

Réinscrire le religieux dans le social... et la théologie

Le cas de la tradition islamique

Reinscribing the Religious in the Social... and Theological Spheres. The Case of the Islamic Tradition

Reinscribir lo religioso en lo social... y teológico. El caso de la tradición islámica

Margot Dazey et Karim Souanef



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/76407>

DOI : 10.4000/138sw

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2024

Pagination : 17-36

ISBN : 9782713229701

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Margot Dazey et Karim Souanef, « Réinscrire le religieux dans le social... et la théologie », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 208 | 2024, mis en ligne le 01 février 2025, consulté le 29 juin 2025. URL : <http://journals.openedition.org/assr/76407> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/138sw>

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Margot Dazey

UMR 8026 - CERAPS (Université de Lille)

margot.dazey[at]cnrs.fr

Karim Souanef

UMR 8026 - CERAPS (Université de Lille)

karim.souanef[at]univ-lille.fr

Réinscrire le religieux dans le social... et la théologie

Le cas de la tradition islamique

« Ce refus des cloisonnements entre des spécialités factices de la sociologie, qui sont le plus souvent au service d'intérêts corporatistes de chercheurs, a été commandé par la réalité sociale elle-même, comprise comme un ensemble structuré de relations entre différents espaces de pratique. » (SUAUD, 2014 : 84)

Dans sa sociologie des sociologues des religions, Pierre Lassave (2019) décrit une déconfessionnalisation du personnel investi dans ce champ d'études dès l'après-guerre. Cette distanciation voit également jour dans la production scientifique des sociologues, marquée par la diffusion d'un « athéisme méthodologique » fuyant le théologique pour clarifier les frontières disciplinaires et cherchant à expliquer le religieux par le social. À partir des années 1990, sous l'impulsion d'une nouvelle génération de chercheur·es proches du pragmatisme, la perspective dominante se renverse pour faire place à un « théisme méthodologique », la focale se rapprochant de l'acte religieux et des concepts émiques sous-tendant ces expériences. Aussi nécessaire soit-elle, cette perspective écarte la classe en tant que variable cardinale de l'analyse sociologique et vise à isoler la religion de l'espace socialement stratifié dans laquelle elle s'inscrit. C'est en réaction à ces débats que paraît en 2023 l'ouvrage collectif *Religions et classes sociales*¹. Les coordinateurs et coordinatrices expliquent le délaissement des

1. Deux des co-directeurs, Yannick Fer et Juliette Galonnier, ont participé activement (*via* un travail de traduction et la rédaction d'une préface) à la circulation en France des travaux de Véronique Altglas et Matthew Wood dont la démarche peut être résumée par le titre d'un de leurs ouvrages : *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion* (ALTGLAS et WOOD, 2018).

classes sociales par l'influence du paradigme de la sécularisation et de l'individualisation laissant croire « à une sorte d'autonomisation des expériences religieuses (ou "spirituelles") vis-à-vis des structures sociales » (FAVIER, FER, GALONNIER et PERRIN-HEREDIA, 2023 : 13). La spécialisation de la sociologie des religions (matérialisée dans des revues, des manuels, des laboratoires et des associations) tout comme l'intérêt institutionnel à défendre l'irréductibilité du religieux viendraient entériner ce jeu d'éclipse. Le projet du livre est donc de réinscrire le religieux dans le social sans imposer comme droit d'entrée « un type d'érudition, une familiarité avec les notions théologiques » difficilement accessibles aux sociologues peu familiers des objets religieux (*Ibid.* : 17).

Cet article entend participer à ces débats épistémologiques en interrogeant les conditions de possibilité d'une sociologie critique (d'inspiration bourdieusienne) des religions : comment produire une connaissance sociologique sensible aux rapports sociaux (de classe notamment) prenant au sérieux le théologique et les concepts émiques ? Dans quelle mesure les concepts (re)façonnés par Pierre Bourdieu permettent-ils d'enquêter au plus près d'une tradition religieuse donnée ?

Pour apporter des éléments de réponse, nous détaillerons un programme de recherche en cours sur les socialisations islamiques². Celui-ci se veut sensible indissociablement au social (à commencer par les socialisations de classe) et à la théologie (pratique et savante), à savoir les justifications et le travail réflexif auquel se livrent les acteurs pour orienter leur conduite (LAGROYE, 2009 : 165). Dans cette optique, nous étudions la production, la diffusion et l'incorporation de savoirs islamiques, entendus comme des savoir-faire et des savoir-être autant que des idées produites au sein des champs intellectuel et religieux.

En nous invitant dans le débat sur les modalités pratiques d'une sociologie des religions³, un des objectifs est de mettre en garde contre le postulat d'une autonomie du religieux. Ce postulat peut avoir des effets politiques et médiatiques importants, en particulier en ce qui concerne l'analyse des dynamiques relatives à l'islam contemporain⁴.

-
2. L'auteur et l'autrice de cet article co-animent un projet ANR intitulé « Socialisations islamiques. Transmission et incorporation de savoirs religieux en contexte minoritaire » (2023-2027, portage par Margot Dazey) dont font partie Samir Abdelli, Sarah Aïter, Fatihia Ajibli, Lucas Drouhot, Hamza Esmili, Juliette Galonnier, Diane-Sophie Girin, Jeanne Leblay et Younes Van Praet. À cet égard, le présent article a bénéficié du soutien de l'Agence française de la recherche à travers le projet ANR-23-CE41-0006.
 3. À noter que le rapport de force est peu bruyant. Gwendoline Malogne-Fer et Yannick Fer (MALOGNE-FER, 2018; FER, 2022), sur la base de leurs enquêtes, critiquent, sans susciter de controverse, l'autonomisation des études des religions vis-à-vis de la sociologie et notamment la circulation d'un « corpus restreint de références et d'interprétations communes, qui constituent la *doxa* de ce champ disciplinaire et fonctionnent dès lors comme des signes d'appartenance » (FER, 2019 : 95). Ils mentionnent avant tout les approches de celles et ceux que Pierre Lassave appelle « la deuxième génération » (Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime entre autres).
 4. Certains travaux supposent en effet que les idées religieuses agissent en elles-mêmes, se diffusent par contagion pathologique et s'imposent à des croyants passifs – comme si

De l'assignation à l'affiliation : étudier la fidélisation musulmane par-delà la condition minoritaire

Le point de départ de notre interrogation sur les savoirs islamiques réside dans plusieurs constats au sujet de la littérature sur l'islam en France, déjà bien établis par d'autres (AMIRaux, 2004; ESMILI, 2021a). Le premier constat concerne le brouillage entre science et expertise qui caractérise ce champ d'études et conduit une partie des chercheur·es à décliner la question de « l'intégration des musulman·es dans la République ». D'inspiration politiste, un courant de recherche s'attache ainsi à cartographier la structuration d'un espace associatif musulman depuis les années 1980 (CESARI, 1994; LAURENCE et VAÏSSE, 2007) et ses relations avec les acteurs publics (GEISSER et ZEMOURI, 2007; FRÉGOSI, 2011) en interrogeant les supposées tensions entre « Marianne et Allah ». Déployant ces questionnements auprès de musulman·es « ordinaires », un filon plus sociologique consiste à typologiser leurs positionnements « identitaires » sur le plan religieux, national et citoyen (VENEL, 2004; ARSLAN, 2010). Ici comme là, la « question musulmane » est thématisée en étroite résonance avec les catégories du sens commun, les chercheur·es s'évertuant à « rassurer leurs lecteurs sur la “normalité” et la non-dangerosité de leurs enquêtés musulmans » (GEISSER, 2012 : 358).

De manière non incidente, une part importante de ces travaux se focalise sur les religiosités des « jeunes musulmans », nés et socialisés en France par opposition à leurs parents immigrés. Qu'il s'agisse de l'islam « positif » d'une génération attirée par la spiritualité (BABÈS, 1997), celui « compensatoire » d'individus en échec scolaire (KAKPO, 2007) ou celui oppositionnel de « mauvais garçons » en situation de rupture (TRUONG, 2017), l'islam reste présenté au fil de décennies comme une *ressource* mobilisable et mobilisée face à une marginalisation sociale et politique. Une telle syntaxe traduit une conception instrumentale des appartiances religieuses : l'adhésion à une communauté croyante n'est pas considérée en elle-même, mais à travers les *recours* que peuvent en faire les individus dans une situation donnée. Ce faisant, la religion est réduite aux fonctions non religieuses qu'elle est supposée remplir – l'entreprise sociologique « ne se saisi[ssan]t jamais de la religion qu'en s'engageant à dissoudre son objet » (HERVIEU-LÉGER, 2012 : 145).

Continuant d'adopter pour sujet le vécu des personnes musulmanes, mais tournant la focale « vers les racines de leur condition difficile, à savoir les discours, les institutions et les pratiques politiques et juridiques de la République française » (FERNANDO, 2014a : 239), un autre courant de recherche prend à bras

les contextes sociaux de production, de transmission, d'appropriation n'avaient pas d'impact sur les contenus doctrinaux (DAZEY, 2024a). En dépit de faiblesses scientifiques, de tels écrits bénéficient d'une large couverture politique et médiatique et nourrissent des thèses complotistes concernant de supposés mécanismes d'« emprise » idéologique au sein de certains segments des populations musulmanes (pour une critique, voir BOUNAGA, 2023).

le corps les mécanismes d’infériorisation faisant de l’appartenance à la communauté musulmane une « condition minoritaire ». La multiplication de travaux sur l’islamophobie, les discriminations, les processus de racisation à l’égard des personnes musulmanes offre une analyse nécessaire – d’un point de vue politique comme scientifique – sur ces dynamiques d’« altérisation » (HAJJAT et MOHAMMED, 2016; LÉPINARD, SARRASIN et GIANETTONI, 2021), en veillant à les inscrire dans le temps long des héritages coloniaux (DAVIDSON, 2012) et de la trame séculière (FERNANDO, 2014b; AMER MEZIANE, 2021).

Si ces corpus se distinguent en termes d’approches théoriques et du soin apporté à l’administration de la preuve, ils partagent une même porte d’entrée sur leurs terrains respectifs : la question des rapports entre majoritaires et minoritaires. L’affiliation musulmane y est principalement abordée comme l’appartenance à un groupe en situation de minorité, soit que l’on considère cette appartenance comme un défi lancé à l’ordre républicain, soit qu’on la regarde comme le symptôme d’une exclusion sociale, soit que l’on se penche sur les mécanismes d’altérisation qui la sous-tendent. Or de telles approches ne permettent pas d’éclairer la constitution d’un collectif de fidèles en tant qu’ils sont *fidèles*⁵ (ESMILI, 2021b). Sont laissées dans l’ombre des formes d’adhésion qui ne s’épuisent pas dans les dynamiques de pouvoir esquissées ci-dessus : les manières qu’a le collectif de faire corps, les actes d’adoration reliant une communauté de l’intérieur, les appropriations collectives de schèmes d’action et de pensée en lien avec une tradition religieuse. En d’autres termes, en privilégiant l’étude des assignations plutôt que des affiliations, c’est tout un pan de l’expérience religieuse qui est mise de côté : celle des formes de vie – intrinsèquement « pratique[s], sociale[s], intellectuelle[s] » (GOTMAN, 2013 : 17) – propres au groupe de fidèles.

Les transmissions religieuses : compositions et recompositions de la tradition islamique

Ces logiques d’affiliation – dont d’autres avant nous ont invité à se saisir dans le cas de l’islam (DASSETTO, 1994) – sont au cœur de notre programme. Nous nous penchons sur les processus de filiation religieuse à l’œuvre au sein des communautés musulmanes en France et prenons au sérieux les transmissions intergénérationnelles en lien avec la tradition islamique. Mais de quelles filiations s’agit-il ? Et de quelles transmissions parlons-nous ? S’approcher au plus près des logiques de fidélisation religieuse exige une définition provisoire de ce que l’on entend par « religion ». Sans se perdre dans les débats définitionnels animant

5. Il n'est pas inutile de rappeler à la suite d'Anne Gotman que « Le fidèle n'est [...] pas nécessairement croyant, il n'a pas toujours la foi, il est celui pour qui la religion qu'il a élue donne une certaine forme à sa vie » (GOTMAN, 2013 : 34).

la sociologie des religions depuis ses origines (LAMBERT, 1991), le concept de « lignée croyante », élaboré par Danièle Hervieu-Léger, est une base de travail utile. En mettant l'accent sur la nécessaire continuité collective au fondement du groupe des fidèles, cette notion souligne la « logique d'engendrement » propre à la religion qui repose sur le lien entretenu entre générations successives, lien pouvant être formalisé dans l'invocation « Comme nos pères [et mères] ont cru, nous aussi nous croyons... » (HERVIEU-LÉGER, 1999 : 23). En d'autres termes, c'est parce que l'individu est à même d'invoquer une tradition religieuse – qui forme ainsi une « mémoire autorisée » (*Ibid* : 24) – qu'il peut s'affilier à une communauté donnée. L'expérience religieuse prend alors sens au regard du cadre collectif dans laquelle elle s'inscrit : ce n'est pas l'individu qui décide en son for intérieur de ce qui relève d'une tradition religieuse ou non, c'est ce que le groupe reconnaît – et enseigne – comme tel. On touche ici l'impératif de *transmission* propre aux communautés de fidèles, sur lequel la sociologie des religions a justement mis l'accent (HERVIEU-LÉGER, 1997 ; WILLAIME, 2003) et qui implique de se pencher sur les différentes instances de socialisation à cette tradition légitimatrice.

Si l'approche défendue par Hervieu-Léger a le mérite de tenir à distance les définitions substantives de la religion et ne pas « préjuger du contenu des croyances » (HERVIEU-LÉGER, 1999 : 23), elle n'échappe pas à certains biais ethnocentriques, à commencer par la centralité des concepts de « croyances » et de « croire », dont Talal Asad a révélé la matrice chrétienne et le caractère non transposable à d'autres traditions (AMER MEZIANE, 2017 : 63-68). Dès lors, c'est du côté de l'anthropologie de l'islam, et notamment de la proposition asadienne de comprendre l'islam comme une « tradition discursive », que le projet d'élaborer une sociologie de la fidélisation musulmane peut préciser ses fondements épistémologiques. Asad permet, d'abord, de rompre avec les tentations essentialistes consistant à identifier les soi-disant spécificités de cette religion. Ainsi en est-il d'une certaine sociologie d'inspiration wéberienne qui voit dans la confusion entre le religieux et le politique le propre de l'islam ou encore d'une anthropologie d'inspiration gellnerienne postulant l'existence d'une structure sociale « musulmane » (FADIL, 2017 : 103). Comme le montre Asad, l'islam est « l'unité d'un espace et d'un mouvement de transmission qui guide, informe et "donne sens" à des pratiques » (AMER MEZIANE, 2017 : 67) – une unité qui porte en elle sa constante recomposition, loin de tout immobilisme. S'intéresser à cette tradition discursive permet, en outre, de dépasser l'approche relativiste qui appréhende l'islam à partir des multiples formulations qu'en donnent les individus – avec le risque de diluer l'islam dans une infinité d'expériences subjectives (ESMILI, 2023). À distance de tout individualisme méthodologique (comme le faisait déjà Hervieu-Léger), Asad (1986) rappelle la centralité du Coran et des récits prophétiques dans la tradition islamique – un ensemble de « paroles pratiquantes » avec lesquelles les fidèles sont en constante interlocution dans leurs

actes de dévotion. Ces actes, nous dit-il, ne doivent pas se comprendre comme étant décorrélés d'une adhésion mentale à un contenu intellectuel (un « croire » abstrait), mais comme une vertu incorporée permettant d'être, agir et penser en conformité avec la volonté divine (AMER MEZIANE, 2017 : 65).

Puisant dans ce riche corpus, notre approche des logiques de fidélisation religieuse s'inscrit dans un geste de recherche collectif amorcé depuis plusieurs années. Le travail d'Hamza Esmili (2021a, 2021b) s'efforce notamment de restituer le réinvestissement de la tradition islamique au sein de l'immigration postcoloniale et ouvrière en France. Rejoignant les réticences asadiennes à « regarder par-dessus les épaules indigènes et saisir le sens inconscient des pratiques autochtones » (AMER MEZIANE, 2017 : 61), l'anthropologue laisse la part belle à la réflexivité des acteurs et s'attelle à saisir l'économie morale propre à l'alliance intergénérationnelle entre les ouvriers immigrés et leurs enfants. Ce faisant, il critique le rétrécissement du regard sociologique aux formes d'agentivité islamique qui opéreraient en termes de subversion ou d'accordement vis-à-vis des normes dominantes (sécuritaires et séculières notamment) et se penche sur la production d'un univers de sens commun qui ne s'épuise pas dans des logiques d'oppression et d'émancipation. Par-là même, il réfute la thèse trop rapidement esquissée d'un « retour du religieux » parmi les enfants d'immigrés, selon laquelle l'islam serait réinvesti sur fond de précarité sociale et de défaut d'intégration républicaine – thèse qui tend à reconduire une lecture mécaniste du monde social et à négliger « le poids constitutif de la tradition islamique » (FADIL, 2019 : 127).

Si les travaux d'inspiration asadienne offrent une voie féconde pour penser les modalités d'adhésion au groupe, ces recherches pêchent parfois – au nom d'une critique du réductionnisme sociologique aux accents pragmatiques – par une attention insuffisante portée aux structures sociales dans lesquelles ces adhésions s'inscrivent. En d'autres termes, restituer les capacités réflexives des acteurs musulmans et leurs manières d'informer leur conduite quotidienne à la lumière de leurs adhésions religieuses ne peut faire l'économie d'une analyse serrée des conditions sociales de ces capacités et conduites.

Penser les religiosités de classe

Les points d'appui pour élaborer une sociologie critique de la tradition sont multiples bien qu'épars. Charles Suaud (1978), pour commencer, réfléchit à la manière dont le séminaire, comme instance de socialisation à la prêtrise, inculque un « habitus sacerdotal » fondé sur la conviction des acteurs de répondre à l'appel de Dieu et de suivre la voie du Christ. Il montre que ce processus d'incultation de la vocation passe par la méconnaissance des déterminismes sociaux qui la rendent possible, en l'occurrence un recrutement orienté vers les familles

paysannes nombreuses stabilisées (pour lesquelles l'envoi d'un fils au séminaire ne serait pas qu'« un moyen de l'instruire à bon marché », mais au sein desquelles s'exerce un entraînement habituel au sacrifice) – en d'autres termes, des formes d'affinités entre « l'ethos paysan » et le projet sacerdotal. Cet effort de dévoilement du « processus socialement organisé d'incultation d'un devenir clérical » ne fait pas l'impasse sur les motivations subjectives des acteurs. Comme Suaud l'explique dans un retour rétrospectif sur ses travaux, « il s'agissait de donner toute sa place aux croyances dans la genèse des vocations sacerdotales sans être accusé de “passer à l'objet” » (SUAUD, 2018 : 24). En l'occurrence, la théologie de la vocation renvoie à l'idée d'une grâce personnelle accordée à quelques élus – grâce qui peut être repérée par la hiérarchie ecclésiastique et qui est patiemment intériorisée par les prétendants au sacerdoce au cours de leur formation.

Dans cette enquête comme dans celle de Solenne Jouanneau (2011) sur les « vocations » des imams en France ou celle d'Ana Perrin-Heredia sur les pratiques budgétaires de femmes musulmanes des classes populaires, l'apport d'une sociologie critique d'inspiration bourdieusienne à la compréhension des ancrages sociaux des engagements religieux est indéniable. Pour autant, l'exploration des religiosités de classe n'a pas à se limiter aux dispositifs d'invisibilisation des motivations profanes et aux mécanismes d'*illusio* sous-tendant l'entrée et le maintien dans une carrière religieuse. D'autres approches paraissent heuristiques pour éclairer des mises en forme plus conscientisées – mais tout aussi socialement marquées – de souci de soi religieux. À ce titre, l'ouvrage *Religions et classes sociales* propose des pistes intéressantes pour penser les liaisons entre frontières religieuses et frontières de classe. Partant du postulat (nuancé) que les études sur les religions et sur les classes sociales s'ignorent réciproquement, les différents chapitres considèrent les enchevêtrements entre appartenance religieuse et appartenance sociale sans opérer de rupture sociologique abrupte face aux connaissances profanes. Comme les coordinateurs et coordinatrices l'énoncent en venant ajuster les hypothèses bourdieusiennes : « les théodicées ne sont *pas seulement* des sociodicées », le religieux « n'[étant] pas que le simple reflet de la classe » et devant être analysé à travers les diverses médiations qu'il introduit auprès des positions de classe (FAVIER, FER, GALONNIER et PERRIN-HEREDIA, 2023 : 21).

La contribution de Julien Beaugé (2023) sur les carrières de voilement de jeunes femmes musulmanes de milieux populaires illustre le potentiel heuristique de ce type d'approche. Sur la base d'entretiens approfondis, il retrace la manière dont ces jeunes femmes, engagées dans des parcours d'ascension sociale par l'école, se mettent à porter le voile dans une logique distinctive vis-à-vis d'autres fractions des classes populaires : il s'agit pour elles de revendiquer des formes de « sérieux » et de « respectabilité » (et donc de mettre à distance une certaine culture de rue) tout en soulignant leur adhésion à une « religion savante », fondée sur des lectures et une approche intellectualisée des savoirs islamiques.

Dans le même temps, le port du voile sert à manifester leur fidélité à une communauté qui recoupe en partie leur groupe social d'origine, « le langage religieux occult[ant] les trajectoires sociales d'éloignement » (BEAUGÉ, 2023 : 156).

Produire une sociologie critique des religions suppose ainsi de prêter attention autant aux marquages sociaux des pratiques religieuses qu'aux justifications et postures intellectuelles sous-tendant ces pratiques. Pour ce faire, trois gestes complémentaires sont déployés : considérer la production de ces religiosités de classe et donc examiner les processus socialisateurs à l'œuvre ; observer les contenus de ce qui est transmis (ce que nous nommons les savoirs islamiques) et par-là donner chair à la notion de capital culturel ; et enfin se pencher sur les producteurs et productrices de ces savoirs et restituer les logiques de champ présidant à la structuration de positions socio-théologiques.

Une approche de la tradition islamique par les socialisations

Comprendre les dynamiques d'affiliation et de fidélisation religieuse doit passer par l'étude des transmissions au concret. Ici, les approches en termes de socialisation (LAHIRE, 2013 ; DARMON, 2016) ont sûrement beaucoup à apporter pour saisir la sociogenèse des schèmes d'action et de pensée en lien avec la tradition islamique, bien que ces approches n'aient été que timidement mobilisées en sociologie des religions⁶.

La famille occupe évidemment une place de choix dans ces apprentissages religieux, malgré son caractère relativement sous-investi par les sociologues de l'islam. Dans son ethnographie d'une prison, Thibault Ducloux (2023) souligne la persistance des dispositions religieuses acquises lors de la socialisation primaire en réfléchissant à la nature « régressive » de ces dispositions dans le cadre carcéral. En suivant la résurgence de préoccupations religieuses chez des détenus qui n'avaient pas de pratique religieuse avant leur incarcération, il observe la réminiscence d'un passé incorporé pendant l'enfance. S'intéressant également aux socialisations religieuses primaires, l'enquête de Stéphane Beaud (2018) auprès d'une famille franco-algérienne éclaire l'hétérogénéité de l'univers familial (notamment entre parents et au sein de la fratrie) et la possibilité pour les enfants de s'approprier, déformer et refuser leurs héritages religieux. Si ces enquêtes confirment le caractère précoce et intense des socialisations familiales, Ducloux et Beaud construisent leur objet de recherche sans laisser de place à la tradition et aux contenus théologiques. Au sein de notre projet ANR, un sous-groupe coordonné par Juliette Galonnier et Diane-Sophie Girin travaille sur une

6. Quelques auteurs et autrices se sont intéressé·es aux socialisations religieuses selon des cadres théoriques divers. Voir par exemple ADRAOUI, 2019; PAGIS, 2010.

enquête collective auprès de familles musulmanes et s'attelle à prendre au sérieux les savoirs pratiques et théoriques liés à la tradition. Notre grille d'entretien situe classiquement les enquêté·es (leurs « profils sociaux ») tout en cernant leurs styles de vie religieux hérités ou reconfigurés (lectures, références canoniques, pratiques rituelles, etc.) en partant du principe que les deux s'imbriquent nécessairement dans l'analyse. Cette enquête devrait de plus permettre de remettre en question la thèse routinisée d'une rupture générationnelle entre l'islam des parents et l'islam des enfants. Loin d'oppositions schématiques entre la religiosité « traditionnelle » des premières générations et celle « identitaire » de leurs enfants nés en France (KHOSROKHAVAR, 1997), on constate la force des transmissions familiales et leurs appropriations sélectives par les nouvelles générations.

Mais la famille n'est pas la seule instance de socialisation façonnant les dispositions religieuses des fidèles, et notre programme se penche également sur le travail socialisateur d'autres instances, durant l'enfance ou à l'âge adulte. Écoles confessionnelles, mosquées, associations humanitaires, réseaux professionnels communautaires participent à la fabrique religieuse des individus et à la reproduction – souvent partielle et sélective – de schèmes d'action et de pensée. Les travaux de Younes Van Praet (2019) sur les enseignements islamiques pour adultes fournissent des pistes stimulantes. Il montre comment différentes offres pédagogiques (frériste, salafiste, madhhabique) permettent aux personnes de se constituer en sujets pieux en développant un certain rapport au savoir (*'ilm*) et en orientant le groupe dans la voie du salut. Si tous les enseignements observés mettent l'accent sur l'impératif islamique d'apprendre, cet impératif reflète des ancrages socio-théologiques contrastés. Pour les acteurs salafistes, issus en majorité de milieux populaires, l'« utilité » du savoir est conçue « sous l'unique rapport de l'adhésion à une conception scolaire des énoncés du croire en mesure d'assurer le salut et prévenir l'hétérodoxie. » Pour les acteurs d'obédience frériste à l'inverse, fortement dotés en ressources socio-économiques, les apprentissages religieux doivent intégrer une perspective plus large, en composant avec les sciences humaines profanes et en prenant compte du contexte minoritaire. Pour le dire autrement, les rationalités religieuses sous-tendant les pratiques d'apprentissage sont à réinscrire dans un espace social stratifié et il semble prometteur de creuser les ressorts sociaux des frontières interdoctrine. C'est à ce travail que Diane-Sophie Girin (2021) s'attelle dans son étude de l'enseignement privé musulman. Puisant dans la sociologie du curriculum (BERNSTEIN, 1975) pour décoder les contenus d'enseignements, elle montre la pluralité des rapports à l'islam instruit dans les établissements observés. Certaines institutions (où exercent en majorité des professeurs de première génération) mettent en œuvre un enseignement de l'islam proche des apprentissages dispensés à la mosquée, qui s'appuie notamment sur l'inculcation d'une « peur vertueuse » et la sanction de divers comportements. Dans d'autres établissements, c'est du côté des pédagogies alternatives de type Montessori que se tournent les enseignantes (souvent nées

et socialisées en France, et davantage dotées en titres scolaires), en promouvant des formes d'acculturation du message coranique et prophétique au contexte français et en privilégiant des formats ludiques où l'élève est placé au centre de l'interaction. Les travaux de D. S. Girin, en plus de nouer un dialogue nécessaire entre sociologie de l'école, approches en termes de socialisation et études du fait religieux⁷, ont le mérite de nuancer la thèse d'une déliaison forte entre pratique religieuse et formes institutionnalisées d'autorité qui serait censée caractériser les religiosités contemporaines (pour une perspective critique, voir GALONNIER, 2021 et SILHOL *et al.*, 2021). Contrairement aux approches macrosociologiques sur la « modernité religieuse » qui concluent à une individualisation du croire et à une autonomisation des croyant·es, ces enquêtes soulignent combien les collectifs et autorités institutionnalisés participent à la formation (ou à la transformation) de dispositions au fondement d'un habitus spécifique (FER, 2022).

Que ce soit au sein de la famille ou de diverses institutions d'enseignement, notre programme se place au plus près des contenus de la socialisation, autrement dit des savoirs en circulation. Aussi, c'est toute l'organisation sociale de ces savoirs qui nous intéresse, de leur production et diffusion à leur incorporation. La sociologie des savoirs islamiques se déploie alors comme une sociologie de la tradition, voire de la théologie.

Au cœur des théologies pratiques : des logiques d'incorporation et de mise en cohérence de soi

Un tel programme, abordant l'islam dans ses réalités cognitives et affectives, suppose de prêter attention aux logiques d'incorporation de savoirs en lien avec la tradition islamique. Poursuivant la démarche conduite par Saba Mahmood (2009) auprès d'un mouvement de femmes pieuses égyptiennes, il s'agit de saisir les apprentissages en acte, en regardant la constitution d'habitudes religieuses à travers l'imitation de manières de parler ou de s'habiller, la répétition de gestes et de mouvements, l'activation de perceptions et d'émotions remémorées. Attentive aux techniques de soi religieuses et aux manières dont les individus se constituent en sujets éthiques (FADIL, 2017), cette approche d'inspiration asadienne peut s'articuler à la théorie bourdieusienne de l'habitus en insistant sur les attitudes « intentionnelles » procédant d'un rapport distancié et réflexif aux apprentissages éthiques (FAURE, 2015). L'éclairage analytique porté sur l'intention – pensée au sein de la tradition islamique comme une orientation pieuse de

7. On trouve un geste similaire dans les recherches de Kimberly Arkin (2014) sur des écoles confessionnelles juives de la région parisienne et dans le travail d'Émilie Grisez (2023) sur la socialisation « enveloppante » à l'œuvre au sein d'un établissement privé catholique des beaux quartiers parisiens.

l’agir et un idéal de sincérité à atteindre (*niyya*) (VAN PRAET, 2019) – souligne un autre trait saillant des socialisations religieuses, à savoir l’incultation d’efforts de mise en cohérence de soi consistant à unifier différentes sphères de vie et de pratiques, de l’habillement à l’alimentation, des relations amoureuses à la santé, des loisirs aux choix professionnels (BLANC). À l’instar d’engagements écologistes valorisant les gestes modestes du quotidien et s’attachant à incarner des formes d’exemplarité au jour le jour (RENOU, 2020), les engagements religieux visent souvent une certaine cohérence éthique d’un point de vue biographique, plaçant sous le regard sociologique les arrangements opérés par les individus pour concilier moralement diverses sphères d’activité.

Mais avant d’aller plus en avant sur l’opérationnalisation d’un tel programme sur le terrain de l’islam en France, il importe de préciser les savoirs présents ici. Pour ce faire, la tripartition proposée par Jeanne Leblay dans sa thèse en cours sur la transmission de savoirs par des femmes en instituts islamiques paraît efficace. S’appuyant sur des catégories émiques, elle distingue les savoirs théoriques concernant l’étude du Coran et de la tradition prophétique, les savoirs pratiques liés aux gestes rituels (*ibadat*) et aux relations sociales (*mu’amalat*) ainsi qu’un agir moral (*akhlaq*) orienté vers l’incorporation d’une conduite éthique (LEBLAY). Cette tripartition a l’avantage de faire écho à une définition de la religion musulmane formulée dans une tradition prophétique, le *hadith* Jibril (du nom de l’ange venu interroger le Prophète sur les fondements de l’islam) dans lequel le Prophète distingue l’*islam* (la pratique), l’*imane* (« la croyance »), et l’*ihsan* (l’excellence morale).

À quoi peut ressembler l’étude des modes d’incorporation et d’élaboration pratique de théologies ordinaires ? Dans le cas de cercles d’inspiration réformiste en France (DAZEY, 2024b), la formulation et la diffusion d’injonctions au « bon comportement » s’appuient sur une longue tradition revivaliste de conduite vertueuse (inhibition de la colère, célébration de la patience, soin du corps) et d’élévation communautaire (l’excellence scolaire et la réussite professionnelle étant posées comme des moyens d’un salut individuel et collectif). Les pratiques associées à ce bon comportement ne sont pas neutres socialement (on pense aux soubassements sociaux de la condamnation de l’« assistanat »), et sont à rattacher aux propriétés sociales d’acteurs privilégiés (exerçant pour la plupart des professions intellectuelles supérieures). Elles soulignent, une nouvelle fois, le caractère structurant des adhésions religieuses dans la vie quotidienne des fidèles, infusant des manières de s’habiller, de se mouvoir, d’étudier, de travailler, d’interagir, etc. On s’approche ici de ce que Jacques Lagroye (2009 : 165) nomme la « théologie pratique », à savoir les justifications et le travail réflexif auxquels se livrent les acteurs et actrices pour orienter leur conduite⁸. Une telle perspective s’hybride

8. L’étude de ces justifications est au cœur de quelques travaux sur l’islam en Europe, à l’instar de Jeanette Jouili (2015) qui se penche sur les efforts quotidiens de jeunes femmes allemandes et

aisément avec la méthode asadienne qui postule que les pratiques religieuses quotidiennes « – même les plus inconscientes et automatiques – sont toujours animées et “saturées” par des postures théoriques » (FADIL, 2017 : 102).

In fine, la prise au sérieux des concepts issus des sciences religieuses de l’islam revient à faire dialoguer islamologie – l’étude des textes et discours propres à la tradition islamique en mouvement – et sciences sociales. Défendu dans d’autres espaces disciplinaires (JOMIER et WARSCHIED, 2018), cet intérêt n’a rien de nouveau en sociologie des religions. C’est ce que font depuis longtemps Claverie, Piette ou Lassave. Comme l’énonce ce dernier :

À la différence de certains sociologues qui se trouvent suffisamment armés par une puissante théorie des champs sociaux pour faire l’impasse sur le contenu précis des œuvres en cause, j’ai toujours cherché à voir dans les moindres mots, concepts ou images produits le lieu géométrique des jeux d’acteurs ou de pouvoir. (LASSAVE, 2019 : 31)

On objectera ici que l’approche en termes de champ n’est pas une théorie en tant que telle (ainsi que le suggèrent certaines réceptions de l’article de Bourdieu sur « Genèse et structure du champ religieux ») et que la sociologie bourdieusienne s’inscrit dans une théorie de l’action, articulant nécessairement les concepts clés (champ, habitus et capital) et permettant d’enquêter sur les contenus et les idées socio-théologiques, forme spécifique de savoirs.

Étudier la théologie savante à partir d’une sociologie relationnelle des (producteurs d’)idées

On en vient ici à la dernière partie de notre programme. À travers sa « science des œuvres » (BOURDIEU, 1994) et ses analyses des productions de Flaubert, Heidegger ou encore Manet, Bourdieu nous montre la voie d’une sociologie des biens symboliques déployable sur le terrain des idées religieuses. Ni externaliste ni internaliste, le mode d’analyse qu’il propose est relationnel. Les contenus, dont il faut restituer la nature propre, sont à mettre en relation avec les caractéristiques sociales du producteur ou de la productrice (son habitus), les enjeux spécifiques à l’espace de production (considéré comme un champ au sein duquel interviennent des agents détenant des capitaux spécifiques) et l’influence exercée par les autres espaces (politique, économique, etc.). En tenant à distance toute tentation réductionniste (ou marxiste, qui réduirait le texte à son contexte) et inversement, toute tendance textualiste (ou philosophique, qui se limiterait au

françaises pour vivre en accord avec leurs principes religieux. Sur le volet de la théologie savante, on peut se référer aux travaux d’Alexandre Caeiro (2011) sur les modalités de production d’avis juridiques du Conseil européen de la fatwa et de la recherche ou de John Bowen (2016) sur les raisonnements théologiques des conseils chariatiques (*sharia councils*) au Royaume-Uni.

texte), il s'agit de placer au centre de l'analyse le travail intellectuel et l'autonomie, toujours relative, des produits culturels qui sont issus de ce travail.

Dans le cas des idées islamiques, prendre au sérieux les contenus constitue un geste d'autant plus nécessaire qu'il importe de ne pas laisser cet objet d'étude à celles et ceux qui souhaitent l'aborder à partir d'un prisme sécuritaire et totalisant. Indépendamment des failles méthodologiques, factuelles et interprétatives, qui caractérisent certains écrits de Florence Bergeaud-Blackler, Gilles Kepel, Hugo Micheron et Bernard Rougier (ESMILI, 2020 ; BONNEFOY, 2021 ; DAZEY, 2024a), ceux-ci nous intéressent ici pour une autre forme de réductionnisme qu'ils mettent en œuvre : ce qui pourrait être appréhendé en termes d'idées et d'utopies est systématiquement recodé en termes d'idéologie. Or la notion d'idéologie n'est pas neutre : elle suppose des formes de cohérence et de systématisation et repose sur l'articulation à un programme d'action orientant l'agir historique d'un groupe. Cette grille de lecture élude la complexité des productions et appropriations intellectuelles des idées islamiques.

Pour rendre compte de cette complexité et sortir de schémas simplistes, nous abordons les textes d'intellectuel·les contemporain·es sur la réforme islamique à l'aune d'une sociologie de la connaissance d'inspiration bourdieusienne. Ces productions respectent les codes propres à cet espace (tel le recours aux références anciennes de la tradition islamique ou les usages des philosophes occidentaux) et reflètent des stratégies de placement au cœur d'un espace de concurrence au sein duquel les acteurs mobilisent des capitaux spécifiques (universitaire, religieux, etc.). Les réformistes libéraux, dont les textes valorisent la modernité occidentale et critiquent le « ritualisme des masses », mobilisent un capital médiatique et politique leur permettant d'atteindre les maisons d'édition de grande diffusion particulièrement sensibles à cette forme de (dé)politisation séculière de l'islam (SOUANEF, 2024).

Ces réflexes théoriques, alternant le micro et le macro, multiplient les facteurs explicatifs potentiels. Dans une thèse en cours sur les intellectuels musulmans illibéraux, Sarah Aïter souligne les manières dont le champ politique influence ce qui est dit et écrit. Leur production (orientée vers la construction d'une orthodoxie anti-moderniste) est largement marquée par la charge politique du contexte d'énonciation, charge politique qui fait l'objet de discours réflexifs de la part d'individus dotés en titres scolaires, mais entravés dans leur trajectoire d'ascension sociale. En somme, la sociologie des savoirs islamiques implique de se pencher sur les idées en tant que telles⁹ tout autant que sur les producteurs et productrices¹⁰. Cette sociologie, sensible à la structuration de l'espace de production, a également pour mérite de tenir à distance les catégories de sens commun et de ne pas réifier certaines frontières ascriptives (libéral/conservateur, modéré/islamiste, etc.). L'enquêteur ou l'enquêtrice, dans la lecture des

9. L'histoire sociale des idées politiques repose sur ce programme théorique (MATONTI, 2012).

10. Un tel programme est déjà mis au travail auprès d'autres traditions religieuses (ROUSSEAU, 2015).

archives et des autres traces permettant de reconstituer les mises en forme intellectuelles, est vigilant-e par rapport aux alliances, aux hybridations et à la complexité des jeux sociaux. C'est ce que fait Samir Abdelli dans une thèse en cours sur Eva de Vitray-Meyerovitch en pensant sa trajectoire à l'aune de tout un ensemble de sociabilités intellectuelles montrant la porosité entre le soufisme (le « bon » islam dont elle est une figure d'autorité) et l'orthodoxie.

L'enjeu ici n'est pas d'imposer dogmatiquement une école théorique¹¹, parfois cataloguée comme « structuraliste » ou « sociologie de la domination » alors qu'elle est une théorie de l'action – une praxéologie – évolutive¹². Notre démarche consiste plutôt à souligner l'efficacité empirique de ce mode de pensée sociologique qui laisse la place aux « agents connaissants », à leur expérience, à leur réflexivité, et ceci en amont de la rupture opérée par le sociologue (BOURDIEU et WACQUANT, 1992). C'est ce que fait d'ailleurs Yann Raison du Cleuziou (dans un ouvrage à paraître) en abordant l'œuvre de l'intellectuel dominicain, Serge Bonnet, à l'aune de sa trajectoire biographique et des rapports de force internes à l'Église. Formé à la sociologie de Jacques Lagroye (dont l'affinité scientifique avec Bourdieu est revendiquée), l'auteur conserve de cet héritage un souci de penser sociologiquement la théologie – conçue comme « une *démarche intellectuelle* bien plus que comme un corps de savoirs » (LAGROYE, 2009 : 169). Lagroye l'énonce dans une annexe méthodologique intitulée « Quand un sociologue rencontre la théologie », « la prise en compte des prises de position des acteurs est, plus qu'une obligation de principe, la condition même de la recherche » (*Ibid.* : 165), notamment dans la perspective de construire un lien logique entre des comportements et des croyances. Si une telle injonction n'a rien de novateur (on peut lire Maurice Halbwachs pour s'en convaincre ; TRUC, 2010), Lagroye accompagne cette démarche compréhensive d'une rupture qui enrichit considérablement l'interprétation sociologique : selon ses mots, « on ne "choisit" pas une théologie pour le seul attrait des croyances qu'elle met en forme, mais parce qu'on y est porté ultimement par des goûts, des préférences, des inclinations résultant d'une socialisation et de conditions de vie particulières » (LAGROYE, 2009 : 169).

11. À noter que le projet ANR que nous animons repose sur une diversité théorique interne nourrissant de vifs débats entre les membres. Le travail de mise en cohérence proposé ici, sorte de fabrique d'un intellectuel collectif, part du principe que l'analyse des données d'enquêtes est un processus infini.

12. Les écrits de Bourdieu fonctionnent par incrémentations. *Méditations pascaliennes* (1997) ou *Réponses. Pour une anthropologie réflexive* (1992, avec Loïc Wacquant) viennent amender un travail de construction d'une praxéologie oscillant entre anthropologie, façonnage du concept d'*habitus*, et enquêtes quantitatives permettant de penser en termes de champ et de domination symbolique. Nous pouvons faire l'hypothèse que ses échanges avec Danièle Hervieu-Léger (LASSAVE, 2022) et Jacques Maître (BÉRAUD, 2020) tout comme son encadrement de la thèse de Fanny Colonna (1995), critique envers ses écrits sur l'Algérie, ont participé, comme dans tout parcours de socialisation scientifique, à enrichir son travail.

* *

*

Les travaux de Lagroye reposent sur un autre postulat particulièrement heuristique : le sérieux du travail sociologique suppose moins une longue introspection personnelle (il ne fait pas mystère de son engagement dans le catholicisme) qu'un usage fin des concepts généraux de la discipline. C'est peut-être là l'enjeu d'une sociologie réflexive qui s'élaborerait avant tout dans un dialogue constant entre empirie et appareillage théorique : la sociologie réflexive ne se résume pas à un simple retour du sujet sur le sujet¹³, elle est épistémique et affaire de méthode (BOURDIEU et WACQUANT, 1992). En écho à certains principes défendus par les épistémologies décoloniales, on peut ainsi suggérer avec Lagroye « qu'on peut parler de "respect" des chercheurs à l'égard des convictions des acteurs, ce qui ne signifie pas renoncement à l'esprit critique » (2009 : 170). Enfin, si l'article s'évertue à souligner le nécessaire enrichissement de la sociologie des religions par la sociologie générale, le mouvement inverse semble tout aussi fécond. La sociologie des religions invite l'ensemble de la discipline à regarder en direction des idéaux collectifs et des solidarités communautaires (en lien avec l'héritage durkheimien sur le sentiment religieux), et du côté des efforts de mise en cohérence de soi à l'échelle biographique. En étudiant le rapport des individus aux traditions discursives auxquelles ils entendent être fidèles, la sociologie s'offre la possibilité d'interroger les fondements de la morale et de l'éthique.

13. L'article de Bourdieu sur « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues », où il pointe les difficultés d'une sociologie des religions « quand on en est », mais aussi « quand on n'en est pas », a particulièrement retenu l'attention, sans doute car il découle d'une conférence donnée lors d'un congrès de l'Association française de sciences sociales des religions (AFSR). La sociologie des religions, en raison de sa position dominée au sein de la discipline, a beaucoup répondu à cette injonction au retour sur soi des chercheur·es (LAMBERT, MICHELAT et PIETTE, 1997; BÉRAUD, DURIEZ et DE GASQUET, 2018), sans consacrer la même énergie aux concepts et méthodologies sous-tendant leur pratique scientifique. Pour reprendre les mots de Loïc Wacquant, « ce n'est pas l'inconscient individuel du chercheur mais l'inconscient épistémologique de sa discipline qu'il s'agit de mettre au jour » (cité dans ALTGLAS et WOOD, 2010 : 10).

Bibliographie

- ABDELLI Samir, en cours, *Croire, savoir et dire. Une histoire des intellectuels musulmans en France au prisme de l'engagement d'Eva de Vitray-Meyerovitch (1909-1999)*, thèse d'histoire contemporaine, Paris, EHESS.
- ADRAOUI Mohamed-Ali, 2019, « Trajectoires de convertis au salafisme en France : marginalisation, socialisation, conversion », *Archives de sciences sociales des religions*, 186, p. 53-70.
- AÏTER Sarah, en cours, *Une socio-histoire du « mauvais islam » en France (2000-2022)*, thèse en science politique, Paris, INALCO.
- ALTGLAS Véronique et WOOD Matthew, 2010, « Reflexivity, Scientificity and the Sociology of Religion: Pierre Bourdieu in Debate », *Nordic Journal of Religion and Society*, 23, p. 9-26.
- (dir.), 2018, *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion. Critical Approaches*, Leiden, Boston, Brill.
- AMER MEZIANE Mohamad, 2017, « Comparer les traditions discursives : Islam et critique du symbolisme dans l'anthropologie de Talal Asad », *Socio-anthropologie*, 36, p. 59-74.
- , 2021, *Des empires sous la terre. Histoire écologique et raciale de la sécularisation*, Paris, La Découverte.
- AMIRAUX Valérie, 2004, « Expertises, savoir et politique. La constitution de l'islam comme problème public en France et en Allemagne », in B. Zimmermann (dir.), *Les sciences sociales à l'épreuve de l'action. Le savant, le politique et l'Europe*, Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme, p. 209-245.
- ARKIN Kimberly, 2014, *Rhinestones, religion, and the Republic: fashioning Jewishness in France*, Stanford, Stanford University Press.
- ARSLAN Leyla, 2010, *Enfants d'Islam et de Marianne : des banlieues à l'université*, Paris, Presses universitaires de France.
- ASAD Talal, 1986, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington, Georgetown University, coll. « Occasional Papers Series ».
- BABÈS Leïla, 1997, *L'Islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*, Paris, Les éditions de l'Atelier.
- BEAUD Stéphane, 2018, *La France des Belhoumi. Portraits de famille (1977-2017)*, Paris, La Découverte.
- BEAUGÉ Julien, 2023, « Des différences dans l'indifférence. Derrière le voile, des préférences de classe », in A. Favier, Y. Fer, J. Galonnier et A. Perrin-Heredia (dir.), *Religion et classes sociales*, Lyon, ENS éditions, p. 137-160.
- BÉRAUD Céline, DURIEZ Bruno et DE GASQUET Béatrice (dir.), 2018, *Sociologues en quête de religion*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- BÉRAUD Céline, 2020, « Jacques Maître, itinéraire d'un sociologue français », *Archives de sciences sociales des religions*, Hors-série, p. 155-183.

- BERNSTEIN Basil, 1975, *Langage et classes sociales. Codes sociolinguistiques et contrôle social*, Paris, Éditions de Minuit.
- BLANC Julie, en cours, *La mise en cohérence de soi au fil des classes sociales, contribution à une sociologie des alignements moraux. Une étude comparative de l'engagement écologiste et du protestantisme adventiste*, thèse de sociologie, Paris, École normale supérieure.
- BONNEFOY Laurent, 2021, « Bernard Rougier, un chercheur conquis par la fièvre identitaire. De la recherche scientifique aux plateaux télévisés », *Revue du Crieur*, 19, 2, p. 142-159.
- BOUNAGA Aïcha, 2023, *Le soupçon et le reproche. Les dessous normatifs de la prévention de la radicalisation et de la lutte contre le séparatisme (2014-2022)*, thèse de sociologie, Toulouse, Université Toulouse - Jean Jaurès.
- BOURDIEU Pierre et WACQUANT Loïc, 1992, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil.
- BOURDIEU Pierre, 1994, « Pour une science des œuvres », in P. Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, p. 59-80.
- BOWEN John, 2016, *On British Islam: religion, law, and everyday practice in shari'a councils*, Princeton, Princeton University Press.
- CAEIRO Alexandre, 2011, « The making of the fatwa: The production of Islamic legal expertise in Europe », *Archives de sciences sociales des religions*, 155, p. 81-100.
- CESARI Jocelyne, 1994, *Être musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris, Karthala.
- COLONNA Fanny, 1995, *Les versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.
- DARMON Muriel, 2016, *La socialisation*, Paris, Armand Colin.
- DASSETTO Felice, 1994, « L'Islam transplanté : bilan des recherches européennes », *Revue européenne des migrations internationales*, 10, 2, p. 201-211.
- DAVIDSON Naomi, 2012, *Only Muslim. Embodying Islam in Twentieth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press.
- DAZEY Margot, 2024a, « Enquêter sur des mouvements islamistes. Enjeux conceptuels, méthodologiques et épistémologiques d'une approche centrée sur l'idéologie », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 155.
- , 2024b, *Respectable Muslims. Morals and Manners of Minority Citizens in France*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DUCLOUX Thibault, 2023, *Iluminations carcérales : comment la vie en prison produit du religieux*, Genève, Labor et Fides.
- ESMILI Hamza, 2020, « Les nouveaux faussaires : le maître, l'établi et l'aspirant », *Contretemps. Revue de critique communiste*, 6 juin. URL : <https://www.contretemps.eu/nouveaux-faussaires-maitre-etabli-aspirant/> (consulté : le 25/09/2024).

- , 2021a, « Changer l'intention. Adoration et conversion en islam contemporain », in P. Michel et J.-P. Heurtin (dir.), *La conversion et ses convertis*, Paris, Centre Maurice Halbwachs.
- , 2021b, *La fidélité et son reste. Adoration et réflexivité en islam contemporain*, thèse de sociologie, Paris, EHESS.
- , 2023, « Retour sur la tradition discursive. Talal Asad et le symbolisme religieux », *Archives de sciences sociales des religions*, 204, p. 11-30.
- FADIL Nadia, 2017, « De la religion aux traditions : quelques réflexions sur l'œuvre de Talal Asad », *Archives de sciences sociales des religions*, 180, p. 99-116.
- , 2019, « The Anthropology of Islam in Europe: A Double Epistemological Impasse », *Annual Review of Anthropology*, 48, p. 117-132.
- FAURE Sylvia, 2015, « Une lecture de Saba Mahmood au prisme de la sociologie de la socialisation et de l'incorporation », *Tracés*, 15, p. 73-86.
- FAVIER Anthony, FER Yannick, GALONNIER Juliette et PERRIN-HEREDIA Ana (dir.), 2023, *Religions et classes sociales*, Lyon, ENS Éditions.
- FER Yannick, 2019, « Pourquoi la sociologie des religions n'a pas connu de "tournant affectif". Emotions religieuses et récits disciplinaires », *Asdiwal*, 14, p. 89-113.
- , 2022, *Sociologie du pentecôtisme*, Paris, Karthala.
- FERNANDO Mayanthi, 2014a, « Ethnography and the Politics of Silence », *Cultural Dynamics*, 26, 2, p. 235-244.
- , 2014b, *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*, Durham, Duke University Press.
- FRÉGOSI Franck, 2011, *L'islam dans la laïcité*, Paris, Pluriel.
- GALONNIER Juliette, 2021, « “Venez comme vous êtes à l’islam tel qu’il est”. Individualisme religieux et travail de conversion dans une organisation musulmane américaine », *Genèses*, 124, p. 9-30.
- GEISSEYR Vincent, 2012, « La “question musulmane” en France au prisme des sciences sociales », *Cahiers d’études africaines*, 206-207, p. 351-366.
- GEISSEYR Vincent et ZEMOURI Aziz, 2007, *Marianne & Allah. Les politiques français face à la « question musulmane »*, Paris, La Découverte.
- GIRIN Diane-Sophie, 2021, *Des écoles comme les autres ? L’enseignement privé musulman de niveau élémentaire, entre recherche de distinction et quête de respectabilisation*, thèse de sociologie, Paris, EPHE.
- GOTMAN Anne, 2013, *Ce que la religion fait aux gens. Sociologie des croyances intimes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l’homme.
- GRISEZ Émilie, 2023, *À l’école primaire catholique : une éducation bien ordonnée*, Paris, Presses universitaires de France.
- HAJJAT Abdellali et MOHAMMED Marwan, 2016, *Islamophobie : comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte.

- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1997, « La transmission religieuse en modernité : Éléments pour la construction d'un objet de recherche », *Social Compass*, 44, 1, p. 131-143.
- , 1999, *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- , 2012, « La religion, mode de croire », in A. Caillé (dir.), *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique*, Paris, La Découverte, p. 140-154.
- JOMIER Augustin et WARSCHIED Ismail, 2018, « Pour une islamologie historienne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 73, 2, p. 311-316.
- JOUANNEAU Solenne, 2011, « “Ne pas perdre la foi dans l'imamat”. Comment se maintiennent les “vocations” d'imams bénévoles en France », *Sociétés contemporaines*, 84, 4, p. 103-125.
- JOUILI Jeanette, 2015, *Pious practice and secular constraints: women in the Islamic revival in Europe*, Stanford, Stanford University Press.
- KAKPO Nathalie, 2007, *L'islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.
- KHOSROKHAVAR Farhad, 1997, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion.
- LAGROYE Jacques, 2009, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, Paris, Économica.
- LAHIRE Bernard, 2013, *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris, La Découverte.
- LAMBERT Yves, 1991, « La “Tour de Babel” des définitions de la religion », *Social Compass*, 38, 1, p. 73-85.
- LAMBERT Yves, MICHELAT Guy et PIETTE Albert (dir.), 1997, *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan.
- LASSAVE Pierre, 2019, *La sociologie des religions. Une communauté de savoir*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- , 2022, « Mémoire et réflexivité : Danièle Hervieu-Léger et Pierre Bourdieu », *Archives de sciences sociales des religions*, 200, p. 139-152.
- LAURENCE Jonathan et JUSTIN Vaïsse, 2007, *Intégrer l'islam : la France et ses musulmans, enjeux et réussites*, Paris, Odile Jacob.
- LEBLAY Jeanne, *Les formes de participation des femmes à l'autorité religieuse en islam en France contemporaine*, thèse de sociologie en cours, Paris, EHESS.
- LÉPINARD Eléonore, SARRASIN Oriane et GIANETTONI Lavinia (dir.), 2021, *Genre et islamophobie. Discriminations, préjugés et représentations en Europe*, Lyon, ENS Éditions.
- MAHMOOD Saba, 2009 [2005], *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte.

- MALOGNE-FER Gwendoline, 2018, « Protestant Churches and Same-Sex Marriage in France: “Theological” Criteria and Sociological Approaches » in V. Altglas et M. Wood (dir.), *Bringing the Social Back into the Sociology of Religion: Critical Approaches*, Leiden, Boston, Brill, p. 35-58.
- MATONTI Frédérique, 2012, « Plaidoyer pour une histoire sociale des idées politiques », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 59, p. 85-104.
- PAGIS Julie, 2010, « La politisation d’engagements religieux : Retour sur une matrice de l’engagement en mai 68 », *Revue française de science politique*, 60, p. 61-89.
- PERRIN-HEREDIA Ana, à paraître, « L’affinité élective en question : éthique musulmane et esprit populaire honorable », in G. Angey, Y. Fer et J. Galonnier (dir.), *Saisir les religions en sociologue*, Lyon, ENS Éditions.
- RAISON DU CLEUZIOU Yann, à paraître, *Serge Bonnet et le catholicisme populaire. Un engagement savant et religieux*, Nancy, L’Arbre Bleu.
- RENOU Gildas, 2020, « Exemplarité et mouvements sociaux », in O. Fillieule, L. Mathieu et C. Péchu (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 244-251.
- ROUSSEAU André, 2015, *Pour une sociologie de la crise catholique. France, 1960-1980*, Brest, Centre de recherches bretonnes et celtiques.
- SILHOL Guillaume, BIANCHI Maria Alessandra et MAHIEDDIN Emir, 2021, « Regards critiques sur la notion d’institution en sociologie des religions », *L’Année sociologique*, 2, 71, p. 429-451.
- SOUANEF Karim, 2024, « Des individus suridéologisés ? Sociologie de l’espace intellectuel islamique en France », *Cultures et Conflits*, 133, p. 73-100.
- SUAUD Charles, 1978, *La Vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Paris, Éditions de Minuit.
- , 2014, « Pierre Bourdieu : la sociologie comme “révolution symbolique” », *Recherche en soins infirmiers*, 116, p. 81-94.
- , 2018, « La vocation, force et ambivalence d’un concept “nomade”. Pour un usage idéal-typique », *Sciences sociales et sport*, 12, p. 19-44.
- TRUC Gérôme, 2010, « Esquisse d’une sociologie de la théologie », *Archives de sciences sociales des religions*, 150, p. 155-173.
- TRUONG Fabien, 2017, *Loyautés radicales. L’islam et les « mauvais garçons » de la Nation*, Paris, La Découverte.
- VAN PRAET Younes, 2019, *Transmettre et être en quête du « ‘ilm » : ethnographie des modalités de transmission des savoirs islamiques dans l’agglomération rouennaise*, thèse de sociologie, Rouen, Université de Rouen.
- VENEL Nancy, 2004, *Musulmans et citoyens*, Paris, Presses universitaires de France.
- WILLAIME Jean-Paul, 2003, « La religion : un lien social articulé au don », *Revue du MAUSS*, 22, p. 248-269.