* (Weber, 2006).

À la période contemporaine, dans les États se définissant comme « musulmans », cette absence de *clergé* institué et unifié a plus ou moins été contrebalancée par l'intervention récurrente du pouvoir temporel dans les affaires du culte, *via* la mise en place de ministères des Affaires religieuses chargés de former, de sélectionner, voire de rémunérer les imams¹. Il en va différemment de la France où, compte tenu de la loi de 1905, l'État ne peut jouer ce rôle. Ainsi, si depuis une dizaine d'années on parle beaucoup de la mise en place d'une

1/ En Algérie et en Turquie les imams sont par exemple aujourd'hui des fonctionnaires d'État, tandis qu'au Maroc l'accessibilité aux fonctions d'imam est soumise à l'autorisation du Conseil national des Oulémas marocains dont les membres sont directement nommés par le ministère des Habous marocain.

instance nationale de représentation de l'islam, le culte musulman hexagonal s'est d'abord et surtout structuré à l'échelle de salles de prière gérées par des associations locales. Ce processus d'institutionnalisation, inégal et différencié en fonction de ses contextes municipaux d'implantation, a conduit à la coexistence de différentes catégories d'imams au sein de l'espace national, du fait notamment de la pluralité des dispositifs par lesquels les mosquées délivrent la *licence* de diriger les rituels islamiques. Ainsi, dans certaines, les imams désignés sont des autodidactes, sans aucun titre scolaire religieux ou profane, tandis que dans d'autres, il s'agit d'individus dont l'autodidaxie religieuse se trouve *certifiée, a minima*, par l'accumulation d'un important capital scolaire dans le monde profane. À l'inverse, pour les responsables et fidèles d'autres lieux de culte, les imams doivent nécessairement être des « professionnels », diplômés d'une des institutions habilitées à délivrer la quintessence du savoir islamique au sein des pays musulmans. Par ailleurs, si depuis le début des années 1990 la tendance est plutôt à la salarisation, sur le millier d'imams officiant en France en 2005 plus de la moitié étaient bénévoles (55 %) ². En effet, loin d'être systématiquement défini comme une *profession* à part entière (Hughes, 1996 : 108), le rôle de clerc musulman est dans bien des mosquées encore conçu comme une forme spécifique de militantisme religieux qui, pour être légitime, ne doit pas représenter une source de revenus. L'imamat, tel que celui-ci s'est peu à peu structuré dans les mosquées françaises à compter de la fin des années 1970, comporte donc une double caractéristique : d'une part, l'importante diversité des trajectoires et des profils sociaux de ceux qui au quotidien incarnent ce rôle et, d'autre part, la coexistence durable de salariés et de bénévoles au sein de ce groupe de clercs.

Ce constat, s'il invite à s'interroger sur les « carrières » qui, en France, mènent à l'imamat, doit aussi nous inciter à réfléchir sur les moteurs d'investissement et de maintien bénévole dans ce rôle. En effet, comme nous allons le voir dans cet article, être imam dans le contexte français expose à toute une série de désagréments (surveillance policière et communautaire, stigmatisation, tensions familiales et professionnelles, etc.). Ce type d'engagement, en particulier lorsqu'il est rempli sans contrepartie matérielle, appelle donc une réflexion sur la manière dont certains individus parviennent à entretenir, pour eux-mêmes comme pour les autres, la croyance dans le bien fondé de leur militantisme. Or c'est uniquement en replaçant

2/ En 2005, selon le Bureau central des cultes, « seulement 45 % des imams sont salariés de manière régulière, 22 % par l'association gestionnaire du lieu de culte et 12 % par le pays qui les a détachés (...). Les autres imams sont bénévoles ou rétribués par des oboles de type divers ». Cf. B. Godard, « Les imams et leur formation », Intervention à l'Académie des Sciences Morales et Politiques, 2005.

l'engagement de ces hommes dans l'économie plus générale de leurs trajectoires que l'on se donnera les moyens de comprendre ce qui leur permet de « tenir (dans) leur rôle » de clercs, c'est-à-dire d'être capables d'agir et de se définir comme tel sur la durée. En effet, la compréhension de ce qui permet aux imams bénévoles de « se prendre au jeu » en adhérant pleinement aux enjeux de celui-ci (alors même qu'il ne constitue pas pour eux un métier) suppose trois choses. Analyser d'abord les conditions concrètes d'exercice de ce magistère religieux non professionnel, en insistant sur les incidences biographiques qu'il génère. Revenir ensuite sur la gamme des rétributions symboliques qu'il offre à ceux qui s'en saisissent. Tenter de comprendre enfin les significations intimes que revêtent pour ces bénévoles, en fonction de leur trajectoire sociale, les rétributions et les désagréments attachés à l'imamat.

PRÉSENTATION DE L'ENQUÊTE

Les données présentées dans le cadre de cet article sont issues d'une enquête sur les processus de réinvention et de réappropriation touchant l'autorité des imams dans le contexte migratoire français (Jouanneau, 2009a). Mené sur presque six ans (DEA et thèse), ce travail a mobilisé plusieurs méthodes de recherche afin d'allier perspectives ethnographique et socio-historique.

Ainsi, les premières années de cette enquête furent consacrées à la mise en œuvre d'une enquête ethnographique dans plusieurs salles de prières musulmanes, situées dans l'Est et le Sud de la France. La collecte de récits de vie et de pratiques d'une trentaine d'imams a permis de souligner la diversité des *trajectoires* et des *carrières* menant à l'imamat en France et la manière dont celles-ci participent concrètement à la création de rapports au rôle socialement situés. L'observation quotidienne de plusieurs mois, réalisée au sein de la mosquée Salam, a quant à elle permis d'appréhender concrètement les différents aspects de ce rôle, ainsi que les cadres interactionnels constitutifs de ce magistère religieux. Cette mosquée se situe à la périphérie d'une grande ville, au cœur d'un grand ensemble fortement paupérisé³. Créée à la fin des années 1970 par un groupe d'étudiants étrangers réformistes, elle a la particularité d'attirer aussi bien les résidents de ce quartier HLM, qu'un certain nombre d'étudiants et de jeunes actifs résidant à l'extérieur de celui-ci.

Il a ensuite été question de cerner la manière dont les imams, en tant que « clercs-immigrés » susceptibles d'exercer une autorité sur certains migrants et leurs descendants, ont peu à peu été institués en objet de politique publique par les agents de l'État français. Pour ce faire, ont été dépouillées les archives du Bureau central des cultes relatives aux ministres du culte musulman (1990-1997), ainsi que les archives liées au « dossier » du culte musulman dans les cabinets des

3/ En 1999, ce quartier comptait près de 60 % de logement sociaux (pour moins de 35 % de logement privé) et le taux de chômage y était de 39,8 % (contre 18,7 % à l'échelle de la ville) et atteignait près de 50 % chez les moins de 24 ans et les « étrangers », tandis qu'en 2004 le revenu médian par unité de consommation avoisinait les 5 760 euros par an (contre 15 873 euros pour l'ensemble de la ville). Cf. Recensement INSEE de la population 1999 et Recensement DGI 2004 (données fiscales).

ministres de l'Intérieur Pierre Joxe, Jean-Louis Debré et Jean-Pierre Chevènement. Ce travail a permis l'objectivation des conditions de surveillance et d'encadrement des imams hexagonaux par certains agents de l'État depuis la fin des années 1980. Enfin, la consultation de certaines bases de données consacrées aux médias a permis d'analyser statistiquement la nature de la couverture médiatique dévolue aux imams hexagonaux à compter de la décennie 1990.

ÊTRE IMAM BÉNÉVOLE EN FRANCE : UN ENGAGEMENT MILITANT COÛTEUX

Alors que dans la plupart des pays musulmans ils occupent une position relativement subalterne dans la division du travail religieux, les imams constituent en France l'une des principales incarnations de l'autorité islamique (Frégosi, 2004 : 137). En effet, en l'absence des autres clercs musulmans traditionnels (*oulémas*, *fuqahas*, *muftis*), ils se sont au niveau local imposés comme les principaux *spécialistes de la manifestation des biens religieux islamiques* (direction des principaux rituels communautaires, énonciation du dogme, transmission intergénérationnelle de l'orthodoxie et de l'orthopraxie islamique, etc.). Cette « position fonctionnelle et statutaire spécifique, différente de celles des non spécialistes » (Dassetto, Bastenier, 1984 : 37), si elle leur permet *a priori* d'exercer une certaine autorité sur les fidèles des communautés religieuses qu'ils animent peut néanmoins, d'un point de vue personnel, se révéler coûteuse sur la durée.

■ Expérimenter la surveillance étatique

Le statut de leader communautaire potentiel les place tout d'abord dans une position souvent inconfortable vis-à-vis des pouvoirs publics. En effet, ces « clercs migrants » ou ces « migrants devenus clercs » que sont les imams ne bénéficient généralement pas de la nationalité française⁴. Or à compter des années 1990, forts du « privilège de définir les identités, les problèmes et les normes du monde social » (Noiriel, 2006 : 4), certains agents de l'État s'inquiètent de l'influence néfaste que ces derniers pourraient avoir sur l'« intégration » des musulmans hexagonaux, le plus souvent pensés au travers des catégories d'« étrangers », d'« immigrés » ou de « jeunes d'origine immigrée ». Sous l'initiative du ministère de l'Intérieur, les

4/ Ainsi, selon une récente estimation du ministère de l'Intérieur sur la répartition par nationalité des ministres du culte musulman officiant sur le territoire hexagonal, en 2005 cette population comptait 20 % de français, dont la plupart étaient des étrangers naturalisés, contre une majorité d'étrangers (30 % de marocains, 20 % d'algériens, 13,5 % de turcs, 5 % de tunisiens et enfin 5 % d'africains subsahariens).

imams étrangers sont alors soumis, lors de l'obtention et du renouvellement de leurs visas, à un dispositif dérogatoire comprenant l'assignation quasi automatique à des autorisations de séjour temporaires d'un an, ainsi que la réalisation systématique d'une enquête par les services locaux de Renseignements généraux (Jouanneau, 2009b). Mais parce qu'ils personnifient généralement le visage de l'islam au sein de l'espace local, il n'est pas rare qu'ils cristallisent aussi, chez les agents préfectoraux ou municipaux, les inquiétudes plus globalement suscitées par la pratique islamique dans les quartiers populaires. Ils font alors l'objet d'opérations de surveillance policière (écoute et analyse de leurs prêches, visites régulières, enquêtes de « moralité », etc.) visant à évaluer « le degré de menace que la présence de ces étrangers constituerait pour l'ordre public »⁵.

Or, comme en témoignent les archives du ministère de l'Intérieur, les informations collectées dans ce cadre (pas toujours vérifiées ou vérifiables en ce qu'elles laissent la part belle à la subjectivité des agents de l'État et de ceux auprès de qui ils se renseignent) peuvent, dans certains cas, déboucher sur des procédures plus ou moins radicales d'enfermement, d'éloignement ou de « mise à l'écart ». Ainsi, chaque année, une dizaine d'imams, considérés à tort ou à raison comme susceptibles de « porter atteinte à la sûreté de l'État », font l'objet de mesures d'expulsion du territoire⁶. Celles-ci sont généralement fortement médiatisées, comme dans le cas de l'imam de Vénissieux, Abdelkader Bouziane, accusé en 2004 d'avoir « ouvertement appelé à la violence et à la haine »⁷. Mais nombreux sont aussi les imams plus anonymes qui, comme Ahmed, reçoivent une Invitation à Quitter le Territoire (IQT) à l'occasion du renouvellement de leur titre de séjour. Cet imam d'Ile de France, très apprécié de la municipalité où il officie du fait de son implication locale dans la lutte contre la toxicomanie, s'est vu refuser en 1992 le renouvellement de son visa après avoir été accusé « par certains proches de son association d'avoir changé d'attitude depuis un aller-retour en Algérie » au cours duquel il aurait « pu être retourné par des éléments du FIS »⁸. Pour d'autres encore, il peut s'agir de mesures de « mise à l'écart » symbolique de la communauté nationale. Ainsi, au début des années 1990, Hussein, officiant bénévolement comme imam parallèlement à son métier de chercheur, se voit refuser la

5/ Centre d'Archives Contemporaines (CAC), v. 20030069, art. 29, Note d'un préfet de Région au directeur des Renseignements généraux de sa circonscription, datée du 07/07/1995.

6/ Entretien auprès du chargé de mission « Islam » du Bureau central des cultes du ministère de l'Intérieur.

7/ Extrait de l'arrêt d'expulsion pris à l'encontre d'A. Bouziane par le ministre de l'Intérieur N. Sarkozy en février 2004.

8/ CAC, v 20030069, art. 30, note des Renseignements généraux au préfet d'un des principaux départements d'Ile de France, datée du 2/10/1992.

nationalité française pour « défaut d'assimilation » au motif que militant « activement en faveur de valeurs étrangères à la communauté française, il ne peut être regardé comme assimilé à celle-ci »⁹.

■ Risquer la stigmatisation

Mais la pénibilité de l'engagement dans l'imamat ne se limite pas uniquement aux désagréments qui accompagnent le fait de constituer une source d'inquiétude étatique. Elle découle aussi des risques de stigmatisation qui accompagnent l'occupation de ce rôle. Car la figure de l'imam « mal intégré » ou « intégriste », comme possible ressort explicatif des dysfonctionnements supposés du culte musulman, ne s'est pas uniquement imposée dans les couloirs de la place Beauvau. S'inscrivant d'autant mieux dans les « registres d'entendement d'une époque » (Laferté et Avanza, 2005 : 144) qu'elle favorise la mise en intrigue et la théâtralisation du fait islamique en France en tant que problème public (Gusfield, 2008 : 56), elle est aussi, comme le démontrent les deux extraits d'articles ci-dessous, l'objet d'une large réappropriation médiatique :

« Si certains imams sont représentatifs de ce que pourraient être les cadres musulmans de demain, ils demeurent une exception. Cette corporation est encore largement composée d'immigrés de la première génération, peu instruits, parlant parfois à peine le français et mal armés pour aider les musulmans à retrouver une identité malmenée par l'exil, tout en les empêchant de céder aux sirènes simplificatrices de l'intégrisme »¹⁰.

« Un algérien de 38 ans, est pressenti pour être l'imam de la grande mosquée de Créteil. Or, selon les Renseignements généraux, cet imam tiendrait régulièrement des prêches empreints d'une "idéologie incitant à la discrimination, à la haine et à la violence à l'encontre du monde occidental et du peuple juif". La préfecture a indiqué être particulièrement "vigilante sur l'islamisme radical" »¹¹.

Cette lecture journalistique de l'imamat, dont les logiques de construction mériteraient d'être analysées « à l'intersection des injonctions des rédacteurs en chefs (...) et des sources » (Berthaut *et al.*, 2009 : 105), s'objective notamment dans la propension des journalistes à passer sous silence l'ordinaire du rôle d'imam pour se focaliser sur ces « moments exceptionnels » où la puissance publique

9/ Cette décision ayant été cassée par le Tribunal administratif de Nantes en 1994, le gouvernement français a fait appel devant le Conseil d'État qui, en 1999, a accordé finalement à Hussein la nationalité française.

10/ « Des imams plus vigilants. Les fidèles ont exprimé le besoin de mieux comprendre l'islam », *Libération*, 10 septembre 2002.

11/ « Islam : Un imam de Créteil surveillé par la préfecture », *La Croix*, 4 décembre 2007.

intervient « pour maintenir l'ordre public ». En effet, comme le démontre la base de données FACTIVA (qui archive la plupart des titres français de presse magazine et de presse quotidienne régionale et nationale depuis 1995), sur les 831 articles parus, entre 1995 et 2008, avec dans leurs titres le mot « imam(s) », 431 se concentraient sur le cas d'« imams expulsés » ou « en voie d'expulsion ». Or en se concentrant sur les imams posant problème à l'État, ce traitement médiatique tend à jeter la suspicion sur l'ensemble des ministres du culte musulman.

■ Être également « surveillé » par ses fidèles

Mais au-delà de ce double processus de « criminalisation » et de stigmatisation qui tend à faire du ministre du culte musulman une de ces catégories d'étrangers venant troubler l'ordre public (Réa, 2001), le coût potentiel d'un engagement dans l'imamat réside également dans le fait que cette forme de militantisme religieux amène ceux qui s'y investissent à se retrouver au centre d'un réseau d'attentes socialement contraignantes. En effet, si les imams hexagonaux sont dépositaires d'une autorité que n'expérimentent généralement pas leurs confrères des pays dits « musulmans », leur légitimité religieuse repose en France sur une « relation de pouvoir [qui] se fonde non sur un principe qui crée l'organisation¹², mais sur la reconnaissance personnelle [d'une] autorité » (Dassetto, Bastenier, 1984 : 50). Jamais pleinement garantie par la possession d'un titre unanimement reconnu ou l'occupation d'un statut ontologique particulier, cette autorité dont la légitimité dépasse rarement le périmètre d'influence d'une association islamique donnée apparaît d'autant plus fragile et soumise à caution qu'elle ne semble par ailleurs jamais pouvoir être définitivement acquise. En effet si, comme nous le précisons en introduction, la sélection des candidats à l'imamat repose sur des grilles de lecture souvent différentes d'une mosquée à une autre, le point commun de toutes ces opérations de « cooptation » est de soumettre les imams à une importante surveillance communautaire, tant en amont qu'en aval de leur « recrutement ». Autrement dit, à l'obligation d'accepter la surveillance que leur imposent les pouvoirs publics, s'ajoute aussi généralement la nécessité, sans cesse renouvelée, de se soumettre aux jugements moraux des fidèles et ce dans des domaines qui, bien souvent, ne relèvent pourtant pas directement du rôle de clerc :

12/ À l'inverse par exemple des imams fonctionnaires turcs et algériens, dont la qualité d'imams est garantie par les ministères des affaires religieuses de leurs pays respectifs ou des imams marocains agréés par le Conseil des Oulémas marocains.

« Pour être imam il faut vraiment avoir de la patience et du courage. Des fois, les gens, ils mélangent un peu tout... Moi, je suis imam, mais je ne suis pas parfait... Par exemple, ça m'arrive d'aller au café, pas pour boire de l'alcool, hein, mais parce que j'ai rendez-vous avec un ami non musulman par exemple. Bon ben si des gens de la mosquée ils me voient, je sais que certains vont dire : « Ah ben l'imam il va au café » ... [rires]... C'est ça que je trouve un peu dur au quotidien. Autre exemple, je connais un imam, sa fille, elle ne met pas le foulard et déjà les gens de sa mosquée ils commencent à lui faire un cinéma pour ça : « Regardez, il est imam ici alors qu'il ne peut pas être imam chez lui ». Moi y a des jours où je me dis : « Écoute, si tu fais l'imam c'est pour Allah et tu laisses tomber tous ces trucs là, ces critiques, cette surveillance », sinon je laisserais tout tomber ».

Mouloud, marocain naturalisé Français. Ouvrier qualifié officiant bénévolement dans la salle de prière de son usine (janvier 2004).

À cette surveillance communautaire qui, comme le souligne cet imam-ouvrier, peut se révéler pénible aussi bien pour l'imam que pour sa famille, se superpose, en outre, le caractère « chronophage » de ce rôle. En effet, au-delà de l'hétérogénéité des carrières religieuses et des différents modèles d'accomplissement du « bon imam » qui en découlent, tous les imams rencontrés insistent, lors des entretiens, sur les heures passées à répondre aux sollicitations des fidèles (demandes de célébrations de mariages, d'enterrements, de conversions, de rendez-vous individuels, d'intervention au sein de familles en « crise », etc.). Tous rappellent que celles-ci sont satisfaites en plus des heures passées à assurer la direction des principaux rituels (salats, juma'a, mais aussi les cérémonies liées aux temps forts du calendrier musulman) et la délivrance d'enseignements islamiques et/ou linguistiques (aux enfants le plus souvent, mais aussi aux adultes lorsqu'une demande existe).

Or, dans le cas des imams bénévoles, le temps passé à la mosquée est d'autant plus coûteux (en temps et sacrifice personnel) qu'il se rajoute généralement à une activité professionnelle (ouvriers, artisans, enseignants, médecins, etc.) et qu'aucune compensation financière ne vient, par ailleurs, contrebalancer l'effort fourni. Pris sur le temps consacré à la vie de famille, le nombre d'heures passées au service de la mosquée et de ses usagers est alors susceptible de devenir une source possible de conflits entre les imams et leurs épouses :

« *Que pense votre femme de votre fonction d'imam ?* Que ce n'est pas facile pour elle. C'est même un sujet de dispute fréquent. Un jour FR3 m'a demandé comment j'arrivais à concilier mon métier de chercheur et ma fonction d'imam et j'ai répondu : « Je m'éclate ». Quand elle a entendu ça, ça n'a pas arrangé les choses. [Il rit]. Elle trouve que je consacre trop de temps à ma fonction d'imam et pas assez à la famille [...]. Je la trouve

très patiente et je comprends que parfois elle se fâche quand je rentre à minuit, que l'on ne se voit pas de la journée ou qu'elle est obligée de me laisser des mots ou de me téléphoner pour pouvoir me parler... J'essaie de la raisonner, mais elle ne prend pas les choses aussi bien que je l'aurais souhaité [...], parce qu'elle, elle n'a pas choisi de se marier avec un imam. Elle s'est mariée avec un homme qui un jour est devenu imam. Moi j'ai choisi... »

Hussein, chercheur CNRS et imam bénévole depuis 1992 (janvier 2005).

■ Un engagement susceptible de perturber la vie professionnelle

Enfin, il arrive aussi que, par effet de ricochet, les imams bénévoles voient leur vie professionnelle affectée par leur investissement dans l'imamat et ce même lorsqu'ils n'officient pas directement sur leurs lieux de travail à l'instar de l'imam d'usine précédemment cité. Tout d'abord, bien que ces clercs bénévoles considèrent en général leur engagement religieux comme relevant du domaine du privé, il leur est parfois difficile de dissimuler celui-ci sur le long terme. Ainsi, dans le cas d'Hussein, c'est le refus de naturalisation pour « défaut d'intégration » évoqué plus haut qui le contraint à rendre public son militantisme religieux, afin que son directeur de laboratoire soutienne son recours au Conseil d'État. Mais il arrive aussi que disposant d'une certaine notoriété, au niveau local voire national, surtout lorsqu'il s'agit d'« intellectuels », ces imams bénévoles fassent l'objet d'une médiatisation qui, tôt ou tard, les contraint à se justifier de leur engagement religieux auprès de leurs collègues :

« Au début, à la fac, on ne savait pas que j'étais imam, ni même que j'étais pratiquant. Personnellement je n'ai jamais souhaité mélanger le travail et la religion. Au début ça me gênait beaucoup que ça se sache. J'avais peur de la réaction des gens, d'autant que je suis Algérien et vu ce qui se passait là-bas dans les années 1990... – *Et maintenant vos collègues sont au courant ?* Oui, ils l'ont appris parce que les médias locaux ont parlé de moi, parce que j'étais imam [...]. Au début ils ont été un peu surpris. Donc, j'ai dû expliquer : “Je suis dans une petite salle de prière en banlieue. On n'a pas un vrai imam, à temps plein. Donc comme je connais un peu mieux la religion que les gens qui prient avec moi, c'est moi qui fait fonction d'imam...”. Mais je sais que depuis il y a certaines rumeurs... Certains ont dit que j'étais au FIS, que je voilais ma femme (...). J'ai pour principe de ne jamais parler religion avec les étudiants. Avec tout ce qui se passe, j'ai peur qu'on me dise “Oui, vous êtes prof à la fac, vous profitez de votre situation, de votre pouvoir sur les étudiants”. Ou alors qu'on me dise : “Vous êtes intégriste”, et tous les trucs qu'il y a derrière. »

Djalil, maître de conférences et imam depuis 1995 (mars 2004).

Dans le cas de cet imam-universitaire, la découverte par ses collègues de son rôle de clerc a tout au plus généré une certaine suspicion et quelques rumeurs persistantes sur son intégrisme supposé (alors que sa médiatisation n'était pourtant pas liée à un engagement

présupposé dans la mouvance de l'islam radical). Mais pour cet autre imam, militant de l'Union des Organisations Islamiques de France, la découverte par le milieu universitaire de son engagement en tant qu'imam bénévole, alors qu'il était seulement doctorant, aurait, selon lui, été beaucoup plus dommageable à sa carrière académique :

« J'ai eu ma maîtrise au Maroc en 1987 et je suis venu en France pour finir mes études. Je suis allé jusqu'au doctorat de chimie. – *Et après la thèse ?* J'ai cherché un poste à l'université. Mais à l'époque, je n'étais pas français... Et puis, la situation était déjà très difficile en termes de recrutement. Mais surtout, il faut dire la vérité, on était en 1993. Et dans la ville où j'ai fait mon doctorat, j'étais connu en tant qu'imam ... – *Et vous pensez que cela a joué ?* Oui ça a joué, ça a beaucoup joué. Ça ne plaisait pas aux gens de mon labo, aux autorités universitaires... En 1993, il y avait le conflit algérien, les attentats. Les gens confondaient tout et tout le monde et donc je peux vous dire que je n'étais pas vraiment bien perçu. Donc je n'ai jamais eu de poste à l'université ce qui était pourtant mon souhait. »

Abdallah, ancien imam bénévole aujourd'hui responsable salarié d'une association de l'UOIF (février 2005).

Nombreux sont aussi les imams bénévoles qui, en entretien, décrivent la manière dont ils ont progressivement laissé leur militantisme religieux prendre le pas sur leur vie étudiante et/ou professionnelle, le temps passé à la mosquée les amenant peu à peu soit à négliger leurs études ou leurs emplois initiaux, soit à se reconverter dans un domaine leur semblant plus compatible avec leur engagement religieux. Suleyman, étudiant africain passé par l'Arabie Saoudite pour étudier l'arabe et le droit islamique arrive, par exemple, en France au début des années 1980 avec pour projet de réaliser une thèse en sciences humaines sur l'islam. Parallèlement à ses études, il s'implique activement dans l'association islamique de son quartier, où il se voit rapidement confier le rôle d'imam. Deux ans plus tard, alors que les rétributions universitaires se font incertaines et qu'il ne parvient plus à concilier ses études avec ses fonctions religieuses, il finit par accepter le poste d'éducateur à temps plein que lui propose cette même association. Salarié pour s'occuper des enfants du quartier, c'est cependant toujours à titre bénévole qu'il continue aujourd'hui de remplir la fonction d'imam. Malik quant à lui, évoque la manière dont l'imamat a pu limiter ses ambitions professionnelles. Titulaire d'un DEUG d'économie et diplômé d'une petite école de commerce, il affirme en entretien ne « jamais avoir cherché un poste de cadre » du fait de son engagement bénévole en tant qu'imam-aumônier dans les hôpitaux : « Je préfère être simple vendeur. L'important, pour moi, c'est de travailler pour gagner ma vie, tout en ayant le temps de continuer l'aumônerie, parce que c'est ça que j'ai vraiment envie de faire, même si je ne veux pas être payé

pour ça¹³. » D'autres, comme cet ingénieur, imputent à leur fort investissement islamique ou à leur orthopraxie les difficultés professionnelles rencontrées : « Dans la dernière entreprise où j'ai travaillé, j'avais un bon poste, mais j'ai été licencié. Même si officiellement le Directeur a évoqué la faute professionnelle, on m'a fait comprendre que je n'étais pas intégré (...) [Parce que] par exemple, moi en tant que musulman je ne peux pas assister à une soirée où il y a de l'alcool ». Mais, sans doute touche-t-on ici aux limites de l'appréhension par la seule méthode des entretiens des incidences biographiques du militantisme en termes de rétrécissement de l'espace des possibles. En effet, difficile d'affirmer avec certitude que le manque d'avancement, les difficultés ou les reconversions professionnelles évoquées ci-dessus sont bien le produit de l'investissement bénévole de ces hommes dans l'imamat, et non un discours de justification permettant, *a posteriori*, d'expliquer des déconvenues professionnelles n'ayant que peu à voir avec leur militantisme religieux (Bourdieu, 1986). Il n'en reste pas moins qu'au vu de la pénibilité de certaines incidences de l'occupation de ce rôle, il reste nécessaire de comprendre ce qui convainc les imams bénévoles de ne pas rendre leurs *gandouras*¹⁴.

DES RÉTRIBUTIONS SYMBOLIQUES VARIABLES TANT D'UN POINT DE VUE OBJECTIF QUE SUBJECTIF

Si on ajoute à la surveillance policière la surveillance communautaire, aux tensions familiales les difficultés professionnelles, et au risque d'expulsion une possible stigmatisation, l'occupation durable du rôle de prédicateur musulman en France apparaît comme étant de nature à générer des effets biographiques durables et structurants. S'agissant des imams bénévoles, cet engagement est, en outre, d'autant plus coûteux sur le plan personnel qu'en l'absence de compensations matérielles (salaires, logement, etc.), celui-ci ne permet d'accéder qu'à des rétributions d'ordre symbolique. Et pourtant, la faible salarisation du champ de l'imamat en France témoigne de l'attractivité de cette forme d'engagement bénévole. En effet, le recours massif aux imams non rémunérés ne s'explique pas uniquement par la faiblesse des moyens financiers dont disposent aujourd'hui les associations musulmanes

Si on ajoute à la surveillance policière la surveillance communautaire, aux tensions familiales les difficultés professionnelles, et au risque d'expulsion une possible stigmatisation, l'occupation durable du rôle de prédicateur musulman en France apparaît comme étant de nature à générer des effets biographiques durables et structurants.

13/ Entretien avec Mohamed (marocain naturalisé français), vendeur pour une chaîne de librairies, imam-aumônier dans l'Est de la France depuis plusieurs années [février 2005].

14/ La *gandoura*, longue tunique à manche longue dotée d'une capuche pointue, est la tenue que revêtent généralement les imams lorsqu'ils président à la réalisation des principaux rituels islamiques communautaires.

**Pour
comprendre la
constance qui
caractérise la
plupart des
investissements
non salariés
dans l'imamat,
sans doute
convient-il
d'analyser la
nature des
rémunérations
symboliques.**

gestionnaires de mosquées. Si autant de responsables institutionnels parviennent à faire l'économie d'un recrutement salarié, c'est aussi que ce rôle de clerc représente une forme de militantisme suffisamment attrayante pour être pourvue bénévolement. Ainsi, pour comprendre la constance qui caractérise la plupart des investissements non salariés dans l'imamat, sans doute convient-il d'analyser la nature des *rémunérations symboliques* offertes par celui-ci, objectivement et subjectivement (Gaxie, 1977).

Dans leur dimension objective, les gains offerts par l'imamat en France varient sinon en termes de nature, du moins en termes d'intensité et de volume, certaines salles de prières étant plus à même que d'autres de garantir à leurs clercs une importante visibilité et/ou popularité dans l'espace public. Cependant, qu'elles semblent très importantes ou beaucoup plus modestes, ces rétributions symboliques découlent pour l'essentiel de la position d'autorité que garantit potentiellement le rôle d'imam, ainsi que du prestige social et religieux qu'il confère à celui qui l'occupe. En effet, en ce qu'il conduit (*via* l'énonciation du licite et de l'illicite) à proposer des « procédures de dichotomisation entre le Nous [musulman] et le Eux [non musulman] » (Streiff-Fenart, 1996 : 39), le rôle d'imam, permet d'abord d'accéder au statut de porte-parole communautaire et religieux. À l'exercice de ce leadership s'ajoute souvent, en outre, la possibilité de se construire, pour soi et pour les autres, une image d'« homme instruit », de « sage », voire même de « savant musulman ». Ainsi, au-delà des titres scolaires réellement possédés, la maîtrise du savoir islamique (revendiquée ou réelle), dès lors qu'elle a été reconnue par les fidèles, permet aux imams de s'imposer au sein des mosquées, comme de possibles *intellectuels organiques* de l'islam en migration. Enfin, lorsque, au niveau local, se nouent des relations clientélistes entre associations musulmanes et autorités municipales, être imam (même à titre bénévole) favorise, avec plus ou moins d'intensité selon les cas, l'expérimentation d'une certaine *notabilité* (dans et à l'extérieur de la communauté religieuse)¹⁵.

Cependant, pour au moins deux raisons, lister les gains symboliques objectivement attachés à l'exercice du rôle d'imam ne permet que partiellement de rendre compte de la manière dont s'alimente une croyance durable dans le bien fondé de cette forme d'engagement religieux. En effet, cet exercice d'objectivation, aussi nécessaire

15/ En effet, acceptant de jouer le jeu que leur impose les mairies, certains imams parviennent à « capter des ressources et à en tirer bénéfice », la relation clientéliste constituant dès lors « une forme particulière de maîtrise symbolique de sa condition sociale ». Cf. J.-L. Briquet, « Des amitiés paradoxales. Échanges intéressés et morale du désintéressement dans les relations de clientèles », *Politix*, n° 45, Vol. 12, 1999, p. 18 et 19.

soit-il, ne dit rien tout d'abord du processus qui permet à ces imams d'adhérer à la cause islamique, adhésion dont on sait pourtant qu'elle constitue l'une des conditions de possibilité de l'effectivité des rétributions du militantisme (Gaxie, 2005 : 185). Il ne nous renseigne ensuite pas non plus sur les modalités concrètes d'appropriations de ces gratifications qui n'existent pas en elles-mêmes mais dans la mesure où ces bénévoles se trouvent prédisposés à les investir et à en retirer des satisfactions (2005 : 176).

Or, si le *faisceau d'activités* caractérisant l'imamat est relativement stable d'une mosquée à une autre, les entretiens approfondis réalisés auprès d'une trentaine d'imams démontrent que ces derniers ne s'accordent pas nécessairement ni sur les finalités de leur engagement auprès des musulmans, ni sur la définition de ce que seraient, en conséquence, les aspects les plus valorisants de celui-ci. Face à la tendance des fidèles à considérer l'imam comme une sorte de médiateur familial, tous, par exemple, ne réagissent pas de la même manière. Ainsi se sont surtout les clercs bénévoles appartenant aux catégories socioprofessionnelles intermédiaires et supérieures qui acceptent, selon leurs propres mots, de « jouer les assistants sociales » ou « les psychologues ». En effet, leurs diplômes universitaires, leur statut social, leur rapport à la fois intellectualisé et ascétique à la pratique religieuse les prédisposent plus que d'autres à envisager l'islam comme support d'un processus de réformation des classes populaires. À l'inverse, moins dotés en capital scolaire et sans doute moins assurés socialement, les ouvriers qui investissent la fonction d'imam se définissent moins comme des « guides spirituels » que comme des « techniciens du culte ». Ce maintien des hiérarchies sociales au sein de l'univers d'engagement religieux, se traduit alors par un attachement aux dimensions les plus ritualistes de leur rôle et par une forme de répugnance à intervenir dans les familles, sorte de « sale boulot », toujours susceptible de « vous retomber dessus, si les gens ne sont pas contents ¹⁶ ».

L'idée que chaque militant appréhende en fonction de sa trajectoire sociale les rétributions et les coûts de son engagement n'est certes pas nouvelle. Mais dans le cas des imams bénévoles, les grilles de lectures mobilisées sont d'autant plus individualisées que leurs définitions de ce que doit être un imam restent multiples et hétérogènes. En effet, en l'absence d'instance *ad hoc* de reproduction des clercs musulmans – capable de leur inculquer une définition partagée de ce que serait leur « vocation » – ces imams ne sont pas

16/ Extrait entretien avec Abdallah (ouvrier marocain naturalisé français), imam bénévole d'une petite mosquée de quartier d'une grande ville du Sud de la France [février 2004].

dépositaires, à la différence des prêtres étudiés par Charles Suaud, d'un même « habitus sacerdotal » (Suaud, 1978). Et si par la suite, tous sont « pris dans l'objectivé » (Lagroye, 2006 : 13) des associations islamiques au sein desquelles ils officient, celui-ci varie cependant fortement d'une configuration locale à une autre, l'islam hexagonal étant un champ religieux d'autant moins homogène qu'il est encore émergent. Au quotidien, les imams s'insèrent bien sûr dans des « réseaux de sociabilités [susceptibles de fonctionner] comme une structure de validation de la croyance » (Sorignet, 2004 : 115). Mais, à la différence des syndicalistes ou des militants politiques, ils ne peuvent jamais s'en remettre à une organisation centrale qui, à l'échelle nationale ou internationale, travaillerait à entretenir chez eux les possibles carburants de leur libido religieuse. Pour toutes ces raisons, la compréhension des mécanismes de maintien dans l'imamat bénévole est donc ici, peut être plus qu'ailleurs, totalement indissociable d'une analyse fine et circonstanciée du type de trajectoire et de socialisation permettant tout à la fois d'apprécier durablement les rétributions objectives de ce rôle et de supporter les coûts potentiels de celui-ci.

LA NÉCESSITÉ D'UNE DISPOSITION BIOGRAPHIQUE DURABLE AU DÉVOUEMENT

Compte tenu de la nature des incidences biographiques qu'est susceptible d'entraîner la prise en charge de ce rôle, être et rester imam bénévole réclame d'être prédisposé à considérer que l'aide et le soutien aux musulmans valent au moins autant que les désagréments encourus. Mais cela nécessite aussi d'être capable d'agir durablement comme un imam vis-à-vis de ses fidèles. Or, dans un univers religieux où l'exercice de l'autorité n'est légitime que dissimulé, il faut pouvoir agir comme si le service de Dieu et le bien de la communauté étaient les seules préoccupations valables. En effet, dans les mosquées hexagonales, pour pouvoir parler « avec toute l'autorité de cet absent insaisissable qu'est Dieu », les imams doivent savoir « annuler leur personnalité individuelle au profit [de cette] personnalité morale transcendante » (Bourdieu, 1984 : 52-53). L'importance des incidences biographiques liées à ce type de militantisme et les modalités de légitimation du leadership islamique se corrélaient donc pour faire du « dévouement » (ici compris comme la capacité à faire coïncider ses intérêts propres avec ceux du groupe de fidèles) une disposition centrale du maintien de l'engagement dans l'imamat bénévole. Pour le dire autrement, le « don de soi » est ce qui permet aux imams bénévoles d'accepter durablement les

risques d'un « métier » pour lesquels ils ne sont pas rémunérés, tout en nourrissant le sens pratique nécessaire à l'exercice d'une autorité qui, parce qu'elle suppose la méconnaissance de la violence qui s'exerce à travers elle, doit pouvoir prendre, pour soi comme pour les autres, la forme du désintéressement (ici définit comme l'impossibilité de jouir trop ouvertement des gratifications symboliques que génère l'engagement).

La salle de prière où nous avons réalisé une observation quotidienne de plusieurs mois constitue un bon révélateur des conditions nécessaires à l'expression « in situ » d'une telle disposition. En effet, les processus de dissimulation de l'intéressement personnel à l'engagement dans l'imamat y sont alors partiellement dévoilés par la compétition larvée qui se joue à cette époque entre deux candidats à l'imamat (cf. Encadré). Le premier, Hussein, fréquente cette mosquée depuis vingt-cinq ans et s'y acquitte des tâches de clerc islamique depuis une quinzaine d'années. Il jouit d'une très forte popularité auprès des fidèles, qui lui reconnaissent unanimement le titre d'« imam ». Malik, le second, arrivé plus récemment (trois ans), peine quant à lui à bénéficier du même traitement. En effet, bien que ce soit lui qui, depuis plus d'un an et demi, remplace Hussein chaque fois que ses obligations professionnelles l'empêchent d'être présent (comme par exemple lors de la prière du milieu d'après-midi), le titre et le statut d'« imam » lui sont régulièrement refusés par les fidèles.

DEUX CANDIDATS À L'IMAMAT AUX TRAJECTOIRES SOCIALES NETTEMENT DIFFÉRENCIÉES

Membre depuis 1982 de l'association qui fonda la mosquée Salam en 1975, Hussein est né à la fin des années 1950 en Afrique de l'Ouest¹⁷. Son père, analphabète occupe le métier de gardien et jardinier chez des particuliers. À la demande de sa mère, très pieuse, il fréquente d'abord l'école coranique. À sept ans, son père l'inscrit cependant à l'école publique, seule institution selon lui capable de garantir une véritable promotion sociale à ses enfants. Sous les injonctions du père, la réussite scolaire constitue dans cette famille très modeste de dix enfants une véritable entreprise collective, où l'illettrisme des parents est compensé par l'obligation faite aux aînés d'aider à la réussite des cadets. C'est dans ce contexte familial qu'Hussein, excellent élève, bénéficie dès la fin du collège d'une bourse lui permettant d'intégrer un lycée pensionnat accueillant les éléments les plus « doués » des couches populaires du pays afin qu'ils y poursuivent leur instruction. Reçu brillamment au baccalauréat en 1975, il se voit proposer une nouvelle bourse, cette fois-ci par le Fonds d'Aide à la Coopération, afin de poursuivre

17/ Compte-tenu du peu d'imams noirs africains dans le Sud de la France, nous ne mentionnerons pas ici sa nationalité exacte afin de protéger son anonymat.

un cursus universitaire en France dans le domaine des sciences naturelles. Son père, étant décédé des suites d'une maladie en 1972, c'est le proviseur de son lycée qui doit alors intervenir auprès de la mère pour qu'elle le laisse immigrer en France, celle-ci étant opposée, pour des raisons religieuses, à la migration de son fils dans un pays non musulman. Au terme d'un parcours universitaire qui, une nouvelle fois, se caractérise par son excellence, Hussein est recruté chargé de recherche au CNRS en 1992 dans le laboratoire où il a effectué sa thèse, un recrutement qui marque, par ailleurs, l'arrivée de sa femme en France et son installation définitive sur le territoire français.

Malik est né au début des années 1970, dans une famille aisée de la petite bourgeoisie urbaine marocaine. Son père était directeur financier d'une concession automobile japonaise et sa mère propriétaire d'une petite boutique. Inscrit dans des établissements scolaires privés de langue française du primaire au collège, Malik obtient ensuite un bac technologique dans le public, ses parents considérant que dans un contexte économique marqué par le chômage le mieux était de choisir des études « donnant accès à un métier industriel ». En 1995, après avoir obtenu un diplôme de technicien en électronique, Malik convainc ses parents de lui financer des études en France. D'abord admis en DUT « maintenance industrielle », il passe ensuite une licence et une maîtrise dans un IUP informatique qui, en 1998, lui permet d'obtenir le titre d'ingénieur informaticien. Cependant, sa vie professionnelle est dès le départ compliquée par sa pratique ostensible de l'islam. Celle-ci constitue, en effet, une source récurrente de conflits avec ses employeurs, entraînant deux démissions et un licenciement. Chaque rupture de contrat s'accompagne de période de chômage, où Malik, pratiquant depuis l'enfance, renforce son engagement dans le champ du culte musulman. Lors de sa troisième période de chômage, qui dure près de trois ans, il tente de s'imposer comme imam bénévole dans une première mosquée, avant de fréquenter la mosquée Salam, où il commence par enseigner la jurisprudence islamique (fiqh) avant d'être désigné, un an plus tard, comme « imam suppléant » par Hussein.

Le déficit de légitimité de Malik n'est pas, comme on pourrait le croire au premier abord, uniquement imputable à sa moindre ancienneté. Il interroge aussi plus globalement la manière dont la pente (ascendante ou descendante) de la mobilité sociale d'un individu joue sur sa capacité à incarner le « dévouement ». Ce faisant, il permet aussi d'explicitier les modalités d'entretien du processus de légitimation des imams auprès des fidèles, ainsi que celles qui alimentent concrètement la vocation de clerc bénévole. Car, comme nous allons le voir, ces deux processus tendent à s'entretenir mutuellement. En effet, Hussein et Malik connaissent des trajectoires de mobilité nettement opposées, le premier expérimentant une ascension sociale à la fois forte et rapide, tandis que le second se trouve confronté à un déclassement d'autant plus violent que ses origines sociales ne l'y ont pas ou peu préparé. Or, ces trajectoires sociales distinctes ne sont pas sans effet sur la capacité tout aussi différenciée de ces deux hommes à faire montre, dans une même mosquée, d'humilité et de retenue vis-à-vis des rétributions qui accompagnent

l'exercice d'une position d'autorité au sein d'une communauté de fidèles donnée.

Cela est notamment visible lors des observations réalisées à la mosquée Salam durant les veillées du mois de Ramadan. Hussein, loin de se limiter au rôle de « prédicateur », met un point d'honneur à s'investir dans les tâches réputées moins nobles, « mettre la table » et « faire le service », complimentant au passage les femmes ayant cuisiné les plats. À l'inverse, Malik, plus distant vis-à-vis des fidèles, peine quant à lui à adopter un comportement serviable et attentionné, ce qui lui vaut notamment de vifs reproches de la part de certains fidèles qui critiquent sa propension à « toujours vouloir être le chef » :

« Il y a quelques mois il y avait un couscous offert à la mosquée [...]. Malik était avec ses copains dans une des salles de cours et il dit à l'un d'eux : "Va chercher une grande assiette de couscous pour nous tous". Alors son copain il descend et il dit à Abdallah (le concierge de la mosquée) : "L'imam veut une assiette". Abdallah l'a jeté comme un malpropre. Il lui a dit : "Moi le seul imam que je connais ici c'est Hussein. Pour qui il se prend ton copain ? Qui il est pour te donner des ordres et se faire servir ?" »

Yasmina, fille d'un ouvrier marocain et jeune mère au foyer, titulaire d'un BTS (février 2005).

On pourrait multiplier les exemples observés où, comme dans l'anecdote rapportée ici, Malik ne parvient pas à ne pas rechercher ouvertement les gratifications symboliques attachées au rôle d'imam. Investissant les facettes de l'imamat lui donnant l'occasion de professer « seul » face aux fidèles (cours, conférences, prêches) au détriment de celles qu'il juge moins gratifiantes, tout fonctionne, en effet, comme si l'imamat constituait pour lui une chance de compenser le déclassement qu'il expérimente depuis la perte de son emploi. Or ce faisant, il fait preuve aux yeux de certains fidèles d'un « manque d'humilité » qui explique en grande partie son déficit de légitimité en tant qu'imam. Il est d'ailleurs d'autant plus difficile pour lui de tenir la comparaison avec Hussein, que comme on peut le voir dans cet extrait, la réussite sociale de ce dernier fonctionne pour les fidèles comme une preuve supplémentaire de sa capacité « à se mettre au service des musulmans » :

« Hussein c'est quelqu'un de très modeste. Pourtant, tu as vu, ce n'est pas un petit ouvrier comme moi. Même dans sa façon de s'habiller, il est modeste (...). Pour moi, tout ça montre que c'est quelqu'un qui a vraiment la foi. Parce que s'il n'avait pas une grande foi, un type comme lui, qui a beaucoup de diplômes et qui travaille à l'université, il ne serait pas là à vivre avec nous, alors qu'il pourrait se construire une belle maison... Un

homme avec son comportement, c'est un exemple pour nos jeunes ! (...). Et puis, il y a aussi tout le temps qu'il passe à la mosquée, entre les prières, les cours pour les jeunes, le projet de nouvelle mosquée... Le pauvre, il est plus souvent ici que chez lui... »

Ahmed (français d'origine marocaine), retraité de la SNCF (extrait JDT).

Les propos de ce retraité de la SNCF sur la manière dont Hussein tend à limiter le caractère ostentatoire de sa réussite sociale font ici plus que nous donner le point de vue d'un fidèle sur les ressorts d'autorité de ce dernier en tant qu'imam. Ils éclairent aussi plus subtilement la manière dont son engagement religieux relève en partie d'une tentative de limitation des incidences biographiques potentiellement entraînée par l'expérimentation d'une importante mobilité sociale. Et, ce faisant, il nous renseigne donc sur certains des mécanismes intimes qui lui permette d'agir durablement comme si tout ce qu'il « donnait » à sa communauté religieuse (son temps, ses compétences religieuses et scolaires, son capital social, etc.) n'attendait jamais d'autre contrepartie que des satisfactions immatérielles et différées (que les fidèles attribuent à la foi, « la satisfaction de servir Dieu » et « ceux qui croient en lui »). En effet, la sociologie des transfuges a participé à dévoiler les tensions générées par la nécessité de parvenir à concilier l'identité sociale héritée de parents modestes et des pratiques et des représentations incorporées au travers du processus d'ascension sociale (Hoggart, 1970 : 338). Mais elle a aussi démontré comment ces tensions tendaient à produire certaines dispositions durables à l'engagement militant (Pudal, 1989 ; Mauger, 2005). Or, parce que le phénomène de ré-identification qui touche les émigrés qui s'installent en France est « autant une affaire de culture que de classe », l'engagement religieux peut dans certains cas servir de support à « la refondation compensatoire de ce « nous » perdu dans les aléas et les revers de l'immigration » (Bastenier, 1997 : 54). Être imam d'un quartier paupérisé constitue, en effet, pour Hussein une manière d'être fidèle à un « groupe social d'origine » dont les incarnations se trouvent redéfinies au fur et à mesure de sa trajectoire migratoire. Mieux, la pratique de l'imamat lui permet de limiter l'impact de sa mobilité sociale en lui donnant une raison de continuer à évoluer quotidiennement au sein des couches populaires, tout en lui donnant l'occasion de mettre au service de celles-ci, le capital accumulé dans le cadre de sa réussite scolaire et professionnelle via la transmission d'un savoir religieux rare. Alimentant ainsi la croyance d'Hussein dans la valeur du « jeu », ces « moteurs intimes » d'engagement et de maintien dans l'imamat lui permettent d'être sensible à la plupart des rétributions symboliques objectivement attachées au rôle d'imam (tel par exemple l'exercice d'une certaine autorité morale associée à l'expérimentation d'une certaine popularité), mais aussi d'agir avec toute l'humilité nécessaire à

l'occupation légitime de ce rôle. En effet, parce que se mettre au service de cette communauté de fidèles lui permet de rester fidèle à ses origines populaires tout en moralisant sa mobilité sociale ascendante, il lui est finalement relativement aisé d'agir comme si *in fine* ses propres intérêts coïncidaient directement avec ceux de sa communauté religieuse (pourtant culturellement, socialement et économiquement moins dotée que lui). Les raisons qui le poussent à s'engager dans l'imamat sont d'ailleurs aussi celles qui viennent doter de sens les incidences négatives de ce rôle sur les autres sphères de sa vie et, ce faisant, lui permettent de s'y maintenir. Car loin de remettre en cause son engagement dans l'imamat, ces difficultés fonctionnent, au contraire, comme des validations symboliques du bien-fondé de ce dernier. Elles lui permettent d'abord, au-delà de la relative sécurité que lui offre son insertion professionnelle, de se sentir solidaire de certaines des difficultés rencontrées par les musulmans en France. Elles lui offrent ensuite la possibilité de se positionner en porte-parole et défenseur de sa communauté religieuse, comme lorsqu'il accepte de médiatiser son recours au Conseil d'État suite à son refus de naturalisation, ceci afin de dénoncer les discriminations faites aux musulmans observants en France.

Les affirmations qui reposent sur l'analyse d'une seule trajectoire risquent toujours de se voir objecter la spécificité et, ce faisant, la non-exemplarité du cas choisi. Ainsi, pour administrer la preuve que, dans certaines configurations, une ascension sociale improbable (et les tensions qu'elle génère) puisse constituer un moteur durable d'engagement dans l'imamat, sans doute faut-il aussi faire la démonstration du caractère transposable de ce schème d'analyse. L'exemple de Mouloud, devenu imam dans l'usine qui l'employait après être passé du statut d'OS à celui d'ouvrier qualifié (cf. Encadré) est à ce titre intéressant. Il permet de constater l'efficacité de ce schème d'analyse dans un autre segment de l'espace social et ce avec d'autant plus d'efficacité que, dans son cas, la « vocation d'imam bénévole » ne survit pas à la remise en cause de sa trajectoire de mobilité professionnelle.

MOULOUD : ÊTRE IMAM POUR TROUVER SA PLACE EN TANT QU'OUVRIER QUALIFIÉ

Né en 1955 dans une commune rurale du Maroc, Mouloud a grandi dans une famille modeste d'agriculteurs. Bien que la maladie de son père le contraigne très tôt à quitter l'école pour travailler comme maçon (1970), sa trajectoire est elle aussi marquée par une mobilité sociale nettement ascendante, via cette fois-ci le recours à la certification professionnelle. Après le décès de son père, il émigre en

effet en France, où il devient OS dans une usine de plastiques (1972-1975). Licencié suite à une restructuration, il réalise à l'AFPA un stage de réparateur de machine agricole. L'obtention de son CAP lui permet alors de devenir mécanicien dans un garage automobile. En 1978, parce que sa femme le rejoint en France, il décide de déménager dans une petite ville du Sud de la France où se situe une usine d'aluminium employant beaucoup de Marocains originaires de son village. Alors que dans cette usine, la quasi-totalité des travailleurs immigrés restent toute leur carrière cantonnés à des postes d'OS, Mouloud devient ouvrier qualifié en 1994, son CAP lui ayant permis d'intégrer une « formation-maison » et, ainsi, d'obtenir un bac pro Maintenance des Systèmes Mécaniques Automatisés. Ce poste lui permet d'accéder à la propriété, de payer des études supérieures à ses enfants, tout en prenant soin de sa mère et de son plus jeune frère restés au Maroc. Mais comme l'explique sa fille, le fait « d'être l'un des seuls Arabes de l'usine à travailler directement avec les Français et d'avoir quitté la chaîne » le place dans une position d'entre-deux difficile : « À cause de la maison, des études qu'il a fait en France, le fait qu'il ai réussi, ben, les autres Arabes ils ont pas toujours été sympas avec lui. Je dis pas qu'ils l'aimaient pas, mais ils étaient jaloux de lui (...). Et avec les Français avec qui il travaillait à l'usine, c'était pas non plus... beaucoup c'étaient des fachos qui lui faisaient des crasses, ils le laissaient faire tout le boulot et après ils le critiquaient devant le contremaître¹⁸. » Or, c'est à peu près à la même époque que Mouloud, jusque là peu pratiquant, milite, avec d'autres ouvriers marocains pour obtenir de la Direction la création d'une salle de prière (1992). Lisant le français et l'arabe, il va alors se constituer une culture islamique autodidacte qui lui vaut finalement de se voir proposer le rôle d'imam bénévole (1996), poste qu'il accepte au nom de la nécessité de mettre son savoir « au service des autres, même si c'est pas facile parce qu'un imam normalement c'est quelqu'un de plus grand que moi ».

Ce qui est intéressant dans le cas de Mouloud c'est que si ce dernier occupe bénévolement le rôle d'imam-ouvrier jusqu'à son licenciement en 2002, il refusera par la suite d'officier dans la salle de prière qui ouvre en ville après la fermeture de l'usine en 2003. En effet, au-delà de son retour à la pratique religieuse, être imam a surtout été pour lui un moyen de rendre acceptable son statut de travailleur immigré qualifié au sein de d'une usine qui, comme bien d'autres, cantonnait les immigrés aux postes les moins qualifiés (Sayad, 1999 : 233-253). Être imam d'usine était ce qui lui permettait de faire montre de fidélité au groupe des OS « arabes », tout en appartenant, sans leur ressembler, au groupe des ouvriers qualifiés « français ». En effet, parce qu'elle sert le groupe dont il vient, la retraduction dans l'espace religieux des hiérarchies professionnelles (au travers d'une homologation structurale entre être qualifié religieusement et qualifié professionnellement) est ici ce qui permet à Mouloud de faire accepter, en la moralisant et en en atténuant les effets,

18/ Discussion informelle avec Nora, étudiante en BTS, alors qu'elle me raccompagnait en voiture après un long entretien avec son père [Janvier 2004, propos reconstitués de mémoire dans notre Journal de terrain].

la trajectoire d'ascension sociale qui l'amène à quitter ce même groupe. Depuis ce point de vue, il n'est alors pas surprenant que la fermeture de l'usine, qui met fin aux tensions expérimentées par Mouloud, soit aussi ce qui sonne la fin de son engagement en tant qu'imam bénévole.

Analyser l'engagement bénévole dans le rôle d'imam au prisme des incidences biographiques permet d'approfondir de deux manières la compréhension des pratiques militantes. Rappeler les coûts et la pénibilité attachés au rôle d'imam, attire d'abord l'attention sur les conditions de production de cette « croyance dans le jeu qui fait que les individus qui y adhèrent sont prêts à s'y donner entièrement, en sacrifiant souvent le confort matériel, la sécurité, parfois la vie de famille » (Sapiro, 2006 : 9). En effet, les analyses en termes de « carrière » ont souvent cela de gênant qu'elles supposent que « tout individu est susceptible d'entrer dans une carrière donnée ou du moins que l'analyse ne doit pas porter sur les caractéristiques personnelles et sociales considérées comme cause de l'engagement » (Darmon, 2008 : 88 et 90). Or, porter l'attention sur les dispositions socialement constituées qui, malgré un contexte de stigmatisation et de criminalisation des ministres du culte musulman, permettent l'éclosion et le maintien d'une certaine « vocation », ne nous invite pas seulement à réfléchir sur comment pour « rester » imam bénévole, il faudrait être capable de « faire » ou de « supporter » certaines choses. Cette démarche nous incite également à nous interroger sur ce qu'il faut « être » (en termes de position et de disposition) pour pouvoir parvenir à naturellement « faire » ces choses et à y trouver une certaine satisfaction, sinon dans toutes les mosquées, du moins dans la mosquée où l'on a choisi d'officier. Car comme nous avons tenté de le démontrer ici, « habiter en tant qu'imam » une mosquée, et « s'y sentir chez soi » suppose d'être capable de doter de sens l'ensemble des difficultés qui pèsent sur cette fonction, tout en étant prédisposé à en nier les gratifications.

Or, accéder aux significations morales que cette double contrainte revêt pour certains imams bénévoles, conduit également à décentrer la question des incidences biographiques du militantisme. Car, si l'occupation du rôle d'imam n'est pas sans conséquences sur la vie de ceux qui s'y engagent et accusent le coût de cet investissement bénévole, les cas d'Hussein et de Mouloud démontrent aussi comment l'engagement peut aussi constituer le moyen de limiter les incidences biographiques d'une expérience de mobilité sociale survenue en amont de la prise de fonction. Car bien qu'en tant qu'imams ces derniers ne cessent de mobiliser des ressources et des dispositions découlant de leur trajectoire ascendante, l'occupation de ce

À rebours des analyses définissant le militantisme comme une modalité de réforme et de transformation des habitus, celui-ci peut être appréhendé comme étant un moyen de préserver pour soi-même et pour les autres ce que l'on a été ou ce que l'on pense devoir rester.

rôle leur permet néanmoins de continuer à partager une certaine communauté de destin avec les couches populaires dont ils sont issus. Ainsi, à rebours des analyses définissant le militantisme comme une modalité de réforme et de transformation des habitus, celui-ci peut aussi, dans certains cas, être appréhendé comme étant au contraire un moyen de préserver pour soi-même et pour les autres ce que l'on a été ou plus précisément ce que l'on pense devoir rester.

Solenne Jouanneau (GSPEIEP – Université de Strasbourg)
jouanneau.solenne@free.fr

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BASTENIER A., 1997
Conscience ethnique et islam, in : Dassetto F. (dir.) *Facettes de l'islam belge*. Louvain la Neuve : Éd. Bruylant Academia.
- BERTHAUT J., DARRAS E., LAURENS S., 2009
Pourquoi les faits divers stigmatisent-ils ? Hypothèse de la discrimination indirecte. *Réseaux*, n° 157-158, p. 89-124.
- BOURDIEU P., 1986
L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62/63, p. 69-72.
- BOURDIEU P., 1984
La délégation et le fétichisme politique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 52-53, p. 49-55.
- BRIQUET J.-L., 1999
Des amitiés paradoxales. Échanges intéressés et morale du désintéressement dans les relations de clientèles. *Politix*, n° 45, vol. 12, p. 7-20.
- DARMON M., 2003
Devenir anorexique, une approche sociologique. Paris : La Découverte.
- DASSETTO F. et BASTENIER A., 1984
L'islam transplanté. Bruxelles : Éd. Epo.
- FREGOSI F., 2004
L'imam, le conférencier et le juriconsulte : retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France. *Archives des sciences sociales des religions*, n° 125, p. 131-147.
- GAXIE D., 1997
Économie des partis et rétributions du militantisme. *Revue Française de Science Politique*, vol. 27, n° 1, p. 123-154.
- GAXIE D., 2005
Rétributions du militantisme et paradoxe de l'action collective. *Revue Suisse de Science Politique*, Vol. 11 (1), p. 157-188.
- GUSFIELD J., 2008
La culture des problèmes publics. Paris : Economica.
- HUGHES E., 1996
Le regard sociologique. Paris : Éd. EHESS.
- HOGGART R., 1970
La culture du pauvre. Paris : Éd. de Minuit.
- JOUANNEAU S. (a), 2009
Les imams en France : Réinvention et tentatives d'appropriations d'un magistère religieux en contexte migratoire. Thèse pour le doctorat de sociologie, Maryse Tripier (ss dir.), Université Paris VII.

- JOUANNEAU S. (b), 2009 Régulariser ou non un imam étranger en France : Droit au séjour et définition du "bon imam" en pays laïque. *Politix*, n° 86, p. 147-166.
- LAFERTE G. et AVANZA M., 2005 Dépasser la construction des identités ? Identification, image sociale, appartenance. *Genèses*, n° 61, p. 134-152.
- NOIRIEL G., 2006 *Introduction à la socio-histoire*. Paris : La Découverte.
- MAUGER G., 2005 Entre engagement politique et engagement sociologique, in : Tissot S., Gaubert C. et Lechien M-H. *Reconversions militantes*. Limoges : PULIM.
- LAGROYE J., 2006 *La vérité dans l'Église catholique : contestations et restauration d'un régime d'autorité*. Paris : Éd. Belin.
- PUDAL B., 1989 *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*. Paris : Presse de la FNSP.
- REA A. et al., 2001 *Mon délit ? Mon origine. Criminalité et criminalisation de l'immigration*. Wesmael : De Boeck Université.
- SAPIRO G., 2006 La vocation artistique entre don et don de soi. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 168, p. 4-11.
- SAYAD A., 1999 *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris : Éd. du Seuil.
- SORIGNET P. E., 2004 Sortir d'un métier de vocation, le cas des danseurs contemporains. *Sociétés contemporaines*, n° 56, p. 111-132.
- STREIFF-FENART J., 1996 Frontière ethnique. *Vocabulaire historique et critique des relations inter ethniques*, vol. 4, p. 38-40.
- SUAUD C., 1978 *La vocation sacerdotale*, Paris : Éd. de Minuit.
- WEBER M., 2006 *Sociologie de la religion*. Paris : Flammarion.