

POSSIBLE MODERNITÉ

Frottements entre inscriptions identitaires
et formation au travail social à Bruxelles

Danièle Peto

A partir de la recherche **Valeurs et travail social en contexte multiculturel** menée en collaboration avec Maryam Kolly du Centre d'études sociologiques de l'Université Saint-Louis – Bruxelles et avec le soutien de la Fondation Bernheim



Fondat°
Bernheim

Résumé : A partir d'une recherche exploratoire menée dans une Ecole sociale bruxelloise pour futurs professionnels Assistant Social, l'article questionne certaines des tensions entourant le port du foulard. Y est développée l'hypothèse que l'inscription religieuse de ces jeunes femmes n'empêche pas une inscription revendiquée dans la Modernité avec toute l'exigence de réflexivité et de respect des libertés individuelles que cela implique. Sur cette base le questionnement est brièvement ouvert quant à la manière dont une appartenance culturelle et/ou religieuse entraîne -ou non- une incidence sur les pratiques du travail social et sur l'incorporation des valeurs qui sont présentées comme centrales au travail social en Belgique.

AUTEUR

DANIÈLE PETO

Docteur en sociologie, Danièle Peto enseigne à l'ISFSC, dans les sections Assistant Social et Communication.

Ses intérêts de recherche portent essentiellement sur les transformations de l'intimité en période contemporaine et sur l'impact de l'hypermodernité dans la vie sociale au quotidien. Le lien entre les questions d'intégration, de militance et de positionnement en valeurs devient aussi, petit à petit, une de ses thématiques de prédilection.

MOTS-CLEFS

Modernité - Port du foulard - Intégration - Travail social

POSSIBLE MODERNITÉ

Frottements entre inscriptions identitaires et formation au travail social à Bruxelles

Danièle Peto

A partir de la recherche **Valeurs et travail social en contexte multiculturel** menée en collaboration avec Maryam Kolly du Centre d'études sociologiques de l'Université Saint-Louis – Bruxelles et avec le soutien de la Fondation Bernheim

« Le lendemain, dans l'avant-midi, Francine se rendit à Bruxelles (...)

Il lui fallut alors trouver la rue de la Poste où elle devait se renseigner au sujet des études d'Assistante Sociale. (...)

Quand Francine se trouva devant la porte de l'immense construction jaune, ces trois chiffres un, alignés comme les pieux d'une palissade, lui parurent singuliers.

“Est-ce bien l'indication exacte ?” se demanda-t-elle. Elle rejeta son voile que le vent lui ramenait devant les yeux et, ouvrant son sac, vérifia au dos de la lettre reçue la veille, le numéro de l'Ecole. Oui, c'était bien le cent onze. Il n'y avait pas à hésiter. »¹

1949 – Déjà la rue de la Poste et déjà un voile qui colore le récit.

2016 – Toujours la rue de la Poste et des voiles qui créent identités.

Clin d'œil bien sûr que d'exhumer ce vieil extrait qui ne nous permet aucunement de savoir si la coiffe des nonnes était effectivement régulièrement présente en auditoires. Cela nous permet juste de suivre le temps qui passe et de remarquer que, sous des formes institutionnelles et sociales bien différentes, la référence religieuse reste un trait important de l'histoire de l'Institut Supérieur de Formation Sociale et de Communication (ISFSC). Cela, alors même que l'ancrage catholique de la catégorie sociale de la Haute Ecole « Groupe ICHEC – ISC Saint-Louis – ISFSC » ne se dévoile plus aujourd'hui que par le découpage administratif dont elle relève : le réseau libre subventionné. De manière générale, E. Mangez et P. Vanden Broeck en font constat très succinctement :

« Ainsi en Belgique, la place du religieux dans les diverses activités (non religieuses) du pilier catholique, est aujourd'hui fort réduite : il “colore” tout au plus des activités qui s'organisent

¹ E. De Greef, *La nuit est ma lumière*, Paris, Seuil, 1949, pp. 458-9. (roman).

par ailleurs d'abord et avant tout en fonction des codes (éducatifs, scientifiques, politiques, médicaux...) spécifiques à chaque domaine d'activité. »²

Pas de signes convictionnels donc dans les auditoriums ou les couloirs. Aucune attestation de foi à signer pour y enseigner.

Et pourtant les murs de l'Institut continuent à vibrer des débats et, parfois, des tensions portés par la confrontation entre des personnes qui, de manière plus ou moins affirmée ou discrète, affichent des convictions religieuses ou laïques ; cela dans un espace de formation à « un métier où la part de soi ne peut être mise de côté ou banalisée, quel que soit l'angle d'approche »³.

Mais cette question ne se pose pas qu'à l'ISFSC. Le débat public en bruisse assez pour que chacun en soit convaincu. Alors, il semblait intéressant de partir de notre histoire pour tenter de comprendre quelques uns des éléments complexes qui se tissent dans le nœud que forment aujourd'hui les fils de la croyance religieuse, de la société moderne, du travail social, de la constitution d'un soi multiculturel et de la rencontre ou du choc interculturel. Partir d'une histoire d'école pour tenter de proposer, à tous ceux qui sont pris dans ces fils et ces nœuds, des pistes de compréhension de ce qui est en jeu, de ce qui se joue et des pistes d'actions qui donneront peut-être quelques éléments supplémentaires pour travailler à démêler l'écheveau.

Nous commencerons ainsi par décrire brièvement le contexte dans lequel le questionnement s'est ouvert. Puis, à partir de paroles étudiantes, nous questionnerons la manière dont le public interrogé investit, peu ou prou, la foi comme un élément qui est en même temps un référent communautaire - havre et point d'appui - et l'élément par lequel le récit réflexif de soi se construit, sorte de carapace chrysalide qui protège et cache l'émergence d'un Sujet pensant et politique.

Par là, nous ne suggérons pas que l'ensemble de la population musulmane, en Belgique ou en Europe, se retrouve dans ce processus. Par contre, pour exploratoire qu'il soit, le questionnement déployé ici, nous paraît, en dehors de toute maîtrise de la théologie, de l'islamologie ou de la sociologie des religions, nous apprendre quelque chose de la manière dont certains jeunes gens d'origine arabo-musulmane travaillent leur intégration sociale et personnelle.

Enfin, à partir de là, nous montrerons la pertinence d'envisager une pédagogie interculturelle dans le cadre de la formation en nous basant sur la manière dont les étudiants parlent du rapport aux valeurs dans la formation et lors de leur pratique du travail social. Une pédagogie dont la pertinence apparaît d'ailleurs au-delà des murs scolaires pour, au sein de n'importe quelle association ou organisation, permettre une meilleure coexistence en n'évacuant pas le débat de valeurs qui ne peut que se poser lorsqu'on est confronté à la multiculturalité en lien avec l'humain et le social.

² « Au-delà des inégalités. Pour une autre perspective sociologique », in *Tolérances et radicalismes : que n'avons-nous pas compris ?*, Bruxelles, Couleur livres, 2016, p. 131.

³ Ch. Mazaëff, « Voile et intervention sociale : un périlleux bricolage ? », in D. Verba, F. Guélamine (sous la dir. de), *Interventions sociales et faits religieux*, Rennes, Presses de l'EHESP, 2014, p. 126.

Pour développer ce propos, il sera fait appel à différents cadres théoriques dont l'énumération, hors argumentaire, pourrait paraître fort éclectique. Si nous les mobilisons, cependant, c'est toujours comme pièce de puzzle aidant à la compréhension, jamais comme cadre théorique explicatif global. Leur multiplicité nous paraît donc riche plutôt qu'incohérente. A multiplier les points de vue et les portes d'entrée, nous espérons à la fois soutenir notre propos et ouvrir des pistes nouvelles de réflexion en croisant des concepts qui n'ont pas nécessairement l'habitude de la cohabitation.

1. LE COURS DE L'HISTOIRE

Enseignement supérieur de type court, l'ISFSC forme des bacheliers en Assistant social depuis 1920, en Communication depuis 1988, et en Ecriture multimédia depuis l'an 2000. Et, depuis septembre 2016, l'Institut co-organise, avec l'Université Saint-Louis - Bruxelles, un Master en Communication interactive et collaborative.

C'est en 1920 que Victoire Cappe fonde l'Ecole catholique de Service Social qui deviendra l'ISFSC. Elle voulait lutter pour l'amélioration « des conditions de vie tant professionnelles que familiales de l'ensemble des femmes du milieu ouvrier » et développa « le projet de donner une formation sociale aux jeunes filles de la bourgeoisie et à quelques ouvrières sélectionnées »⁴. Cet engagement pour plus d'égalité et de justice sociale continuera à marquer l'évolution de la formation des travailleurs sociaux. La formation insiste aujourd'hui sur le sens du travail social et sur la capacité à analyser une situation de manière globale et contextualisée, visant par là à former des travailleurs sociaux généralistes et non des techniciens spécialistes d'un domaine bien particulier. C'est encore en référence à cette culture historique que s'ouvrira la section de Communication puisque « l'exercice de la citoyenneté [dans la société contemporaine] passe par le droit à la parole (...) L'accès aux médias, la connaissance de leurs potentialités et de leurs pièges apparaiss[ant] de plus en plus clairement comme une des clés de voûte d'une action efficace au sein de la société »⁵. Et si, au fil du temps, les sections Communication et Ecriture multimédia ont aussi développé une « culture pragmatique » en s'ouvrant, par exemple, aux secteurs marchands de la communication, le tout nouveau programme de Communication continue à mettre le secteur non-marchand au cœur des projets à réaliser en Bac1.

Aujourd'hui, l'ISFSC, encore souvent connue comme « rue de la poste », accueille bon an mal an près de 900 étudiants. Son public étudiant est très hétérogène, tant par ses origines sociales qu'ethnoculturelles. Précisons encore que la section Assistant social est plus marquée par la multiplicité ethnoculturelle que les deux autres sections. Et l'hétérogénéité en termes de place des étudiants dans le cycle de vie y est aussi forte. Par contre, l'hétérogénéité sociale marque, elle, les trois sections. Il est sans doute important

⁴ Texte de présentation du 75^e anniversaire de l'ISFSC, d'après M.-Th. Laurent et S. Schuind, *Histoire de l'Ecole sociale, rue de la Poste*, Document interne ISFSC, 1988.

⁵ *Ibidem*.

d'ajouter encore qu'une partie de nos étudiants Assistant Social est originaire du quartier Nord et d'autres quartiers défavorisés de Bruxelles et que leurs familles sont parfois elles-mêmes bénéficiaires des aides sociales.

Un commencement

Aux alentours de 2010, et pendant trois-quatre ans (le phénomène semblant plus résiduaire ou en tout cas circonscrit à nouveau aujourd'hui), une modification du vêtement s'affiche parmi la population des étudiantes Assistant Social. Celle-ci s'accompagne, du côté du personnel, enseignant et administratif, d'une certaine crispation. Pas généralisée, pas systématique. Mais réelle. Cela alors même que l'ISFSC a toujours soutenu la possibilité de porter le foulard dans l'école (nous serions la seule école sociale sur Bruxelles à accepter le port du foulard dans notre règlement des études).

Des espaces de discussion sont alors entrouverts : en 2012, une journée pédagogique autour du thème « La diversité étudiante à l'ISFSC » a pour objectif d'aborder la question du foulard. Abord houleux, positions tranchées, réflexion critique et distanciée difficile. Et en novembre 2013, lors d'un Conseil de section Assistant Social, une discussion, complexe et nuancée, s'engage autour de la question du foulard. Il ne s'agit pas tant de savoir si oui ou non l'ISFSC doit revenir sur la question de l'acceptation du foulard dans l'école. S'expriment plutôt des sentiments divers d'incompréhension, d'agacements, de peur parfois, face à la forme que prend alors le foulard et parfois aussi le vêtement plus généralement. Ce qui en ressort, à côté des discussions, c'est finalement une grande incompréhension alors même que le public concerné est dans nos murs, peut-être tout à fait disposé à s'exprimer.

On le voit, à l'époque, la situation est tendue et la thématique au centre de nombreuses discussions de couloirs, certains s'étonnant de l'impact que la population étudiante Assistant Social a sur eux ; d'autres craignant ou croyant savoir qu'une population « belgo-belge » ou européenne fuit l'ISFSC au profit d'écoles où la diversité culturelle est, paradoxalement, plus réelle qu'à l'ISFSC.

Alors, bien sûr, la littérature est riche autour des significations et figures du foulard. Mais il semblait dommage, face à cette crispation, de ne pas profiter de la disponibilité de ce public étudiant pour tenter de comprendre ce qui est dit, par nos étudiantes, lorsqu'elles portent cet attribut vestimentaire et en quoi ce qui s'exprime dans les murs traduit, ou pas, un positionnement social réfléchi et spécifique.

Dans ce contexte, et alors que l'ISFSC souhaite dynamiser la recherche en son sein, une rencontre avec Maryam Kolly, chercheur au Centre d'études sociologique à l'Université Saint-Louis, aura pour conséquence de donner forme à cette idée.

Le temps que la recherche se mette en place, qu'un financement partiel, obtenu grâce à la Fondation Bernheim, vienne consolider le projet, la situation à l'ISFSC nous semble avoir changé à nouveau : les crispations enseignantes sont moindres, et les vêtements extrêmement couvrants semblent moins nombreux qu'en 2012-2013. Par contre, le contexte des attentats amène probablement une interprétation plus intransigeante lorsque le vêtement est par trop couvrant.

Mais la pertinence de questionner les postures, les attachements, les références ainsi

que les conceptions du monde qui les accompagnent n'en reste pas moins présente, tant pour l'ISFSC que pour la société civile. Celle-ci est, d'une autre manière peut-être, confrontée à la rencontre avec un même « signe ostentatoire » dont les significations s'effacent souvent derrière une stigmatisation qui unifie alors une diversité complexe de manières d'être au monde privé et social, aujourd'hui, à Bruxelles

2. LES ÉCOUTER DIRE

Nous sommes ainsi parties à la rencontre de ce public étudiant, deux chercheurs dont l'objectif était de se centrer sur la parole des étudiants, leurs représentations, leurs manières de ressentir, d'expliquer ou de présenter leur implication dans cette réalité porteuse de tensions, à la fois si présente à l'école et, plus largement, miroir de notre société. Quelles sont leurs représentations d'eux-mêmes, de leur appartenance religieuse – ou culturelle ?- mais aussi comment perçoivent-ils et réagissent-ils aux réactions à leur rencontre ?

Dans un premier temps, nous pensions nous concentrer sur les seules étudiantes, jeunes femmes d'origine arabo-musulmane. Mais des raisons pratiques nous ont amenées à modifier cette entrée. En effet, la recherche était présentée en auditoire et pour ne pas isoler un public qui se perçoit déjà souvent comme stigmatisé, nous avons élargi le spectre de la recherche à l'impact des valeurs personnelles sur la formation et la pratique du travail social, sans donc cibler ni une appartenance religieuse ou culturelle particulière, ni les jeunes femmes.

L'ensemble des étudiants était ainsi invité à participer à un entretien réalisé par Maryam Kolly pour éviter que ces étudiants se retrouvent, en entretien, devant une enseignante par laquelle ils devaient encore être évalués. Dans le cadre de cette présentation élargie, vingt-deux entretiens ont été réalisés dont sept ont été menés en trio : deux étudiants et la chercheur. A côté de cela, pour bénéficier quand même d'un matériau recueilli en première ligne sans que cela entraîne des difficultés déontologiques, nous avons, nous-même, réalisé six entretiens avec des anciens étudiants qui ont eux été ciblés pour leur origine arabo-musulmane.

Ce partage entraîne quelques disparités quant au recueil de paroles. Nous y reviendrons.

Vingt-huit étudiants nous ont ainsi parlé de leur vie, de leur parcours migratoire ou de celui de leurs parents, de la manière dont ils se construisent citoyens en Belgique, de leurs énervements, espoirs ou désespoirs autour des questions qui brassent de manière pas toujours très claire, précise ou différenciée, les dimensions culturelles, religieuses, identitaires et d'appartenance. Voici en quelques chiffres, quelques uns des traits caractérisant ceux qui ont répondu à notre appel :

- alors même que la présentation de la recherche ne ciblait pas spécifiquement les jeunes femmes, seuls trois jeunes hommes ont souhaité nous rencontrer. Tous les trois se sont présentés comme croyants, un catholique, deux musulmans ;
- sur les vingt cinq jeunes femmes rencontrées, deux se déclarent laïques, huit catholiques, treize musulmanes et deux expriment des questionnements im-

- portants en lien avec la foi qui nous amènent à les considérer comme agnostiques ;
- parmi les musulmanes, neuf portent le foulard.

Si ces vingt-huit entretiens forment bien la toile de fond du propos, ce texte-ci se centrera plus directement sur les paroles des étudiants d'origine arabo-musulmane et, plus particulièrement, sur les six entretiens que nous avons menés personnellement. Dès lors, nous nous centrerons essentiellement sur une réalité féminine, le seul entretien mené avec un homme ne nous permettant pas un début d'analyse, fût-il exploratoire.

A nouveau, voici quelques éléments permettant de caractériser cet ensemble :

- cinq jeunes femmes dont quatre portant le foulard et un jeune-homme ;
- cinq personnes d'origine marocaine dont une berbère ; une d'origine tunisienne,
- tous de nationalité belge et deux dont les parents aussi ont la nationalité belge. Pour les quatre autres, les parents ont la nationalité du pays d'origine ;
- tous se présentent comme croyants mais aucun ne représente le public qui a amené les crispations au sein de l'école, même si de manière générale les crispations engendrées par les vêtements plus couvrants ont pu avoir un impact sur le rapport collectif aux étudiantes portant le foulard ;
- trois des cinq jeunes femmes sont mariées et ont des enfants ;
- tous sont à un moment ou à un autre amenés à expliquer, avec plus ou moins de gêne ou de discrétion, l'illettrisme, voire l'analphabétisme, de leurs parents, issus de milieux ruraux.

Quelques très brefs éléments de méthodologie

Sans entrer dans une réelle justification méthodologique, qui n'aurait pas sa place ici, il nous paraît important de préciser quelques points.

Tout d'abord, et c'est important à souligner, le public avec lequel nous avons travaillé s'inscrit dans un parcours scolaire marqué par la réussite : soit les étudiants sont en deuxième ou troisième Bac Assistant Social, soit ils ont déjà leur diplôme en poche. Cette réussite scolaire n'est évidemment pas sans incidence sur leur inscription dans le tissu social, il y a assez d'études qui le montrent pour que nous ne fassions rien de plus que le rappeler.

Ensuite, les entretiens ont été réalisés entre mars 2015 et juin 2016 et l'actualité, essentiellement les attentats du 7 janvier 2015, en France, et du 7 mars 2016, en Belgique, ont bien sûr coloré les propos des uns et des autres. Or, nos entretiens sont des entretiens semi-directifs, c'est-à-dire que si le chercheur veut rencontrer une série de thématiques bien précises, il laisse l'acteur vagabonder, associer, digresser autour et à partir de ces thématiques. Et l'impact des attentats dans le discours des étudiants a été particulièrement important pour les entretiens réalisés aux alentours de mars à mai 2015.

Enfin, le fait que tous les entretiens n'aient pas été réalisés par le même chercheur a un impact sur le matériau obtenu.

Déjà, simplement, parce que le statut des deux chercheurs est différent pour les étudiants.

L'une est une chercheur universitaire « inconnue » qui travaille dans une institution dont, souvent, seul le nom est connu, s'il l'est. L'autre est une ancienne enseignante, porteuse donc, dans la tête des étudiants, de l'esprit ISFSC, de la ligne de fond soutenant l'enseignement reçu et, enfin, porteuse d'une image liée aux enseignements dispensés. Partant des représentations sociales des étudiants, il n'est pas absurde de penser que ces deux positionnements de chercheurs auront un impact, fût-il minime, sur les paroles données. Mais impact aussi parce que les protocoles d'entretiens ont finalement été légèrement différents. Tout en exprimant une même cohérence d'intérêts, les deux protocoles visaient en effet à questionner des hypothèses légèrement différentes, liées aux parcours des deux chercheurs⁶.

Et finalement, avant d'aborder quelques uns des enseignements de cette recherche, il nous semble important de commencer par en préciser les limites.

Tout d'abord, le nombre d'entretiens réalisés ne nous permet pas de faire plus qu'une lecture exploratoire, en ouverture de pistes de compréhension.

Par ailleurs, la temporalité de cette recherche nous a amenée à nous lancer dans le travail sans avoir une connaissance particulière de la sociologie des religions ni même, tout simplement, de l'islam et de l'islamologie, de ses multiples courants et des coutumes qui lui sont associées, une fois qu'on ne veut pas se limiter aux grandes fêtes nommées dans les media, aux cinq piliers de l'islam et à quelques pratiques souvent mises en scène dans la littérature ou le cinéma. Sans être non plus une professionnelle du travail social. C'est donc avant tout notre connaissance en interne de l'ISFSC, ainsi que les réflexions produites au quotidien au travers de cette appartenance qui, avec tous les angles morts que cela peut entraîner et auxquels il nous aura fallu être attentive, nous a servi de guide pour lancer le processus. Nous avons donc abordé le travail par ce que nous maîtrisons, nous y reviendrons, et cela a pour conséquence, pour cette recherche-ci, de renforcer l'aspect exploratoire de nos élaborations théoriques.

Rappelons ensuite que c'est le point de vue de l'étudiant que nous interrogeons. Il y en a d'autres, bien évidemment, qui ont autant de valeurs et qui participent de la construction de la réalité qui nous intéresse. Mais ce temps de recherche-ci s'arrête sur les représentations des étudiants. Cela permet de faire apparaître ce qu'ils disent, ce qu'ils pensent (partie de, en tous cas). Pour autant, cela ne veut pas dire que le chercheur présente cela comme vérité, « ce qui est ». Faire la différence est importante. De la même manière, les pistes ouvertes ici le sont uniquement sur base des propos reçus. Encore une fois, cela ne veut pas dire que ce sont ces éléments-là qui permettent d'avoir une vision claire et complète du phénomène. Non, il s'agit juste d'ajouter quelques éléments de compréhension à tout ce qui est déjà réfléchi autour de cette thématique.

Enfin, nous l'avons dit, nous travaillons avec un public marqué par une réelle réussite scolaire. Même si le parcours scolaire a peut-être été chaotique, il s'inscrit, au moment de

⁶ Le rapport rédigé par Maryam Kolly suite à la recherche est accessible sur le site de la Fondation Bernheim via le lien suivant : <http://www.fondationbernheim.be/fr/news/148/les-jeunes-le-religieux-et-le-travail-social>
Par ailleurs, une présentation conjointe de ces approches, de leurs points communs et de leurs questionnements est envisagée via une publication commune.

notre rencontre, dans une certaine maîtrise des codes et des discours scolaires mais aussi de formation. Par là, nous voulons dire que, probablement, surtout s'adressant à leur ancienne enseignante, les étudiantes jouent de leur maîtrise du discours « majoritaire » : elles ont bien compris, en quelques sortes, les valeurs qui font référence dans la société et à l'école en particulier. Et sans doute, de manière plus ou moins conscientisée, souhaitent-elles faire de leurs convictions quelque chose d'acceptable, de recevable⁷. Mais, si nous en sommes convaincue, ce « jeu » nous semble aussi faire partie du processus d'inscription dans la société. On pointe souvent systématiquement les aspects de non intégration pour définir certaines populations et marquer un échec d'intégration. Pourquoi ouvrir tout de suite la suspicion lorsqu'un métissage se construit, permettant bien sûr une certaine justification de pratiques et de conceptions du monde différentes mais grâce à la maîtrise d'autres valeurs et d'autres conceptions du monde ? Sans naïveté, sans considérer que dans ce cas, l'intégration sur le mode de l'assimilation est complète, nous tenterons de faire apparaître les différentes facettes du travail d'appartenance que ce discours met en avant.

Dernier élément à ajouter : l'ensemble des entretiens réalisés permet de mettre en lumière que grand nombre des questions posées ici dans le cadre de l'appartenance arabo-musulmane se posent pour des publics dont les convictions sont moins ostensiblement visibles. Cette réalité ne sera pas traitée ici mais met en lumière un enjeu important de et pour la formation.

3. D'INTUITIONS EN HYPOTHÈSES

Nous l'avons déjà bien souligné, cette recherche traduit le souhait de se poser du côté des jeunes femmes, des jeunes hommes, qui, bien souvent tout à fait involontairement et partiellement indirectement, induisent crispations, tensions, hésitations dans la marque du lien et du rapport à l'autre. Il s'agit de leur donner la parole pour tenter à la fois de mieux comprendre ce qui les anime dans leur rapport au religieux et à ses signes (que la pratique religieuse soit de l'ordre d'une pratique de conviction ou d'une pratique traditionnelle) et de saisir l'impact de cet ancrage en termes de positionnements identitaire, professionnel et politique. Il s'agit donc de comprendre la manière dont ils travaillent leur appartenance sociale et leur construction identitaire pour en repérer l'influence sur et dans leur pratique professionnelle.

Une autre manière de dire ce qui nous intéresse est de présenter l'objectif de la recherche comme la saisie des représentations sociales portées par nos étudiants. Sans entrer dans le détail, rappelons que, pour Abric⁸, celles-ci remplissent quatre fonctions essentielles. Tout d'abord, elles permettent *d'interpréter et de construire la réalité* : elles sont ainsi porteuses de manières de penser et d'interpréter le quotidien auquel chacun

⁷ Merci aux discussions collégiales au sein de la section Assistant Social et tout particulièrement à Sylvie Toussaint qui, la première, a attiré mon attention sur cette limite que j'avais peu prise en compte.

⁸ J.-Cl. Abric, *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, 2016 (1994).

est confronté. Elles entraînent dès lors une certaine *orientation des conduites* puisque cette interprétation du monde va amener l'acteur à développer des pratiques et des comportements, à créer des liens, à percevoir les possibles et les interdits, d'après le sens véhiculé par ces représentations sociales. Elles remplissent ainsi une *fonction identitaire*, permettant à chacun de se reconnaître et de se situer dans l'espace social et dans des groupes sociaux plus spécifiques. Elles permettent de s'identifier et dans le même temps de se différencier. Dès lors elles permettent aussi à l'individu de *justifier* ses pratiques, marquant ainsi son affiliation à l'un ou l'autre groupe spécifique.

Préciser ceci permet de spécifier le cadre de la recherche. Ce sont les mots et les interprétations des étudiants qui nourriront l'analyse, servant de base aux élaborations analytiques. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'autres points de vue. Bien sûr, nous l'avons dit, il serait intéressant de croiser ces représentations sociales spécifiques et spécifiées avec celles, par exemple, des enseignants de cette même institution ou avec les maîtres de stage qui, dans le monde professionnel, rencontrent d'abord ces étudiants dans le cadre de leur formation et puis, parfois, lors d'une embauche. Ces autres points de vue spécifiques sont tout aussi pertinents, passionnants, et nécessaires à comprendre pour élaborer le vivre ensemble. Mais, ici, dans ce premier temps, c'est au point de vue des étudiants que nous avons décidé de nous attacher.

L'entrée dans la recherche est soutenue par un ensemble de deux intuitions et de deux hypothèses. Chacune d'entre elle sera développée au fil des pages mais esquissons-les déjà brièvement, sans déployer leurs substrats théoriques.

La première intuition questionne le lien entre Modernité et religion. Il y aurait ainsi à penser une « troisième voie » entre, d'une part, la conception de la religion qui empêche tout positionnement réflexif au nom d'un principe supérieur transcendantal qui définit la société et l'individu dans leur entièreté et, d'autre part, celle où la croyance religieuse est limitée à la sphère privée individuelle, loin des cadrages sociaux et institutionnels. Cette troisième voie renverrait à une conception de la religion moins séparée de toutes les autres sphères du social que dans la Modernité Occidentale mais qui n'empêcherait pas moins un positionnement critique et donc autonome/partiellement autonome (moderne/partiellement moderne) par rapport à celle-ci.

La seconde intuition touche, elle, aux possibilités de la « multiculturalité » et de l'« interculturalité » telles que nous les entendons le plus souvent. Plus exactement, les ancrages culturels des uns et des autres permettent-ils de s'entendre sur ce qui est attendu des uns et des autres par les autres et les uns ? Ne sommes-nous pas, finalement, en train de transformer en valeur ce principe de rencontre entre les cultures en évitant ainsi le débat concernant les valeurs que cette rencontre ne pourra indéfiniment cacher ?

Dans ce contexte de pensée-là, deux hypothèses émergent à la suite de contacts informels, de discussions avec les étudiants, lors des activités d'enseignement ou de la présentation de recherche, et après quelques entretiens exploratoires.

Tout d'abord, en rebondissant sur la pensée de différents auteurs⁹, nous faisons l'hypothèse que le foulard correspond à un mode de revendication politique et à une tentative d'internalisation du conflit. En cela il serait donc porteur d'une revendication collective. Mais il semble important de complexifier cette hypothèse en y faisant apparaître un paradoxe. Si le foulard est signe de revendication collective, il est aussi moyen de sortir de l'invisibilité qui caractérise aujourd'hui les populations en situation de fragilité et précarité sociales alors même que le signe d'une existence sociale à ce jour est la visibilité de l'individu, en tant que personne singulière (et non pas tant comme membre d'un collectif spécifique).

La seconde hypothèse est, elle, une hypothèse « brute de décoffrage », directement tirée des craintes qui s'expriment face à certaines situations vécues lors de différents cours généraux ou pratiques. Ces situations ont beau rester anecdotiques, il semblait intéressant d'en faire objet de recherche. Dès lors, on fera l'hypothèse de l'impact de la posture identitaire personnelle des étudiants sur leur posture professionnelle. Répétons-le, l'hypothèse est extrêmement peu précisée et aura pour objectif de débroussailler le terrain et d'ouvrir à d'autres hypothèses.

Voyons maintenant ce que les étudiants nous disent et comment ils nous permettent à la fois de préciser ou de réfuter nos hypothèses voire de les penser autrement.

4. RACINES ET RÉFLEXIVITÉ

De l'éducation traditionnelle à l'éducation religieuse

Les six entretiens réalisés auprès d'anciens étudiants débutent, tous, par une présentation, par l'étudiant, du parcours migratoire de sa famille, de son mode de vie familial et de l'inscription familiale face à la religion. Et presque systématiquement, l'élément central, précisé dès le début de l'entretien, c'est la différence marquée et signifiante entre la tradition et la religion ou, plus précisément entre « l'éducation traditionnelle et l'éducation religieuse » (Karima). Très clairement, dans le discours des étudiants, la tradition c'est ce qui renvoie au pays d'origine et à ses pratiques culturelles. Un monde avec lequel la rupture est nette : si, pour certains, les parents restent ancrés dans ce monde de traditions

Ma mère, elle porte tout le temps le foulard, même à la maison. C'est comme ça au pays. Elle y réfléchit plus. Elle se lève le matin, hop elle le met. Et elle l'enlève le soir. Sans ça il y a quelque chose qui lui manque. (Khadija)

⁹ Dont les sociologues Alain Touraine, Robert Castel, Pierre Rosanvallon, Claudine Haroche. Et aussi Ural Manço et Fabienne Brion.

si, bien sûr, lors de certaines occasions (mariage, grandes fêtes religieuses), repas, vêtements, travail du corps ... mobilisent ces référents traditionnels, rien de tel ne fonde le quotidien de ces étudiants :

On vit comme n'importe quelle famille. Si j'exclus le porc, chez moi on mange autant à la marocaine qu'à la belge. Même italien. ... De tout. Je peux faire un couscous comme je peux faire des lasagnes, des moules frites (...) Même la langue. Quand je parle avec mon père, je parle en français. (Anissa)

Et lorsqu'il s'agit de parler de leur propre accès à la religion, cette distinction se révèle d'importance. Sur les six étudiants, les cinq jeunes femmes parlent d'une pratique religieuse quotidienne et importante. Toutes expliquent venir de familles pratiquantes mais trois précisent tout de suite que leurs parents avaient, quand elles étaient petites, un rapport traditionnel à la pratique religieuse. Chacune insiste par exemple sur le fait que la religion n'était pas discutée à la maison et, pour certaines, elles précisent qu'elles n'étaient pas poussées à une pratique de la prière

Mes parents savaient que ça allait venir tout seul. (Nabila)

Mais à un moment de leur vie, lié parfois à un élément douloureux bien précis de leur parcours de vie (le décès d'un parent ; une stigmatisation incessante par des enseignants du secondaire) ou simplement lié à une évolution personnelle marquée à la fois par l'avancement dans le cycle de vie et par l'intérêt pour une pratique spirituelle, elles se mettent à vouloir mieux connaître cette religion, pour en faire une pratique conscientisée et hautement réflexive.

On devait aller à l'école islamique. Moi je ne comprenais pas à quoi ça servait, chaque année la même chose, apprendre des sourates par cœur. Je faisais du bruit et me faisais mettre dehors. Après mon père m'a dit qu'il y avait des universités coraniques mais que c'était plus dur, qu'il fallait travailler, là ça m'a intéressée. (Karima)

Il y a même quelque chose, dans ces récits, qui, dans un premier temps peut faire penser, avec Leyla Arslan et Eric Marlière, que le rapport au religieux exprimé rencontre en partie celui des « born again muslims »¹⁰ :

«... ils se démarquent de la religiosité des parents et se caractérisent par la volonté de découpler héritage culturel et religieux. Ils se réinvestissent fortement dans l'islam au travers d'une religiosité en rupture avec celle de leurs parents et après une période d'islamité jugée faible. Le religieux leur permet (...) de ré-enchanter leur quotidien et de donner un sens à la "galère". Ces personnes ont une pratique religieuse plus intense : exercice de la prière cinq fois par jour, abstinence d'alcool, ascèse de vie en rupture avec la "culture de rue" des délinquants, etc. »

¹⁰ « Les jeunes, l'islam et les travailleurs sociaux : concurrence ou complémentarité ? » in *Interventions sociales et faits religieux*, sous la dir. de D. Verba et F. Guélamine, *Op. cit.*, p. 69.

Réinvestissement de l'islam qui donne sens, pratique stricte, sont des éléments bien présents dans les entretiens. Mais le parallèle ne peut pas être poussé bien loin. En effet, ces jeunes femmes n'expriment pas du tout le fait d'être en rupture avec la pratique parentale. Au contraire, il s'agit de prolonger cette pratique en l'investissant autrement, en la travaillant et, dès lors, en cultivant le désir de connaissance, d'étude des textes comme soutien à l'engagement. Or, cette soif de connaissance est aussi un trait fort éloigné de la figure du « born again muslim ».

Que comprendre alors dans cette forme d'investissement de la religion comme pratique au quotidien ? C'est ici que se croisent intuition et hypothèse dans les figures de la Modernité et d'une appropriation de la religion comme substrat, en même temps, d'une revendication collective de reconnaissance et d'une construction du récit de soi, c'est-à-dire de ce récit qui construit l'individu comme maître de lui-même, en posture et en désir de prendre place active, critique et réflexive dans l'espace social.

Où différencier Tradition et Modernité

Aller plus loin nous oblige d'abord à un petit détour théorique pour préciser les notions de Tradition et Modernité. Pour cela, il faut commencer par différencier la Tradition de ce que les étudiants appellent les pratiques « traditionnelles » et qui renvoient plus à une culture qu'à un mode de structuration du monde comme nous allons l'envisager maintenant.

Dans un entretien pour *Le Point*, peu après les attentats en janvier 2015, en France, Marcel Gauchet disait ceci :

« Les Européens sont sortis de la religion avec une radicalité sans équivalent sur le reste du globe. Le résultat, c'est que la plupart d'entre eux, Français en tête, ont perdu complètement le sens de ce qu'a été la religion. Ils voient ce qu'elle est devenue chez nous, une affaire de croyance individuelle reposant sur le choix de chacun. Or l'islam est encore une religion au sens premier du terme, qui n'est pas pourvoyeuse de confort personnel mais productrice de règles d'organisation collective. Bref, les Européens ne comprennent rien aux gens qu'ils ont en face d'eux ; ils ne savent que les accueillir à bras ouverts, pleins d'amour de la différence, convaincus que la coexistence religieuse va de soi. Ce sont deux âges du religieux qui s'affrontent sur le même sol. »¹¹

L'extrait est partiellement décontextualisé puisque Gauchet réagissait dans le cadre d'un événement terroriste. Mais il donne en quelques phrases une série d'éléments qui permettent de bien comprendre la différence de rapport au religieux dans une société moderne ou traditionnelle. Et cela va nous être utile pour décrypter les représentations

¹¹ « Marcel Gauchet : "il faut parler clair avec les musulmans" », propos recueillis par E. Levy, in *Le Point*, n°2213, 5 février 2015, p. 109.

sociales offertes par les étudiantes ... et par là même pour prendre distance d'une partie du propos de Gauchet.

En quoi s'opposent donc Tradition et Modernité ? Avec les mots de Gauchet¹², la Modernité, c'est la sortie de la religion qui laisse place à l'individu autonome, celui qui a la capacité de se donner ses propres lois, c'est-à-dire, entre autre, de poser des choix réfléchis. A l'inverse, dans la société traditionnelle, toujours en paraphrasant Gauchet, l'individu suit la loi d'un autre. La « religion », qu'elle prenne la forme d'une religion séculière ou d'un mythe d'origine pour les sociétés à tradition orale, cadre, englobe, définit l'ensemble des champs de la société. Elle structure le monde, ne permettant pas cette « liberté de choix » individuelle. Et c'est bien la base d'un des arguments les plus médiatisés contre l'acceptation du port du foulard dans les lieux publics : il marque une domination de la femme par les hommes, eux-mêmes relais, porteurs, victimes peut-être à nos yeux de Modernes, de cette « domination » religieuse englobant l'ensemble des champs sociaux. Et effectivement, très vite, dans notre société, les discussions autour de la place de « La Religion » ouvrent les portes à un discours qui, facilement, assimile toute forme de pratique et d'inscription religieuse à une perte, fût-elle partielle, de l'autonomie si chère à la constitution moderne. N'y aurait-il pas là, cependant, lecture trop univoque ? La Modernité, toute en autonomie et réflexivité, ne permettrait-elle pas l'articulation à une pratique religieuse assumée sans qu'elle soit complètement circonscrite au privé ? Discours difficile à tenir que, dans un premier temps, nous avons relégué à nos convictions personnelles ... à travailler peut-être un jour. Mais, les propos des jeunes femmes interviewées ont joué comme un détonateur de pensée, nous amenant à nous appuyer sur la distinction apportée par Gauchet entre Modernité et Tradition, tout en développant un argumentaire qui s'éloigne partiellement de cette distinction dichotomique.

En effet, plusieurs anciennes étudiantes font apparaître un processus concernant leur pratique de l'islam, ainsi que celle de membres de leur famille, qu'il est intéressant de lire aux lumières de la conception de Gauchet. C'est particulièrement explicite dans l'extrait suivant :

Ma mère était analphabète. Puis quand nous avons grandi, elle a commencé à aller suivre des cours d'arabe dans des associations et elle a appris à lire. Et elle s'est mise à lire le Coran puis à choisir sa Mosquée, à pratiquer autrement. (Karima)

En quelque sorte, cette dame qui, selon sa fille, pratiquait jusqu'alors la religion de manière très culturelle (« peu intellectualisé[e] comme les grands-parents l[a] pratiquaient dans les milieux ruraux »¹³), a commencé à élaborer une certaine réflexivité autour de sa pratique religieuse grâce ou par les outils de ce qui fait le cœur de la Modernité. Il ne s'agit bien sûr pas de céder à la naïveté et de penser que cette dame, longtemps illettrée et probablement

¹² Marcel Gauchet travaille cette idée depuis longtemps, la développant et l'enrichissant dans une suite d'ouvrages. Notons comme livre ouvrant la réflexion *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. Pour une découverte plus rapide, une conférence (parmi d'autres) disponible sur : https://www.canalu.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/croyances_religieuses_et_croyances_politiques.1187

¹³ Leyla Arslan, E. Marlière, « Les jeunes, l'islam et les travailleurs sociaux : concurrence ou complémentarité ? », *Op. cit.*, p. 68.

baignée depuis son enfance dans un rapport à la pratique religieuse non distancié, va en quelques mois construire un rapport hautement critique et distancié à celle-ci. Mais un retour aux entretiens montre que les cinq jeunes femmes interviewées présentent d'une manière très conscientisée (ce qui n'est peut-être pas le cas pour la mère) leur entrée dans la religion comme quelque chose qu'elles ont décidé seules et qu'elles travaillent au quotidien. Nous sommes face à un islam qui apparaît, au novice que nous sommes, lettré et identitaire. Cela ne fait pas de ces jeunes des islamologues en puissance ni des théologiens. Cela montre juste que ces jeunes adultes qui ont grandi dans notre société et qui y ont baigné dans une atmosphère complexe, et probablement plurielle quant au rapport à la foi, sont aussi marqués par l'esprit moderne qui met au centre le discours réflexif.

Souligner ceci fait apparaître le fait que notre société, qui pousse, soutient, oblige à la formation de base, ouvre ainsi un possible qui, quand il est saisi, transforme aussi (ou à tout le moins peut transformer) le lien à la religion : apprendre à lire (l'arabe) amène (ou peut amener) à développer et pratiquer sa foi d'une manière moins traditionnelle et plus questionnée. L'accès au texte peut être ouvert et la réflexion sur la foi aussi.

Le paradoxe, c'est que, dès lors, cette « formation » peut amener une pratique plus contrôlée, peut-être aussi plus classique qui, au premier regard, peut apparaître plus stricte et porteuse de signes que nous, Européens de souche, sortis depuis bien longtemps maintenant de cette structuration religieuse du monde, nous percevons au premier abord, comme rétrogrades, et dangereux pour l'intégrité individuelle. Alors même qu'elle pourrait traduire (et nous n'affirmons certainement pas ici que c'est systématiquement le cas) une position beaucoup plus réflexive, pour laquelle le signe permet de dire une appartenance (nous y reviendrons) dans un environnement où le signe est nécessaire pour dire le type de rapport au monde recherché. Mais ce désir-là, de dire son choix, comporte en lui-même l'acceptation et même plus, l'intégration, d'un des principes de base de ce qui fait notre modernité : la possibilité de liberté d'un choix réfléchi.

Interrogeant les particularités du « croire » aujourd'hui, Danièle Hervieu-Léger¹⁴ nous propose une grille intéressante pour compléter la pensée de Gauchet et, peut-être, donner force à notre intuition de cette troisième voie. Elle se demande, elle, comment se tissent les rapports entre « religion, mémoire et société » dans une époque qui soutient une figure du Sujet authentique « qui cherche "sa" vérité »¹⁵. Et elle montre comment, en Modernité, le contexte historique pousse à des mouvements opposés. D'une part, apparaissent des « subjectivations du croire ». La validation de ces lectures singulières passe alors par une « validation mutuelle du croire » et une « conception souple de la communauté » :

« Le lien communautaire est censé se constituer et se reconstituer en permanence à partir du "crédit spirituel" que s'accordent des individus engagés dans la recherche d'une expression commune. »¹⁶

¹⁴ « La transmission des faits religieux », in D. Verba et F. Guélamine, *Op. cit.*, pp. 35-41.

¹⁵ *Ibidem*, p. 37.

¹⁶ *Ibidem* p.40.

D'autre part, apparaît aussi un mouvement de « prolifération communautaire » qui cherche un « croire vrai » afin que les individus puissent « avoir des références solides pour se situer, s'identifier eux-mêmes dans un monde incertain »¹⁷. La validation du croire est là communautaire et très cadrée, non questionnable. Ces deux mouvements, pour opposés qu'ils soient, entraînent tous deux, souligne Hervieu-Léger, de manière plus ou moins forte, une dévalorisation des « régimes de validation institutionnelle du croire ».

Au-delà du fait qu'il faudrait peut-être questionner ce qu'est, aujourd'hui, en Belgique, la « validation institutionnelle du croire musulman », nous avons l'impression que les étudiants qui ont participé à cette recherche sont très fortement marqués par ce que Hervieu-Léger pointe comme ce mouvement de production personnelle du rapport à la croyance. Mais, Hervieu-Léger le dit bien, la construction personnelle du sens religieux nécessite néanmoins d'être reconnue comme telle par d'autres. Et c'est sans doute là que se situe le nœud complexe que certains musulmans, en Belgique ou ailleurs en Europe, se retrouvent à devoir gérer.

Reprenons.

La référence à Gauchet et à Hervieu-Léger nous permet, pensons-nous, de faire apparaître la marque de la Modernité dans la manière dont ces jeunes s'emparent de la foi et construisent leur rapport au religieux, aussi bien en tant qu'acteur réflexif autonome qu'en tant que membre, autonome toujours, d'une communauté. Etre moderne impliquant bien aussi la capacité de construire le collectif à partir des singularités.

Bien sûr, cette lecture devra être confrontée à une explicitation de ce qu'est, pour ces étudiants, ces pratiquants, un islam critique et réflexif. Il serait intéressant, par exemple, de connaître les auteurs de référence qui forment et permettent cette pratique réflexive d'un islam qui dès lors viendrait tout à fait s'inscrire dans les soubassements de notre monde moderne. S'agit-il effectivement d'un islam qui permet ce travail de distanciation et de création d'un hybride qui, tout en restant influant sur la constitution du monde au sens large, ouvre des portes de transformation de la pratique quotidienne et donc de la manière dont la référence religieuse va colorer les actions dans la sphère publique ? Nous n'avons, personnellement, pas les compétences pour faire ce travail. Mais même si cette vérification est essentielle et reste à faire, le fait de repérer la présentation qui nous est ici offerte dans les propos des étudiantes est intéressant et porteur d'information.

Si nous posons donc bien le lien à la construction moderne, il est aussi fondamental d'en souligner sa potentielle fragilité. Et une des raisons de cette fragilité tient, selon nous, dans la manière dont s'imbriquent, pour les personnes interrogées, les ancrages communautaire et personnel. Comment, en quelque sorte, soutenir la posture moderne en communauté ? Comment préserver le Sujet réflexif au sein d'une communauté forte ? Comment jongler avec des identités qui disent tellement toutes « qui je suis » mais qui n'apparaissent pas toujours en harmonie ? Imbrication qui pourra d'autant plus fragiliser le rapport réflexif que le référent religieux est, en islam, totalisant.

¹⁷ *Ibidem*, p. 39.

Fragilités et tensions : entre identités personnelle et communautaire

Avec cette ouverture à la fragilité en tête, trois éléments font saillie à la relecture des entretiens. Et ces trois éléments nous amènent à dérouler le fil fragile qui relie les appartenances socio-économique, communautaire, et personnelle que nous entendons exposées par la plupart de nos interlocuteurs. Des éléments qui fondent l'histoire singulière de chacune de ces personnes et par rapport auxquels les conflits de loyauté viennent probablement rajouter de la pression au nœud que la complexité de ces appartenances multiples engendre.

Question de visibilité ... ou un lien entre réalité socio-économique et construction identitaire ?

De manière plus ou moins implicite, discrète ou détournée, à un moment ou à un autre de l'entretien, chaque intervenant a parlé de la précarité sociale, limitée dans le temps ou non, à propos de sa situation familiale ou de celle de ses parents lors de leur arrivée en Belgique. Or, différents auteurs attirent aujourd'hui notre attention à la fois sur l'invisibilité sociale de groupes sociaux de plus en plus nombreux et sur l'importance, pour exister socialement, d'être visible. Claudine Haroche¹⁸ insiste particulièrement sur cet aspect, soulignant qu'être invisible pose de réels problèmes d'intégration. Et cela, alors même qu'une part d'invisibilité reste essentielle pour préserver l'intégrité de l'individu. Mais pas n'importe quelle sorte d'invisibilité et certainement pas celle dont la population qui nous intéresse ici a probablement fait les frais, celle de l'invisibilité propre aux

« masses pauvres [qui elle] n'est pas choisie, elle est de toute évidence subie, indistincte, menaçante, car l'individu n'y existe pas vraiment : il tend à être pris dans la masse indifférenciée et, de ce fait, à n'y plus jouir d'aucun droit. Cette invisibilité n'est pas celle –protectrice, désirée, passagère, valorisée– des élites, concomitante d'un choix et d'une recherche de visibilité. »¹⁹

Dans le prolongement de ce que nous avons développé autour d'une modalité moderne d'entrée dans la religion, il est intéressant de se demander si l'inscription revendiquée dans la pratique musulmane, qui s'accompagne, pour quatre de nos cinq étudiantes, de signes non seulement visibles mais aujourd'hui très spécifiés, comme le port du foulard, ne pourrait pas traduire un geste de visibilisation criant une identité qui se veut partie prenante de la vie sociale et publique. Cependant, mettant le foulard, ces femmes se privent –partiellement du moins– d'une certaine discrétion puisqu'il est aujourd'hui, chez nous, devenu une sorte d'étendard implicite. Aux yeux des autres, musulmans ou pas, il

¹⁸ Signalons que nous déplaçons ici un petit peu le contexte du questionnement de Claudine Haroche. Elle insiste en effet, elle, sur la modification de la condition de l'homme dans les sociétés contemporaines occidentales : « une condition fondamentalement sensorielle qui contribue à induire une économie psychique inédite liée au caractère illimité et intrusif des technologies. » Voir « L'invisibilité interdite », in N. Aubert, Cl. Haroche, *Les tyrannies de la visibilité. Être visible pour exister?*, Toulouse, Erès, 2011, p.77.

¹⁹ Claudine Haroche, « L'invisibilité interdite », *Ibidem*, pp. 86-7.

est signe d'une identité collective là où certaines de celles qui le portent le revendiquent d'abord comme manifestation d'une identité singulière. Paradoxal donc et peut-être source de fragilité.

« Nous » contre « Eux » ?

Qu'en est-il de ce collectif, bien présent dans le discours de plusieurs de ces anciennes étudiantes qui parlent en adoptant le « nous » lorsqu'elles répondent à des questions qui leur sont posées personnellement. Ce « nous » leur permet un peu de repos, un « entre soi » (Nabila) où se comprendre est simple, où le stigmate fait lien. Pas la peine de rappeler ici combien « être autonome » nécessite un travail au quotidien et combien ce même travail est sans doute bien plus éreintant quand les signes de l'autonomie amènent à construire un chemin parallèle à celui qui fait le plus directement sens dans une société ou un groupe.

L'une d'entre elle a d'ailleurs tenu à préciser cet usage du « nous » en envoyant un mail à ce sujet, le lendemain de l'entretien :

« ... parler en nous, je me rends compte que cela fait référence à la communauté musulmane et particulièrement féminine. Bien que mon voile ne m'ait pas posé de soucis dans ma vie au quotidien, je garde des blessures des propos d'une directrice d'école [école fréquentée un an] qui orientait systématiquement les filles maghrébines en couture car nous n'étions pas capables de suivre l'enseignement général. Rabaissée et considérée comme étant qu'une fille bonne à faire les tâches ménagères, je me suis rebellée. Le simple fait de voir cette dame me rendait malade et je ne me gênais pas de le lui faire savoir.

Le « nous » renvoie aussi aux difficultés des jeunes diplômées qui ne peuvent accéder à un boulot parce qu'elles sont voilées : Touria, licenciée en sciences sociales; Samira, assistante sociale, Johanna, licenciée en sociologie, Nawal, licence en philosophie et lettres, Karima, islamologue... Certaines d'entre elles ont dû quitter la Belgique pour s'installer à Londres par exemple.

Un manque de reconnaissance lié sans aucun doute à la visibilité de son appartenance religieuse et à cette conception de femmes voilées = femmes soumises, femmes bêtes et femmes inutiles!

En réalité, si on a l'air d'être soumises c'est parce qu'on ne nous donne pas l'occasion de montrer qu'on est aussi intelligentes et que si on se voile c'est de notre plein gré (il existe cependant quelques exceptions, je vous l'accorde mais ça n'a rien de religieux, ni culturel. C'est du machisme ! Et il y en a partout...)

Donc oui! Nous vivons des discriminations et cela nous affecte même si cela n'est pas vécu personnellement. » (Anissa)

Pourrait-on alors, sur base de ce que les étudiantes nous disent, voir surgir la formulation d'une nouvelle question sociale ? Les entretiens ne nous donnent pas assez d'informations pour venir confirmer cet élément d'hypothèse. Par contre, ils ouvrent assez de portes pour que nous y restions attentive. Voyons en quoi.

Il y a, clairement, dans le chef des étudiantes, une réflexion bien présente sur l'organisation de la citoyenneté, l'impact de leur appartenance religieuse sur le lien aux autres, la constatation que le contact au quotidien permet de dépasser, parfois en tous cas, des a priori (dépassement qui ne s'étend cependant pas toujours au-delà des personnes

connues) etc. Cette réflexion apparaît à nouveau à deux niveaux, l'individuel et le collectif. Nous aborderons d'abord ce dernier aspect pour développer le côté individuel dans le point suivant. Même s'il est assez artificiel de séparer ces deux aspects quand, dans les discours reçus et analysés, ils s'imbriquent constamment, créant sans doute une difficulté à s'inscrire pleinement dans l'un ou l'autre de ces aspects.

Parler de question sociale revient à aborder la question de l'organisation socio-politique de la société et des solidarités qui y sont construites et mises en œuvre pour soutenir les processus de cohésion sociale. Longtemps, elle a été réfléchi autour des questions de classes. Mais ce que nous entendons ici semble plus la faire transparaître et vivre à travers la référence ethnique et peut-être même religieuse. Sans doute la fracture socio-économique reste-t-elle cependant pertinente mais ce n'est pas ce qui est mis en avant dans les discours reçus.

La crispation repose là sur la stigmatisation non de la pauvreté et des manques ou difficultés d'intégration qu'elle entraîne mais bien sur celle de l'appartenance ethnico-religieuse (la religion étant d'ailleurs souvent plaquée comme une évidence sur certaines appartenances ethniques). C'est Anissa qui ne comprend pas la méfiance a priori de son nouveau voisin ou Karima qui se demande pourquoi, alors qu'elle a enlevé son foulard pour aller à un entretien d'embauche, on lui parle de ses attaches religieuses. Cette fracture est particulièrement marquée dans un entretien réalisé par Maryam Kolly dans lequel les deux participantes disent que « c'est un peu le blanc européen qui a du mal à s'ouvrir ». (Nadia).

En corollaire, nous nous demandions, en hypothèse, s'il serait pertinent de parler de l'émergence d'un nouvel affrontement significatif qui produirait et permettrait une nouvelle internalisation du conflit social. C'est-à-dire un affrontement qui verrait s'opposer, autour d'enjeux bien spécifiques, des personnes qui se sentent légitimement appartenir à la société. Un conflit qui alors n'opposerait plus des appartenances de classes mais qui traduirait des manières différentes de comprendre la Modernité dans son rapport au religieux.

Autant les témoignages de femmes musulmanes publiés dans le New York Times le 2 septembre 2016²⁰, nous semblent renvoyer à quelque chose de cet ordre, autant il ne nous semble pas être reflet de ce qui existe chez nous. En effet, si clairement, derrière le « nous » il y a un « eux », il n'est pas toujours simple de percevoir le positionnement par rapport à ce « eux » : s'agit-il de s'y opposer pour conquérir quelque chose que cet autre groupe leur refuserait ? Ou s'agit-il de rejoindre le « eux » pour s'y enfouir avec certains « habits » particuliers qui devraient devenir invisibles, au sens de ne pas être créateurs de différence ? Peut-être ces jeunes femmes auraient-elles elles-mêmes du mal à répondre à ces questions qui impliquent une conscience claire de leurs enjeux et de la place qu'elles recherchent. Or, tout inconfortable (et potentiellement fragile) qu'il soit, l'entre-deux permet parfois d'éviter certains choix...

²⁰ https://www.nytimes.com/2016/09/03/world/europe/burkini-musulmans-france-belgique.html?_r=1

L'assise citoyenne

Au cœur de la Modernité est aussi inscrit tout le travail d'élaboration de la société à travers la participation et la représentation citoyenne. Là encore le choix de l'individu est central puisque c'est l'individu qui devient le principe premier de la construction du vivre ensemble et de l'élaboration des places de chacun et, plus globalement, des différents groupes d'appartenance sur l'échiquier social.

A écouter ces jeunes acteurs de notre société, cette place, ils la veulent, dans la société telle qu'elle est. Ils ont désir, aspiration, à « en être ». Ils sont belges (ou, pour l'un, porteur de la double nationalité) et si leur culture d'appartenance est aussi autre, leur vie, leurs ancrages, leurs conceptions du monde sont bien attachées à cette appartenance belge. On le verra lorsqu'on se penchera plus directement sur la question des valeurs, rien ne laisse penser qu'ils ne se retrouvent pas au sein de la diversité des conceptions qui fait notre société belge. Et sur ce point, certains se différencient explicitement de leurs parents.

Mes parents nous ont éduqué de la manière traditionnelle du pays et c'est un peu compliqué quand le monde extérieur est très différent du monde familial. Dans le monde extérieur, les choses évoluent et quand les parents continuent quand même à éduquer de la même manière, c'est un peu compliqué pour les deuxièmes générations, nous, pour trouver sa place dans cette société qui nous permet d'être nous-mêmes. (...) alors la deuxième génération met des choses en place pour essayer de trouver un équilibre entre les deux, développe même des mécanismes de défense. (Hassane)

A nouveau, retournant vers le propos des étudiantes portant le foulard, celui-ci apparaît aussi outil pour dire le type de citoyens qu'elles sont.

Je ne veux pas enlever le foulard parce que c'est moi, c'est ce que je suis. Mais ça ne m'empêche pas de vivre comme tout le monde, de faire des choix, de respecter les règles. (Nabila, en partant après l'entretien)

Et sans doute faut-il là encore pointer deux aspects à cette accroche au foulard.

D'une part, il permet l'inscription dans la société contemporaine sans révolution interne (côté familial par exemple), tout en douceur, en amenant petit à petit, des modifications dans leurs modes et habitudes de vie.

Je n'ai pas bien réussi mes secondaires et je voulais juste me marier, avoir des enfants. Mais petit à petit, je me suis vue et je me suis dit que ce n'était pas moi. Que je pouvais être plus. Alors, j'ai repris des études. Je voulais d'abord une autre formation mais là pour les horaires de cours, de stages, cela aurait été difficile côté famille. Alors j'ai choisi assistant social.

Et quelle a été la réaction de votre mari ?

En fait je suis souvent là quand il rentre donc rien n'a changé mais c'est vrai que quand il a des congés et que je ne suis pas là, ça ne pose aucun problème. (Nabila)

Elles sont d'ailleurs plusieurs, dans l'ensemble du corpus d'entretiens, à dire que le foulard permet aussi de préserver une face : à la conquête de l'espace public, elles n'en restent pas moins « correctes aux yeux de leurs parents ». Sarah rapporte ainsi le propos de certaines connaissances :

“quand j’ai le voile mes parents sont beaucoup plus rassurés. Donc ils ne m’appellent pas pour savoir où je suis quand je sors”. C’est vrai qu’il y a beaucoup de filles qui disaient moi je suis à l’aise avec les parents parce que je porte le voile quoi. Il y a aussi le regard des parents.

Ces aménagements, petits bricolages du quotidien, sont aussi nécessaires afin de préserver la construction de soi en mouvement. Et Haroche de citer Goffman :

« Goffman a souligné dans ses travaux que la personne est sous-tendue par une certaine conception de ce qu’elle doit protéger, garder, préserver, sauver, à tout le moins ne pas perdre dans les interactions sociales : la face sociale est une certaine image de soi “ce qu’une personne protège et défend, ce en quoi elle investit ses sentiments, c’est une idée d’elle-même ” qui correspond à une représentation générale du moi. Par le biais de rituels, d’apprentissages, de modèles de comportements, l’individu apprend “à s’attacher à son moi et à l’expression de ce moi à travers la face qu’il garde” (Goffman, Les rites d’interaction, 1967). »²¹

D’autre part, on l’a dit déjà, s’il y a la face à sauver par rapport aux siens, il y a aussi la face à tenir. Et face au monde qui invisibilise, le foulard permet aussi de dire qui on est. Qui on est, singulièrement parce que la demande est bien d’être reconnue comme un individu parmi d’autres mais via une singularité très collective. Se dire soi passe aussi par l’expression publique de sa foi. Le foulard permet ainsi à la jeune-femme de se définir ... comme un Sujet pensant et engagé dans sa société de vie. Il y a bien là manière d’exister en tant que citoyen mais manière fragile puisque le sens collectif est partiellement convié à la base de cette construction identitaire singulière et que les séparations étanches sont complexes lorsque le visible concentre une telle polysémie.

Nous retrouvons ici le paradoxe soulevé lorsque nous parlions d’une réaction potentielle à l’invisibilité. La fragilité s’y niche bien à deux niveaux. Au niveau personnel d’abord parce que ce travail au quotidien de construction identitaire est sans cesse rattrapé par un discours collectif qui y voit d’abord une identité collective (là où plusieurs auteurs ont montré qu’il y a pluralité et non unicité). Au niveau du groupe ensuite parce qu’une visibilité qui passe par un ou des signes tellement porteurs de représentations, souvent stigmatisantes, entraîne aussi rejet et crispations, choses lourdes à porter au quotidien et qui dès lors peuvent faire surgir la tentation du repli communautaire et du risque d’une nouvelle hétéronomie.

5. PROFESSIONNELLES ... ET CITOYENNES

S’il y a donc ancrage moderne –quelles qu’en soient les fragilités- et affirmation, du côté des étudiantes, d’appartenir à la société telle qu’elle est, il y a tout autant, et sans signe d’incohérence ou de paradoxe, la revendication d’une spécificité de cette appartenance.

²¹ Cl. Haroche, « L’invisibilité interdite », *Op. cit.*, pp. 90-1.

Mais quel impact cette référence spécifique a-t-elle sur leur identité professionnelle en construction et sur la manière dont ces étudiantes intègrent les valeurs du métier, valeurs qui leur sont enseignées en référence directe (quoique peut-être implicite) aux préceptes modernes ?

Valeurs et travail social

On se rappelle que l'hypothèse centrée autour du travail social était très imprécise, signifiant seulement un lien direct entre postures identitaire et professionnelle.

Il s'agissait en fait d'une reprise de craintes exprimées par certains enseignants lors de diverses discussions : ce qui était en train de devenir pointe de crispation n'indiquait-il pas un rapport au monde qui rendrait problématique la conception du travail social défendue en Belgique en général, et à l'ISFSC en particulier ? Ce qui était perçu comme un repli communautaire et de conviction allait-il permettre l'ouverture culturelle nécessaire, l'empathie, le respect des positionnements multiples de l'utilisateur ainsi que des demandes auxquelles les travailleurs sociaux peuvent être confrontés ? La petite trentaine d'entretiens invalide globalement cette hypothèse. Par contre les entretiens permettent de mettre en avant, du côté des étudiants d'origines ethnico-religieuses diverses, l'importance donnée au « commun » partagé avec l'utilisateur.

Pour développer ceci, nous continuerons à nous baser sur nos six entretiens mais nous ne nous y limiterons plus. En effet, autour de cette thématique, les autres entretiens permettent de faire apparaître une pluralité de comportements et de représentations qui n'est pas reflétée dans les six nôtres.

Parmi les étudiantes déjà diplômées, une série insiste sur le fait que les valeurs du travail social ne correspondent à rien de neuf pour elles puisque ces valeurs renvoient directement aux valeurs qui fondent leurs convictions religieuses

Pour nous [les cours abordant la question des valeurs du travail social] c'était facile, on connaissait déjà tout ça. C'est la même chose dans notre religion. C'était de l'ordre de l'évidence. (Anissa)

C'est aussi ce que pointe très clairement Mazaëff, se basant « sur [s]a pratique de formatrice dans un centre de formation en travail social (...) en Alsace » :

« La question des motivations qui ont conduit ces étudiantes à suivre la formation d'assistant social nous donne à voir une cohérence dans leur manière de faire le lien entre deux mondes, le religieux et le travail social. Au cœur de ce qu'elles disent de leurs motivations, nous pouvons identifier des valeurs et des termes qui ne sont pas inconnus du travail social, comme la recherche de sens, l'aide et l'attention à l'autre ... »²²

Ce qui retient cependant notre attention est le fait que ces valeurs sont, dans nos entretiens, très peu définies et détaillées. Sont cités, comme chez Mazaëff, l'aide, l'attention

²² Chantal Mazaëff, « Voile et intervention sociale : un périlleux bricolage ? », *Op cit.*, p.120.

aux autres, le respect, la bienveillance. Mais plus sous forme d'évidences qu'en mettant véritablement des mots sur les réalités que cela recouvre. L'information plus précise arrive de manière indirecte dans le propos. Comme lorsque, parlant du respect d'opinions différentes, il sera fait appel au Coran pour venir soutenir un positionnement déontologique qui est, pour ces étudiantes, d'autant plus évident qu'il renvoie à l'obligation religieuse.

Hasard des calendriers, au cours de la recherche paraissait le Manifeste du travail social, rédigé par le Comité de Vigilance en Travail Social, qui rappelle en quelques phrases très explicites les bases sur lesquelles repose le travail social :

« La garantie donnée à chaque individu ou groupe d'affirmer sa place de sujet pleinement inclus dans la société, dans le respect de ses droits fondamentaux et de son autodétermination.
La garantie du secret professionnel qui résulte d'un choix de société fort. (...)
La garantie que les politiques sociales soient toujours traversées par un souci de justice, d'égalité et d'équité dans l'analyse des situations sociales, qu'elles soient individuelles ou collectives, et dans l'accompagnement des personnes. »²³

Or, étonnamment, la question de la justice sociale ne vient pas rejoindre ce qui est énoncé par ces étudiantes comme petit corpus de valeurs. Comme s'il y avait quelques barrières entre l'appartenance religieuse et l'appartenance sociale. Comme si la religion semblait plus solide comme point d'ancrage que la justice sociale dont ces étudiantes ont sans doute, peut-être, partiellement connu la fragilité. Cela ne veut pas dire pour autant que ça n'en fait pas une valeur à défendre. Peut-être cependant cela en fait-il une valeur incertaine, plus dépendante d'un débat politique que d'une reconnaissance d'un état de fait.

La question qui apparaît alors et que nous n'avions pas anticipée est celle de la priorité. Lorsque les étudiantes présentent comme une évidence positive l'équivalence entre valeurs du travail social et valeurs de l'islam, comment la distance critique au religieux, essentielle dans la posture moderne, se joue-t-elle ? Étonnamment, durant les entretiens, cette question, qui semble ici tellement évidente, ne nous est pas apparue. Il aura fallu cette analyse pour qu'elle nous saute aux yeux. Nous n'y apporterons donc pas réponse ici. Soulignons simplement une fois encore que ce sur quoi les propos se concentrent, c'est le vécu et la conscience citoyenne. Comme si les étudiantes devaient prouver que si la croyance religieuse vient, pour elles, soutenir la posture du travail social, elle ne la cadennasse en aucun cas. Samira nous dit d'ailleurs très clairement que nous ne devons pas nous inquiéter de ces jeunes femmes aux vêtements couvrants parce que s'ils traduisaient une pratique particulièrement rigoriste et extrême de l'islam, ces jeunes femmes ne continueraient pas leur formation. Il y aurait là, selon elle, incompatibilité entre leur conception de l'islam et les attentes de formation d'abord, professionnelles ensuite.

²³ *Manifeste du travail social*, Comité de Vigilance en Travail Social, Bruxelles, 2016, p. 5 et <http://www.comitede-vigilance.be/>

L'important semble donc de se déclarer d'abord citoyennes, respectueuses et partageant les valeurs de référence (et, on le verra, respectant les cadres légaux avant tout). Au point que la référence au travail social militant est, dans nos six entretiens, peu mise en avant. Or, c'est beaucoup moins le cas dans les entretiens réalisés par Maryam Kolly.

Y a-t-il là effet d'entretien ? Est-ce lié à la manière dont la recherche a été présentée ou au fait que l'entretien ait été mené par une ancienne enseignante ? Peut-être. Mais il est aussi intéressant d'écouter encore Mazaëff pour laquelle l'articulation entre les « trajectoires individuelles [des étudiantes] et le fait de se sentir porteuses de l'image de leur groupe d'appartenance »²⁴ se joue constamment via la pratique de la dissimulation²⁵. Les étudiantes rencontrées par Mazaëff ont ainsi tendance à se renseigner fortement sur « les codes du milieu visé pour éventuellement adapter autant [leur] discours que [leur] apparence, au moins le temps de la sélection »²⁶. Adaptation nécessaire, souligne l'auteur, pour réussir ce pont entre deux mondes auxquels elles souhaitent appartenir mais dont l'un est perçu par les étudiantes en France comme violent. Et si cette violence ne nous apparaît pas aussi nettement que ne le présente Mazaëff, cette dernière souligne quelque chose qui, par contre, prend aussi tout son sens pour certaines étudiantes ISFSC :

« Il nous semble intéressant de noter comment un même interdit, selon le lieu ou l'institution qui le prononce, est vécu de manière négative ou au contraire intégré avec une apparente sérénité. Cela renvoie à la représentation du Centre de formation, lieu de tolérance par excellence où s'enseignent les valeurs du travail social alors que le champ professionnel, plus coercitif, paraît, lui, ne pas permettre d'ouvrir le moindre espace de négociation. Cependant, les centres de formation en travail social n'ont pas sur cette question une position unanime. »²⁷

Si effet d'entretien il y a, traduirait-il ce travail d'adaptation, reléguant au second plan une conception de travailleur social militant pourtant fort défendue par l'ISFSC pour affirmer d'abord que le positionnement identitaire que ces étudiantes présentent se calque sur une appartenance citoyenne et non sur une militance communautaire ?

Y a-t-il plutôt effet de statut ? Le fait d'être ou pas étudiant pourrait-il ici avoir un impact sur les réponses données ? En effet, nous avons l'impression que les réponses fournies par les personnes encore étudiantes travaillent beaucoup la posture de l'acteur social se positionnant par rapport à toute une série de réalités, entre autres celles qui les touchent, eux étudiants, comme la question du racisme par exemple. Cela n'empêche pas l'étudiant de toujours bien insister sur la différence à marquer entre le travailleur social et l'usager mais il y a une reconnaissance de proximité entre ces deux figures qui nous semble plus perceptible, moins rationnellement mise à distance comme c'est plus le cas

²⁴ Ch. Mazaëff, « Voile et intervention sociale : un périlleux bricolage ? », Op cit., p. 121.

²⁵ « Un terme du vocabulaire religieux musulman nous aide à comprendre ce qui se joue sous nos yeux : la *taqiya* que l'on peut traduire par la "dissimulation". Dans la pratique religieuse musulmane, la dissimulation a été pratiquée par les minorités musulmanes se sentant en danger ou qui sont (ou ont été) effectivement l'objet de persecutions. », Ch. Mazaëff, « Voile et intervention sociale : un périlleux bricolage ? », *Ibidem*.

²⁶ Ch. Mazaëff, *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

dans nos entretiens. Les jeunes professionnelles mettent d'ailleurs fort en avant le hiatus, pas toujours simple à gérer, entre les discours entendus en formation et la réalité de terrain où le temps disponible leur semble ne pas permettre grand chose d'autre que le traitement, de la manière la plus adéquate possible, des situations concrètes et matérielles de difficultés et souffrances individuelles qui leur sont soumises.

Y a-t-il enfin effet de référentiel ? En effet, lorsque l'entretien aborde la question des valeurs de manière plus indirecte, la question politique est beaucoup plus mise en avant, questionnant la référence au Droit de l'homme ou à l'égalité, non par rapport à des situations personnelles ou communautaires, mais par rapport à une identification sociale aux injustices. Comme si, une fois le référentiel religieux de côté, voire oublié, d'autres éléments pouvaient être défendus. Une autre interprétation pourrait être que l'engagement politique se joue différemment, selon les causes à défendre.

L'affirmation insistante de bonne intégration des règles et normes de références est donc, répétons-le encore, une constante. Même si une étudiante nous glissera cependant, lors d'une conversation hors entretien, qu'il ne lui est pas simple de respecter le rythme lent des institutions et qu'il lui arrive alors de faire jouer son réseau communautaire pour trouver l'argent nécessaire à certaines solutions. La communauté religieuse agissant parfois plus vite que le monde institutionnel, elle ne voit pas où est le problème de la solliciter dans le cadre d'un travail institutionnel, qui n'est lui pas ciblé sur une population marquée religieusement. Le lien, ancien et bien connu, entre travail social et charité chrétienne se transforme ici mais nécessite un retour sur les questionnements déontologiques et éthiques : la bienveillance même dans laquelle il est pensé et agi obligeant le questionnement. Soulignons cependant qu'il s'agit là d'une posture minoritaire dans l'échantillon.

Enfin, le discours dit la même affirmation de bonne intégration des règles et normes de références lorsque les étudiants sont confrontés aux dilemmes éthiques. En effet, mis face à ces dilemmes opposant leurs convictions personnelles et la demande de l'utilisateur, par exemple dans le cas d'une demande d'information ou d'accompagnement pour un avortement, les étudiants sont extrêmement clairs et intransigeants :

Là, je suis d'abord professionnelle. Il y a un cadre institutionnel, l'avortement est légal, mon avis sur le sujet n'a rien à voir avec mon métier, je dois informer la personne et l'orienter si besoin. (Karima)

Les cadres légal et déontologique passent avant tout. Bonnes citoyennes, bonnes travailleuses sociales : les règles sont intégrées. Ce qui n'empêche pas que, clairement, les étudiants se sont posés ces questions et, pour certains, disent envisager plutôt un cadre professionnel où ce type de situation n'est a priori pas présent. Mais ceci n'est en rien spécifique aux personnes de confession musulmane. Les entretiens réalisés par Maryam Kolly auprès d'étudiants chrétiens, agnostiques ou laïques disent la même chose :

- La confrontation de valeurs a toujours existé. Je pense que le tout c'est de savoir où sont nos propres limites et pouvoir reconnaître qu'on n'est pas forcément à même de gérer toutes les situations et je crois qu'il faut connaître tes valeurs pour pouvoir les accepter et pouvoir prendre sur toi de rediriger la personne.

- Oui parce que si on sent vraiment que nos valeurs vont entrer trop en interférence avec ce qu'on me demande, alors je préfère oui [rediriger la personne]. Je vais prendre le cas, je suis complètement contre l'avortement, si je travaille dans un, j'ai déjà travaillé dans un planning familial, mais si on vient avec cette idée là, je sais très bien que je ne serais pas du tout neutre par rapport à ça donc si je le peux oui [rediriger la personne].

(Annie puis Victor)

Alors, plutôt qu'une question liée à l'islam, on retrouve autant la question du rapport à la religion dans notre société que celle du rapport aux valeurs et aux référents culturels dont tous nous sommes porteurs, plus ou moins consciemment. Ces référents culturels nous marquent tous au quotidien. Et il est évidemment essentiel d'en repérer le jeu lorsqu'on est acteur du travail social.

Se dire et se comprendre

« Embrassez vos parents, ont ordonné les assistantes sociales en frappant leurs doigts gantés, et les phrases se sont dissoutes à leur tour dans l'hiver. Ils n'osent pas désobéir, faire à leur façon, une poignée de main, une main sur l'épaule. Ils n'ont plus rien, ils se fondent dans la dépossession. »²⁸

En mettant en scène, en France début des années soixante, le départ des enfants vers une famille d'accueil alors que les parents, Français tenanciers d'un petit café de province, doivent eux partir au sanatorium, Valentine Goby expose en quelques mots toute l'incompréhension qui fait mur entre les pratiques sociales et culturelles des assistantes sociales qui s'occupent de cette famille et celles de la famille elle-même. Et une des choses que le roman met en scène, c'est le mélange de colère, de mépris, de méfiance énorme et parfois de haine que l'héroïne ressent pour ces assistantes sociales. Cela parce qu'elle ne les comprend pas plus que les professionnelles ne la comprennent.

Cette différence culturelle qui puise ses incompréhensions dans des appartenances à des milieux socio-économiques différents, renvoie directement aux incompréhensions qui puisent leur force dans les différences ethniques et religieuses. Et les étudiants le disent clairement : le partage d'origine entre l'utilisateur et le professionnel, s'il peut être à la base d'une série de malentendus voire de conflits peut aussi entraîner une facilité dans la compréhension de la situation et l'attention à certains aspects de la situation qui pourraient paraître sans intérêt à l'œil étranger.

De la même manière, surtout du côté des plus jeunes, revient de manière régulière la nécessité pour les « blancs » d'accepter et de comprendre les comportements des jeunes arabo-musulmans.

« J'ai l'impression que c'est un peu le blanc européen qui a du mal à s'ouvrir. Pour ça, c'est vraiment ce que j'aperçois. On a plus tendance à parler, dans les politiques ...

²⁸ Valentine Goby, *Un paquebot dans les arbres*, Arles, Actes Sud, 2016, p. 105 (roman).

(...) Et en fait ce que j'ai l'impression c'est que beaucoup de communautés revendiquent le fait d'appartenir, d'être belge, de faire tout comme les belges. Mais au final, pourquoi on n'est pas accueillis, pourquoi on n'est pas représentés comme étant tels ?

(...) Ce n'est qu'une question politique, Ce n'est qu'une question de sectarisme que la Belgique veut. Je suis sûre et certaine qu'on fait rien pour aider toutes les populations qui sont étrangères à s'intégrer. (...) Il faudrait obliger les politiques à mettre en place.... Donc c'est à eux à mettre en place des structures pour favoriser l'échange en fait. » (Nadia)

Ou encore, en prenant le problème par le biais des étudiants qui n'osent pas toujours dire aux enseignants ce qu'ils pensent en termes de référents religieux :

« aujourd'hui, quand on sait que notre discours n'est pas accepté par la majorité, n'est pas approuvé par la majorité, et bien alors on se tait et c'est pas la solution parce que c'est comme ça que naissent les parasites comme ceux qui vont après trouver qu'une solution pour s'exprimer, c'est de passer à l'acte [terroriste] (...) Moi ce que je dis c'est que la liberté d'expression elle est bafouée mais tous les jours, tous les jours ces personnes en fait qui se réfugient dans le silence, c'est une manière en fait ... elle est bafouée leur liberté d'expression. » (Rania)

En insistant sur ce point, ce que les étudiants souhaitent mettre en avant c'est l'importance de la compréhension entre étudiants, entre enseignants et étudiants et entre professionnels et usagers. Alors, bien sûr, belles pensées et vœux pieux ne nous amèneront pas bien loin. Mais au-delà des discours d'ouverture, de tolérance et de richesse de la diversité, les entretiens révèlent quelques aspects qui viennent soutenir l'importance de mettre en place de manière active et explicite une pédagogie interculturelle telle qu'en parle Xavière Remacle²⁹. Une pédagogie qui vise à

« former des têtes bien faites, des êtres cultivés, ouverts et tolérants et doués d'esprit critique » mais c'est aussi une pédagogie « qui rend l'école lucide et humble sur son cadre de références et ses missions. »

Il s'agit, selon Remacle, de former aux différentes cultures en réfléchissant aux rapports de domination entre celles-ci et en y formant autant aux savoirs qu'aux savoirs-être ... tout en évitant le « piège du relativisme outrancier ». Mais il s'agit aussi, dans le même temps, de mettre la recherche identitaire au centre de la démarche pédagogique pour dépasser, dit-elle, toutes les identités assignées et permettre le travail d'identités en mouvement. Il s'agit encore, continue-t-elle, d'« être en prise avec le monde » et que la compréhension et l'ouverture se travaillent dans les deux sens.

Peut-être, sans doute, y a-t-il là un tournant qui a trop peu été pris aujourd'hui, dans notre société, dans nos écoles, à l'ISFSC aussi.

²⁹ Xavière Remacle, *La pédagogie Interculturelle*, in Echos n°67, pp. 27-9 ; disponible sur http://www.cbai.be/resource/docsenstock/formation/Ble_67_Xaviere_Remacle.pdf

La réussite, cependant, c'est que nos étudiants, ces jeunes adultes, « Belges avec des origines » (pour reprendre, en l'adaptant à la Belgique, cette jolie expression proposée à Jamouille par certaines des familles avec lesquelles elle a travaillé en France³⁰) ont construit une part de leur identité en intégrant les référents de socialisation et de formation qui leur ont été proposés tout au long de leur scolarité. Part de leur identité s'identifie aux référents belges, sans questionnement. L'étonnement tiendrait plus dans le fait que certains pourraient penser que ce n'est pas le cas.

Ainsi, les entretiens laissent penser que les étudiants qui ont accepté de participer à notre recherche vivent ce que Jamouille appelle un métissage fluide, c'est-à-dire que

« les jeunes (...) interrogent leurs origines et leurs affiliations à la société d'installation. Ils reformulent la diversité de leurs héritages et font des choix complexes et évolutifs, à partir de renégociations et de rebricolages subtils entre leurs référents sociaux, culturels et convictionnels. La richesse et la quiétude de leur métissage dépendent des ressources reçues en transmission, de la qualité de vie des jeunes, des possibles qui s'ouvrent à eux et de la sécurité des relations interculturelles qu'ils nouent. Les métissages sont aussi profondément singuliers, ils s'inscrivent dans une histoire évolutive et des qualités personnelles. (...) Ils sont sécurisés par les relations apaisées entre les socio-cultures qui habitent [les jeunes], ou insécurisés par les discrédits et les disqualifications. Des jeunes se construisent des formes de métissages fluides, inventifs quand ils peuvent passer d'un monde socio-culturel à l'autre sans devoir se couper d'une partie d'eux-mêmes ; d'autres vivent des métissages plus clivés, marqués par des tensions et des conflits de loyauté. »³¹

Sans nier les difficultés quotidiennes, les réalités des stigmatisations et aussi des expériences du racisme quotidien et en rappelant aussi que nous avons travaillé avec des personnes en situation de réussite scolaire et, pour certains déjà, d'intégration professionnelle, ce métissage semble permettre une affirmation identitaire forte par laquelle les étudiants trouvent formes pour exprimer, lorsqu'ils la vivent comme part identitaire, leur identité religieuse.

Leur pays c'est la Belgique, c'est là qu'ils ont des choses à faire et leurs diverses appartenances identitaires n'empêcheront pas cela. Mais clairement, l'identité religieuse est aujourd'hui au cœur des questions soulevées par la multiculturalité.

Du côté des étudiantes interrogées, certaines sont prêtes à enlever le foulard si c'est vraiment nécessaire même si, souvent, la nécessité de ce retrait n'est pas comprise au-delà du « c'est comme ça », à la fois fataliste et triste. Pour d'autres par contre, l'attachement à l'expression visible de cette part identitaire est essentielle. Pas tant comme « refuge » enfermant et clivant pour l'appartenance sociale. Plus comme un appui, une force intérieure qui leur permet d'exprimer ce qui est, pour elles, profondément l'expression de leur singularité. Lors d'un entretien, une étudiante insistait sur l'importance de

³⁰ P. Jamouille, « Prévenir les radicalisations en soutenant les métissages socio-culturels » in P.-J. Laurent (sous la dir. de), *Tolérances et radicalismes : que n'avons-nous pas compris ?*, Op. cit., pp. 23-38.

³¹ P. Jamouille, *Ibidem*, p. 31.

pouvoir faire du travail social pour travailler à l'intégration de différentes populations. A la question de savoir si elle percevait cela comme une revanche pour elle par rapport aux stigmatisations ressenties lors du parcours scolaire secondaire et de l'impression d'être coincée en dehors de l'espace social de référence, elle répond :

« Non, la revanche c'est de porter le voile. Le travail social, c'est pour moi » (Nabila)

Et peut-être est-ce là le tournant pas encore pris : qu'on le veuille ou non, dans nos sociétés largement sécularisées, la question religieuse fait un réel retour. Et arriver à penser une pédagogie interculturelle, tant dans la formation professionnelle que dans les formations continuées, autour de ce qui renvoie au culturel en référent avec le religieux et à la posture identitaire qui y est liée devient incontournable. Cela implique alors que soient abordées les thématiques complexes auxquelles convie la réémergence du religieux dans nos sociétés qui, comme le disait Gauchet, en ont « perdu le sens » au-delà de ce que cela représente comme choix individuel privé. Cela nécessite donc un travail de formation en profondeur tant pour réfléchir le phénomène religieux que pour avoir les outils nécessaires pour repérer, et questionner autant que comprendre, des pratiques culturelles dont le travailleur ou l'utilisateur n'a pas conscience.

Avec un double défi de taille.

D'abord, faire en sorte que le questionnement circule dans les deux sens : de la culture perçue comme « de référence » à la culture perçue comme « dominée » et de celle-ci à la « référente ». Le prétexte de la domination ou de la victimisation qui permettrait une attente hors mouvement nous semblant irrecevable.

Ensuite, confronter l'approche interculturelle au fait qu'il y a dans chaque société des valeurs qui ne sont pas questionnables. Cela, même Margalit Cohen-Emerique³², référence dans la question de la rencontre interculturelle, ne nous semble pas l'affronter au-delà du constat d'une nécessité de négociation. Mais une négociation de quel ordre, avec quelles marges de manœuvre ? Que faire lorsque ce qui entre en collision ne se limite pas simplement à des pratiques, des coutumes, des habits différents mais que ceux-ci expriment en fait des conceptions du monde qui, en termes de valeurs, sont incompatibles, inconciliables ? Et comment faire alors pour interpréter les significations multiples potentiellement portées par un même signe ? Comment éviter, autrement dit, la suspicion et la naïveté extrêmes ?

Sans considérer que ce dont il a été question dans cette étude touche automatiquement aux inconciliables, les tensions et lignes de failles mises à jour permettent d'entrevoir ce qui est aujourd'hui le vrai défi de notre société. Parvenir à défendre l'« être ensemble différents » en bannissant la belle pensée du « simplement tous ensemble, tous égaux » pour oser se confronter aux indicibles ... et essayer d'en faire quelque chose pour le vivre interculturel. Parce que tenter de se comprendre sans oser en dire les limites, c'est l'in-

³² Margalit Cohen-Emerique. *Pour une approche interculturelle en travail social, Théories et pratiques*, Rennes, Presse de l'EHESP, 2011.

verse d'une construction commune. Visons plutôt les intersections en chantier que les rencontres sous décors chatoyants mais de carton pâte.

Avec mes sincères remerciements aux étudiants qui m'ont accordé confiance et temps, DP