

À l'heure de la prière entre pratiques et expérimentations

Marie-Laure Boursin

DANS **ETHNOLOGIE FRANÇAISE** 2017/4 Vol. 47, PAGES 623 À 636
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0046-2616

ISBN 9782130788126

DOI 10.3917/ethn.174.0623

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2017-4-page-623?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

À l'heure de la prière : entre pratiques et expérimentations

Marie-Laure Boursin

Aix Marseille Université / Sciences Po Aix

IDEMEC / CHERPA

boursin@msh.univ-aix.fr

marie-laure.boursin@sciencespo-aix.fr

RÉSUMÉ

Cet article étudie les variations des pratiques de la prière islamique canonique, *ṣalât*, chez les musulmans de France. L'auteure entend montrer, d'une part, comment les situations d'exécution – individuelle ou collective, domiciliaire ou communautaire – « agissent » sur la pratique et, d'autre part, comment cette pratique est finalement loin d'être continue et linéaire dans la vie de l'observant. En effet, elle peut s'interrompre ou se suspendre, tout comme son expérimentation quotidienne peut révéler des variations du croire.

Mots-clés : Prière. Islam. Pratiques religieuses. Variations. Croire.

Dans un contexte comme la France, dit « sécularisé », la pratique de la prière ne relèverait pas forcément d'une manifestation d'un sentiment religieux et, inversement, le sentiment religieux ne s'exprimerait pas forcément par la prière. Ainsi peut-on réciter le Notre Père à l'église pour la messe de minuit par « habitude » ou « tradition » ou se dire « croyant » sans pratiquer la prière. Les chercheurs en sciences sociales se sont donc appliqués à analyser les transformations du religieux dans le cadre d'une « modernité », mettant en avant de nouvelles formes de son vécu comme l'individualisation, la subjectivation ou encore la mondanisation [Willaime, 2006 ; Pollack, 2014]. Pourtant au début du xx^e siècle, Marcel Mauss, dans son projet d'étude d'une anthropologie de la prière, qu'il replace justement dans un temps historique pour en comprendre l'évolution – de son apparition à son individualisation en passant par ses régressions avec l'exemple de prières matérialisées –, indique que : « toute prière est toujours, à quelque degré un *Credo*. Même là où l'usage l'a vidée de sens, elle exprime encore au moins un minimum d'idées et de sentiments religieux. Dans la prière le fidèle agit et pense » [Mauss, 1997 : 358].

Au-delà des transformations du sens accordé à la prière et le fait qu'elle soit un énoncé du croire¹, la prière est aussi un mode de faire par lequel l'individu devient acteur du croire. Elle formerait ainsi une des « “modalité[s]” de l'affirmation » du croire et « non pas son contenu » [de Certeau, 2004 : 260]. De cette manière, la prière ne serait pas que l'« objet d'une anthropologie » [Rivoal, 2003], mais son étude serait un moyen de questionner les multiples formes de religiosités, aussi complexes soient-elles : pouvant s'inscrire dans une orthopraxie, comme s'en détacher. Tel est l'objectif, certes ambitieux, que souhaite atteindre cet article au sujet de la pratique – voire de la non pratique – des prières chez les musulmans en contexte français. L'attention sera portée ici plus spécifiquement à la prière, *ṣalât*, qui constitue le deuxième des cinq piliers de l'islam et qui revêt pour le dogme un caractère obligatoire. Cette pratique quotidienne, exécutée jusqu'à cinq fois par jour pour qui est observant, prend une dimension communautaire quand elle est effectuée collectivement le vendredi à la mosquée, elle est alors appelée *ṣalât al-joumou'a*. Il existe toutefois d'autres formes de prière, surérogatoires, comme les prières de demande, *dou'a* [Gardet, 1970 : 116], celles

que Guy Monnot nomme des prières et dévotions privées [1989], ou les invocations *dhikr* et *wird*. Les *dou'â* peuvent prendre la forme d'invocations récitées ou de demandes dont les formulations sont personnalisées, le *dhikr* est une répétition rythmique du nom de Dieu et les *wird* sont constitués d'un ensemble d'invocations. Il s'agit généralement de versets coraniques, des noms de Dieu et de certaines prières sur le Prophète Mohammed. Je ne m'intéresserai pas ici à ces prières surrogatoires, que j'ai traitées en partie ailleurs [Boursin, 2015].

Bien souvent, la prière canonique islamique est vue, voire a été étudiée, comme un rituel codifié dont l'efficacité dépendrait de l'exactitude de son exécution [Chelhod, 1959 : 162]. Elle est en ce sens pour Louis Gardet « une "liturgie" où tout acte [...] et toute parole sont déterminés », même s'il existe des différences selon le rite d'appartenance, *madhab*² [1970 : 121]. Ainsi partout dans le monde, tous les musulmans devraient « logiquement prier de la même manière » [Rivoal, 2003 : 102]. En France, la présence des musulmans s'expliquant par l'histoire coloniale et migratoire, les potentiels fidèles³ sont formés principalement de personnes originaires non seulement du Maghreb et de l'Afrique subsaharienne mais aussi de la Turquie ainsi que, plus récemment, de catholiques, de juifs, voire d'agnostiques convertis. Il n'y a donc pas d'homogénéité de la communauté musulmane en France, à l'image de la diversité culturelle de la *oumma* (au sens de communauté universelle des musulmans). Cette diversité se manifeste-t-elle dans les pratiques ? Et comment l'appréhender ?

De manière générale, la prière islamique reste un objet peu étudié par la recherche anthropologique [Haeri, 2013 ; Laakili, 2014], qui pourtant mériterait, selon Hassan Rachik, « une description dense et complexe » [2009 : 590]. En effet, celle-ci procéderait d'un mode de communication qui lui est propre, c'est-à-dire aux « techniques ou procédés particuliers » [Headley, 1994 : 7]. Il existe toutefois des études précieuses sur l'Égypte, l'Iran ou même l'océan Indien qui analysent l'expérience religieuse et tentent de rendre de compte de la variété des situations et des contextes [Mahmood, 2001 ; Haeri, 2013 ; Parkin and Headley, 2015]. Et justement, s'il y a des pratiques plurielles, elles ne sont peut-être pas seulement le fait d'une diversité liée à une appartenance culturelle. Les différences de pratique relèvent-elles de formes multiples d'expérimentation du croire ?

Les approches ethnographiques sur la prière islamique en contexte minoritaire et notamment français sont encore plus rares. Paradoxalement, en France, la

prière est devenue un « marqueur de visibilité » des populations musulmanes, à l'instar des controverses autour des « prières de rue » [Göle, 2015 : 85-105]. De même, les études sociologiques et politistes se réfèrent à la prière pour mesurer le degré de religiosité des musulmans, où elle forme un critère de catégorisation du « musulman pratiquant » [Dargent, 2010].

Cet article souhaite mettre en regard les pratiques de la prière canonique *ṣalât*, qu'elle soit individuelle ou collective, domiciliaire, pratiquée à la mosquée ou dans des salles de prière. Il s'agira de décrire les variations et les fluctuations des modalités d'exercice et d'expérimentation à partir de la gestuelle et des lieux. Me plaçant dans le cadre d'une anthropologie du détail [Piette, 1996], c'est en faisant la « part belle » aux acteurs et aux observations, dans les « petits riens du quotidien », que je souhaite mettre en avant ces subtilités de la prière par ses mises en variation.

Les données présentées ici ont été récoltées lors d'un terrain, entamé au début des années 2000, auprès de familles musulmanes d'origine maghrébine et comorienne ainsi qu'une immersion dans les institutions religieuses (Marseille et sa périphérie ainsi que Bourges), telles que des mosquées et des écoles coraniques, toutes organisées en associations loi 1901. Les personnes rencontrées ont en commun le fait qu'elles se disent musulmanes et affirment croire en Allah et son Prophète. Leurs pratiques religieuses varient et n'ont pas été un critère de choix pour le corpus. Néanmoins les acteurs disent presque tous pratiquer le ramadan et ne pas manger de porc, et plus de la moitié dit pratiquer les prières quotidiennes au moment où ils ont été interrogés.

■ La prière, une pratique à géométrie variable

Pour de nombreuses personnes rencontrées, une prière – qu'elle soit canonique ou libre – est avant tout une manière de prendre « contact avec Dieu »⁴. Dans ce sens évoqué par les acteurs, il s'agit bien de la prière comme un moyen pour communiquer avec Dieu, pour se rapprocher de lui. Dans la *ṣalât*, cette communication est codifiée en gestes et en paroles⁵. Ainsi pour Dounia, 17 ans en classe de seconde à Bourges et aînée de sa fratrie, quand « on se prosterne par terre, c'est à ce moment-là où on est le plus proche de lui ». Cette « mise en contact » est différente d'une communication entre humains. Elle peut toutefois être perçue comme telle

par les acteurs, dans le sens où il y a une adresse, celle de l'orant et parfois une réponse, celle de Dieu. Dieu « donne » ou « envoie » des réponses aux demandes des priants sous forme de « signes », qui peuvent se manifester directement, leur apparaître en rêves, en sentiments, etc. Un exemple parmi d'autres est celui de Larbi, 23 ans, étudiant en troisième année de commerce à l'ESSEC⁶ :

une fois où j'avais très, très mal à la tête et j'étais en train de faire ma prière, et là c'était quand ma tête était au sol et j'ai répété trois fois : j'espère ne plus avoir mal à la tête [...]. Je me suis levé et réellement, je n'ai plus eu mal à la tête. Et là, j'ai pleuré juste après. Bon, parce qu'on peut dire que c'était une réaction purement psychologique, psychosomatique, parce que mon cerveau a lâché une hormone ou une enzyme qui a bloqué mon mal de tête. Cela dit bon, c'est arrivé. Et mon interprétation, c'est qu'effectivement c'est Dieu qui m'a répondu, il a fait que cette enzyme soit sécrétée à ce moment-là, qui a fait

que... Pour moi, tout le hasard, le *koun fayakoun*, c'est « que cela soit et ça le devient », quand tu exiges une chose, elle se réalise, elle se réalise par sa volonté. [...] Tout processus scientifique est donc un processus divin tout simplement, bref c'est une autre histoire.

Mohamed, 15 ans, le frère de Dounia, voit justement la prosternation comme un moment particulier où l'on peut tout demander à Dieu. Il dira au cours de son entretien que la prière c'est comme un « dialogue », mais il ajoutera aussi :

En fait, on ne peut pas parler avec Dieu car il n'est pas sur Terre. Par l'intermédiaire du Coran c'est une façon de parler avec lui, c'est comme une lettre qu'il nous a envoyée et faire la prière c'est une façon de lui répondre, le Coran c'est la parole de Dieu comme s'il voulait nous enseigner quelque chose, c'est comme un père qui voudrait nous dire quelque chose, moi je vois ça comme ça.

Phase	Séquence	Gestes	Lieux :	
			mosquée	domicile
Phase I Préparation au rituel de prière	Ablutions <i>wuḍū'</i>	– formule l'intention, <i>niya</i> – se lave les mains : x3 – se rince la bouche : x3 – se rince le nez : x3 – se lave le visage : x3 – se lave le bras droit jusqu'au coude : x3 – se lave le bras gauche jusqu'au coude : x3 – passe les mains mouillées sur les cheveux, aller et retour – nettoie l'intérieur et l'extérieur des oreilles – se lave le pied droit jusqu'à la cheville – se lave le pied gauche jusqu'à la cheville	Salle d'ablution ou salle de bain du domicile	Salle de bain
			Espace impur	
Phase II Préparation à la mise en contact avec Dieu	Commencement	– {déplice le tapis et le met en place}, formule l'intention – récite un <i>takbir</i> (<i>allahou akbar</i> , Dieu est grand.) – récite l'invocation du commencement		
Phase III Exécution : Contact avec Dieu	Prière	1 ^{ère} unité, <i>raka'ât</i>	Salle de prière	Salon ou chambre
		– récite la sourate <i>al-fātiha</i> , position debout : <i>qiyâm</i> – récite quelques versets – s'incline : <i>rukû'</i> – se relève de la position précédente – se prosterne : <i>sujûd</i> – se met en position assise : <i>qu'ûd</i> – se prosterne : <i>sujûd</i> – se met en position debout : <i>qiyâm</i>		
		2 ^e unité, <i>raka'ât</i>		
		– récite la sourate <i>al-fātiha</i> : <i>qiyâm</i> – s'incline : <i>rukû'</i> – se relève de la position précédente – se prosterne : <i>sujûd</i> – se met en position assise : <i>qu'ûd</i> – se prosterne : <i>sujûd</i>		
Phase IV Transition de communication	Salut final	– se met en position assise : <i>qu'ûd</i> – récite les salutations – {tend l'index droit}, récite la <i>shahâda</i> (attestation) – tourne le visage à droite – tourne le visage à gauche	Espace pur	
Phase V Fin : fin du contact, retour aux relations interhumaines	Fin de la prière	– se lève, {range le tapis, enlève le voile} – quitte la salle	Salle de prière	Salon ou chambre
			Désacralisation de l'espace	

Légende : {...} : non systématique

Tableau – Découpage opératoire simplifié de la ṣalât. Exemple d'une prière à deux raka'ât.

Au travers de l'analogie d'une relation filiale avec Dieu et du fait qu'il ne serait pas « vraiment » sur Terre, Mohamed énonce les formes particulières de cette communication : on s'adresse à Dieu, mais on ne lui parle « pas tout à fait » ; il nous répond mais « pas tout à fait » directement. C'est du côté de ce « pas tout à fait », par l'analyse de l'expérimentation de la prière, que l'anthropologue peut tenter de percevoir les modalités de l'affirmation du croire et de ses variations.

Différentes manières de faire ?

L'efficacité de la *ṣalât* dépend de sa bonne exécution [Mahmood, 2001 : 830]. De ce fait, si les règles ne sont pas respectées, la prière pourrait ne pas être agréée par Dieu et l'orant n'en a pas forcément connaissance :

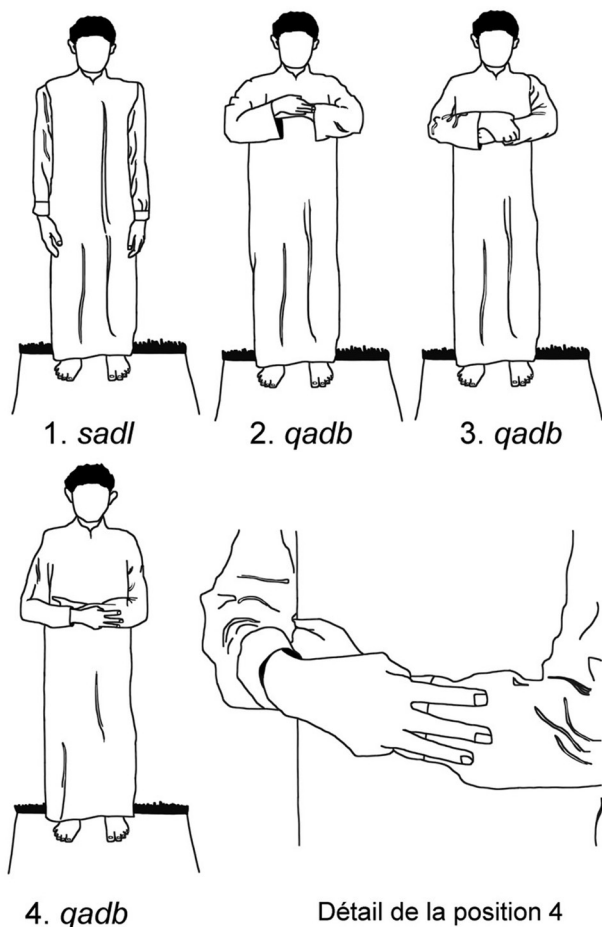


Illustration 1 – Différenciations de postures observées dans la position debout, *qiyâm*.

Qui sait ? C'est Dieu qui sait si la prière est prise. Par contre, [...] si c'est par ignorance c'est pardonné (Abdel, 27 ans Marseillais originaire des Comores⁷).

mais il suffit d'une bonne prière pour que Dieu nous fasse rentrer au paradis, une seule mais on [ne] sait pas laquelle (Aïcha, Marseillaise de 50 ans, d'origine algérienne⁸).

D'après la Tradition⁹, les différences entre *maḏhab* sunnites n'invalident pas la prière collective, ainsi un fidèle peut prier derrière un imam d'un autre rite. L'affiliation à une école juridique est souvent liée à une origine culturelle, les Maghrébins seraient majoritairement malékites, les Comoriens, chaféites, et les Turcs, hanafites, etc. En contexte français, ces diverses manières de faire sont observables à la mosquée dans les postures corporelles (voir illustrations 1 et 2).

Rares sont les personnes rencontrées qui ont mentionné une appartenance à un *maḏhab*. Elles ont souvent appris la prière par transmission familiale et/ou ont suivi des cours dans des institutions religieuses dont l'origine culturelle était semblable à la leur. Mais quand en France elles désirent s'informer sur la

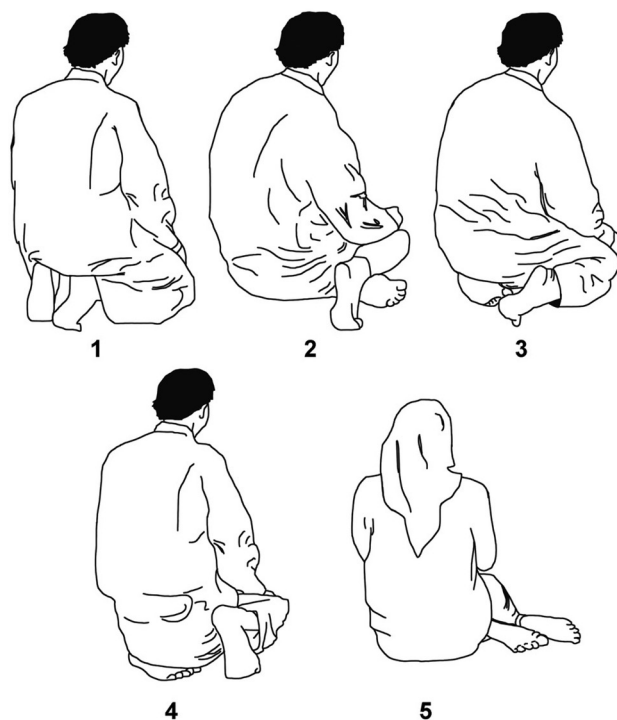


Illustration 2 – Différenciations de postures observées dans la position assise, *qu'ûd*.

pratique, elles peuvent trouver des sources – guides de prière, sites Internet, discours – qui les confrontent à une altérité. Ainsi Leïla, convertie de 27 ans¹⁰, bougeait son index de façon circulaire au moment du salut final de la récitation de la *shahâda*, avant de changer sa pratique après avoir lu dans un ouvrage qu'il fallait effectuer un mouvement de haut en bas. Myriam, 40 ans¹¹, la mère de Dounia et Mohamed, me cite aussi l'exemple du doigt : « Y'en a qui tournent comme ça. Mais, moi j'ai toujours vu de droite à gauche, j'ai toujours lu ça, alors je ne vois pas pourquoi je ferais des tourbillons ! Mais bon » [rires].

Dans le discours des acteurs, ces différences sont de « l'ordre du détail » et « finalement » les musulmans prient tous de la même manière. Mais dans les interactions sociales, cette diversité peut se manifester par une mise en concurrence des orthopraxies. Par exemple, Mounir, Comorien de 26 ans et étudiant en master d'arabe, déclare qu'« il n'y a pas une grande différence, sauf au point de vue geste » avant d'indiquer, plus tard au cours de l'entretien, que des jeunes revenus aux Comores, après des études en Arabie Saoudite, font preuve de « conservatisme »¹². Quand ces derniers sont venus à la mosquée, ils ont tenté d'imposer une certaine gestuelle et de changer les « habitudes ». Aïcha, qui au cours de son entretien me raconte sa toute première prière à la mosquée, m'explique qu'une femme est venue lui dire qu'elle n'avait pas « fait comme il faut » :

C'est Dieu qui m'a guidée dans ce chemin et ça m'a fait un drôle de truc [...]. Je ne connaissais même pas une mosquée, même pas la propre mosquée dans la ville où je suis née, parce que je n'y ai jamais mis les pieds. Et quand je me suis retrouvée là, ce jour-là, j'ai beaucoup pleuré d'ailleurs, [...] on a un autre sentiment, que Dieu nous aime et qu'il nous a choisis pour ça. Et arrivée là et que vous ne savez rien faire, vous ne savez pas faire la prière, vous ne savez pas par où il faut commencer, nulle part, vous [ne] savez pas [...] faire les ablutions, on ne vous a jamais appris, jamais rien montré. Et puis, heu, gênée parce que, vous avez honte de vous, parce que ne rien savoir déjà. Et puis voir, moi j'étais déjà surprise, par voir toutes les personnes qui étaient en train de faire la prière. Je les observais et je me disais que c'était tellement beau parce que la façon dont elles étaient toutes alignées et qu'elles faisaient la prière en même temps. Oui c'est très émouvant, c'est s'incliner en même temps, [être] prosternées en même temps, se relever de la prosternation en même temps et se mettre debout en même temps. [...] Quand j'ai fini cette prière, une femme est venue me voir en disant que je n'avais pas fait comme il faut. Et je me rappelle, je suis revenue chez moi et j'ai

téléphoné à ma mère et je lui en ai voulu. Je pleurais au téléphone et je lui ai dit tout ça c'est de sa faute. Parce qu'elle a commencé à faire la prière très jeune, à l'âge de 7 ans, et nous ses filles elle nous a jamais appris, imposé la prière ou dit « il faut faire la prière, la prière est obligatoire ». [...] Elle nous a jamais parlé de ça. Alors je lui en ai un peu voulu. Bon avec le temps, ça m'a passé, j'ai oublié, mais c'est vrai que ce jour-là j'étais furieuse contre elle. Quand on commence à faire la prière, ce qui est émouvant, c'est que, vous vous sentez très proche de Dieu, on se sent très proche de Dieu.

Puis, un jour lors d'une observation de prière à la mosquée, où je restais agenouillée derrière le dernier rang des femmes, elle est venue me voir et m'a dit : « Ça t'a plu ? Tu as vu comme c'est beau ? Je te laisse quelques minutes et je reviens, il faut que j'aille voir une femme [c'était une Sénégalaise], elle n'a pas fait les gestes correctement. » À son retour elle me confiera à voix basse : « Ils ne savent pas vraiment comment être, ils adaptent l'islam à leur culture. » Si les diverses manières de faire liées aux *madhhab* sont en principe reconnues comme étant « valides », dans les deux derniers exemples c'est une pratique culturalisée qui est pointée du doigt comme étant hétérodoxe. Les pratiques de la *ṣalât* sont donc partiellement plurielles. Elles dépendent en partie des appartenances culturelles, mais aussi des habitudes prises et des normes qui circulent, sans forcément faire référence à un *madhhab*. Ainsi, si le discours des acteurs tend à effacer la différence pour inscrire la pratique dans une unité religieuse, celle de la *oumma*, la pluralité agit en situation comme un marqueur de différenciation. Ce dynamisme, présent dans les diverses interactions décrites, compose les pratiques et les altérités tout en les éprouvant.

Les variations de la pratique à l'échelle individuelle

Quand la pratique est régulière, elle peut évoluer dans le temps, car l'orant acquiert des modes de faire, voire cherche à les perfectionner. Ainsi Myriam, qui a commencé à prier vers 20 ans, m'explique qu'il lui a fallu du temps pour mémoriser le déroulement de la prière, qu'elle s'est attachée à vouloir faire les « bons gestes » – comme avoir le dos bien droit pendant l'inclinaison – et que ce n'est qu'à partir du moment où l'exécution est devenue une « habitude », qu'elle pouvait être « pleinement » à sa prière. À ce propos, Saba Mahmood explique que la mise en œuvre de gestes « conventionnels » repose sur l'« expression spontanée d'émotions » et que cette spontanéité est le résultat

d'un apprentissage [2001 : 833]. Ainsi pour être « pleinement à sa prière », il faut arriver à se détacher de la gestuelle par l'automatisation de son exécution. C'est pourquoi pour Niloofar Haeri, qui s'intéresse aux prières privées individuelles, la temporalité doit être prise en compte dans l'ethnographie, notamment le nombre d'années de pratique : elle explique que la *ṣalât* exécutée par un individu ne peut pas être considérée comme étant la même selon son âge [Haeri, 2013 : 9]. Ne peut-on pas aller plus loin et considérer qu'un même individu ne prie jamais de la même façon ?

Les personnes rencontrées ont conscience de ne pas toujours exécuter leurs prières « comme il le faudrait », prises dans un quotidien elles « n'arrive[nt] pas à ne pas penser à d'autres choses », même si cela ne les empêche pas d'être « devant le Dieu comme si » elles communiquaient avec lui (Yamina). La variation de la pratique de la *ṣalât* et de son expérimentation ne s'observe pas seulement sur le temps long mais aussi dans le quotidien. Toutes les prières ne se ressemblent pas, certaines émeuvent plus que d'autres ; elles peuvent même s'accompagner de larmes comme l'ont relaté Larbi, Aïcha ou Leïla. Ces variations reflètent une des modalités de l'affirmation du croire : son expression peut être suspendue. Comme le dit Albert Piette, l'état de croyant peut être « circonscrit à des moments ponctuels » [Piette, 2003 : 10]. Aussi, quand il appelle les chercheurs à « ne pas figer l'individu dans une qualification ou un état durable » [*ibid.* : 9], il invite à prendre en compte dans l'analyse que l'individu n'est pas uniquement un croyant et qu'il arrive que cet « état » puisse prendre moins d'importance à différentes étapes et moments de sa vie : la pratique de la *ṣalât* n'est pas toujours linéaire et peut varier en fonction des contextes.

Étudiant et pratiquant régulier, se rendant tous les vendredis à la mosquée en centre-ville de Marseille pour la prière collective, Toukif³ prie également quotidiennement chez lui et, lorsque c'est possible, durant les interours. Lorsque son travail ou ses études ne lui permettent pas de s'isoler pour prier, il « regroupe » ses prières quotidiennes le soir. Samir, 28 ans, est en thèse de géographie¹⁴ et se dit « pas vraiment pratiquant » car lui aussi « rattrape » les prières qu'il n'a pas pu effectuer en temps et en heure. Pour certains, la pratique peut être irrégulière ou « sporadique ». Pour Larbi, les mérites (*hassânat*) sont plus « grands » dans les actes du quotidien que dans la prière qu'il pratique de « temps en temps » à la mosquée, quand il en a l'« occasion ». Informaticien âgé de 32 ans originaire du Maroc ayant toujours vécu en France, Waïd pratiquait la prière quotidienne de 13 à

17 ans puis s'est arrêté. Djamal, 28 ans, Marocain venu en France pour ses études, a fait la prière durant deux ans après son arrivée à l'université d'Aix-en-Provence avant de « laisser tomber ». La pratique peut en effet s'interrompre ou être suspendue, à cause d'études, de l'obtention d'un emploi, de la venue d'un enfant, etc. J'ai également rencontré des personnes qui ne prient pas « encore », comme Bouchra¹⁵, étudiante en droit âgée de 21 ans, née en France, qui travaille comme secrétaire dans un cabinet d'avocats. Pour elle, la pratique de la *ṣalât* nécessite une pleine compréhension et engagement entier qui lui font encore défaut :

Maintenant être musulman c'est vrai, c'est devenu à la mode. Non mais je vous assure ! C'est devenu à la mode et la prière, moi ce qui me fait rire c'est que... Je travaillais dans une auto-école et j'avais l'habitude de voir beaucoup de jeunes [...] qui viennent avec la robe traditionnelle, le petit chapeau sur la tête et tout ça, et puis : « oui ça y est je fais la prière, je suis musulman, je ne mange pas de porc, je me suis reconverti ». Alors c'est ça se reconvertir, ne pas manger de porc, faire la prière ? Ils lisent les sourates mais ils ne savent même pas ce que ça veut dire ! [...] Je pense qu'il faut déjà comprendre ce qu'on dit dans la prière et tout ça. [...] Un jour peut-être, je me mettrai à pratiquer. Un jour on décide vraiment, mais moi je n'y suis pas encore arrivée. [...] Je la ferai un jour parce que je pense que j'ai suffisamment la foi pour la faire un jour, mais je ne suis pas encore prête, peut-être parce que je suis un peu jeune, mais je ne suis pas encore prête.

Pour d'autres, comme Fazia, jeune femme d'origine tunisienne âgée de 28 ans travaillant dans une association, la prière canonique répondrait à un « besoin » qui n'est pas éprouvé :

Le fait de ne pas prier ça ne m'empêche pas de penser à Dieu. C'est toute la journée que j'y pense. Et il y a des gens qui ont besoin d'être plus cadrés, respecter ces cinq moments de prières pour ne pas dévier pour ne pas avoir de mauvaises pensées dans la journée, ne pas faire du mal à ses voisins ou aux gens qu'ils rencontrent, voilà quoi. [...] La prière ça permet aussi [...] de redonner une dimension aux choses qui nous arrivent tous les jours et de relativiser et de faire en sorte [...] de ne pas paniquer, de ne pas faire n'importe quoi, c'est quand même un problème en fait, d'avoir besoin de ça !

Dans le cadre de ses recherches sur l'islam dans la société turque, Heiko Henkel a montré que la pratique de la prière est dotée d'un « effet paradoxal ». Cet effet

se situe à la croisée de la revendication d'une unité de la communauté musulmane, et du développement de multiples interprétations et de façons de faire. Elles sont adaptées au mode de vie par les pratiquants. Cette « mise en adéquation » serait à l'origine de la diversité de la communauté musulmane en Turquie et de son caractère changeant [2005 : 489]. Comme nous venons de le voir à travers l'étude des fréquences et des vécus variés dans un contexte français, la diversité des pratiques est aussi liée à la diversité de sens que les acteurs assignent à la prière.

■ Lieux de prière et pratiques différenciées

Depuis les années 1980, les recherches en sciences sociales ont pris en compte la présence des musulmans en Europe en traitant notamment, et justement, des questions du culte en termes d'organisation et d'institutionnalisation [Cesari, 1997 ; Amiraux, 2005 ; Frégozi, 2008]. En France, à la suite de la politique de regroupement familial (1976), les musulmans, « définitivement » installés¹⁶, se sont organisés pour encadrer la pratique du culte et demander la construction de mosquées. La prière collective – particulièrement les vendredis et lors des fêtes de rupture du mois de jeûne (l'*aid al-fitr*) et du sacrifice (l'*aid al-adha*) – revêt un caractère d'« office » dont la mosquée est l'espace du culte [Gardet, 1970 : 123]. C'est pourquoi la prière islamique reste dans les discours et les publications très majoritairement associés à la mosquée [Haeri, 2013]. Or, en raison de ses horaires et de sa fréquence la *ṣalât* se déroule le plus souvent au domicile de l'observant, et parfois seul. Comment ces espaces différenciés coexistent-ils dans la pratique ? Quelle importance les acteurs leur accordent-ils ? L'idée est également répandue que la prière islamique ne serait pas mixte. Or un décentrement du regard, qui tient compte des prières domiciliaires, permet de voir que cette « tendance à la division sexuelle du culte » ne prévaut pas forcément dans le cadre familial [Geisser, 2009 : 27].

Selon la Tradition, le musulman peut prier n'importe où, à condition que l'espace ne soit pas souillé par une impureté¹⁷ [Vitray-Meyerovitch, 2003 : 61 ; Göle, 2015 : 85]. Mais les principes qui règlent les conditions d'une « bonne » exécution de la prière sont davantage le fait de l'orant que du lieu lui-même : il s'agit principalement de respecter la pureté rituelle par des ablutions et le port d'une tenue vestimentaire « adéquate », ainsi que de se tourner vers la Ka'aba¹⁸.

Variation de l'intimité dans les ablutions

L'ablution, acte de purification, est requise pour la *ṣalât* à partir de la puberté. Elle s'effectue principalement sous deux formes selon que l'« impureté » est considérée comme majeure ou mineure. Le droit musulman (*fiqh*) définit et classe tous les types d'impuretés, y compris les exceptions qui autorisent à recourir aux ablutions sans eau (*tayammum*). Prescrite en cas d'impuretés majeures – telles que les menstruations ou les rapports sexuels –, la grande ablution (*ghusl*) nécessite un lavage ritualisé de tout le corps. La petite ablution (*wuḍū'*) concerne quant à elle seulement certaines parties du corps. Si la majorité des personnes rencontrées connaissent ces façons de faire – même celles qui ne pratiquent pas les prières –, elles n'en maîtrisent pas forcément l'ordre d'exécution. Lorsqu'elles prient à la mosquée, il arrive qu'elles accomplissent le *wuḍū'* sur place, dans un espace collectif non mixte dédié à la pratique de l'ablution. C'est le cas d'Aïcha quand elle prie entre les cours d'arabe ou de religion. Mais, en France, toutes les mosquées ne disposent pas d'un espace destiné aux ablutions, notamment celles qui sont de « simples » salles de prière avec une capacité d'accueil restreinte. Mais si la mosquée dispose d'un espace dédié aux ablutions pour les hommes, il n'est pas systématique qu'elle en ait un pour les femmes. Par conséquent là aussi, les ablutions s'effectuent le plus souvent au domicile, avant d'aller prier à la mosquée. Le *ghusl*, nécessitant la nudité, n'est quant à lui jamais pratiqué à la mosquée.

Il existe cependant d'importantes différences selon les contextes culturels et sociaux. Toufik explique que faire ses ablutions à la mosquée aux Comores est perçu comme une « honte » pour les « *wandradzima* », c'est-à-dire ceux qui ont fait le grand mariage, *āda*¹⁹. Pour Abdel, c'est une « question de tradition » que les « notables », qui disposent de sanitaires au domicile, fassent leurs ablutions à la maison. Plusieurs personnes interrogées originaires des Comores ont signalé par ailleurs que les ablutions sont régulièrement pratiquées dans la mer. La pratique des ablutions à la mosquée peut donc se poser en termes de distinction sociale :

La mosquée, lieu sacré, se trouve intimement liée à la vie sociale de la communauté dont elle reflète fidèlement la hiérarchie et les présences [...]. De même la place de chaque individu à l'intérieur de la mosquée est soumise à un protocole strict conforme aux règles de la présence présidant les manifestations d'ordre profane. De ce fait, la mosquée devient le prolongement pur et simple de la structure sociale, dont elle constitue un des lieux privilégiés d'expression et d'épanouissement [Chouzour, 1994 : 25].

Ces distinctions se retrouvent en contexte français pour les Comoriens, mais elles se manifestent plus dans un rapport générationnel. Les « anciens » ayant effectué le *āda* n'effectuent pas les ablutions à la mosquée et souhaitent se placer dans les premiers rangs lors des prières. Toufik et Abdel critiquent au cours de leur entretien le « poids » de ces « traditions ». Pour eux, le statut de « notable » ou de « *wandrwadzima* » ne justifie pas de place « privilégiée ».

En France, les ablutions au domicile se pratiquent en très grande majorité dans la salle de bains, et beaucoup plus rarement dans la cuisine. Le *wuḍū'* ne relève pas du même degré d'intimité que le *ghusl*. Le *wuḍū'* peut se pratiquer à la mosquée dans un espace collectif et partiellement privé, puisque son accès en exclut l'autre sexe. Au domicile, il se pratique généralement dans la salle de bains, plutôt de façon individuelle, mais il peut se faire en présence d'autres membres de la famille. Aussi est-il très courant de laisser la porte ouverte pendant le *wuḍū'* et que les enfants y assistent. Par exemple, Myriam a installé sur le miroir au-dessus du lavabo une fiche avec des illustrations indiquant les diverses étapes du *wuḍū'* à destination de ses enfants. Bien que ceux-ci ne soient pas astreints à cette pratique, l'ablution est très souvent apprise en théorie avant d'être pratiquée [Boursin, 2012]. Quant au *ghusl*, il se pratique de façon intime et individuelle dans un espace privé, généralement la salle de bains familiale²⁰.

S'habiller pour l'occasion (de prière)

Les vêtements portés pour la *ṣalāt* doivent se conformer à une « bonne éthique » musulmane, c'est-à-dire respecter une certaine conception de la pudeur en cachant les parties intimes. En la matière, certaines règles définissant ce qui doit être caché – concernant aussi bien les hommes que les femmes – peuvent être établies pas le *fiqh* et varient en fonction des *madhhab*. Aïcha m'explique comment elle prie à la maison :

Si j'ai un pantalon... Je ne devrais pas faire la prière avec un pantalon. Normalement, on [ne] doit même pas mettre de pantalon, parce que sinon on ressemble à un homme [...]. Au départ, la femme c'est la robe et l'homme, le pantalon [...]. Il faut mettre quelque chose de ample pour prier, parce qu'on est quand même devant Dieu, parce que devant Dieu il faut avoir une tunique jusque-là, sous les genoux, parce que dans le Coran il est écrit comment la femme elle doit se couvrir...

Étudiante en master d'arabe d'origine algérienne, Jamila, 23 ans, pratique la *ṣalāt* chez elle et ne va jamais à la mosquée. Elle aussi m'a parlé du fait qu'elle ne devrait pas porter de pantalon, mais elle précise que « c'est pas un problème » parce qu'« il n'y a personne derrière ». Pour elle, le port d'une tenue « pudique » dépend davantage de la présence d'autrui (nous verrons que cet argument explique la séparation des sexes lors des prières collectives à la mosquée). Aïcha a commencé par développer un point de vue comparable à celui de Jamila avant d'affirmer que la manière de se vêtir pour la prière est avant tout à destination de Dieu. Ce même argument m'a souvent été avancé au sujet du port du voile durant la prière. Si parmi les femmes et les jeunes-filles rencontrées, certaines ne portent pas le voile au quotidien, toutes le mettent pour pratiquer la *ṣalāt*, même quand elles sont seules à leur domicile. Le cadre privé et ordinaire de la *ṣalāt* au domicile permet des accommodements : on peut choisir une tenue d'intérieure un peu vétuste dans laquelle on est bien, un vêtement que l'on sait « pas adéquat » mais qui est « commode ». Si la « norme » vestimentaire peut être contournée partiellement dans le cadre de l'exécution d'une prière dans l'intimité (pantalon, haut un peu moulant, voire t-shirt sans manches), le port du voile est systématique. Une fois chez elle, Myriam retire le voile en l'absence d'hommes extérieurs à la famille, mais elle le remet pour prier. Dounia, la fille de Myriam, se couvre les cheveux en dehors de la maison avec un bandana qu'elle retire arrivée au lycée. Toutefois, pour la prière, elle porte un *hijab*, car si elle met le voile « à [s]a façon, on voit le cou et un peu les oreilles, alors que pour la prière il faut que tout soit caché ».

Lors de la *ṣalāt* à la mosquée, les hommes et les femmes sont séparés, soit par une cloison ou un rideau latéral, soit par un étage. La coprésence avec des hommes extérieurs au cadre familial induisant un risque de liens illicites, la non-mixité à la mosquée n'a jamais été sujette à débat pour les personnes rencontrées. De plus, il n'est pas question de « montrer ou de voir les fesses » de l'autre sexe pendant la prosternation, car c'est de cela en partie qu'il s'agit quand on parle de pudeur lors de la prière. Pourtant, la présence de plus en plus fréquente d'écrans dans la salle des femmes, permettant de suivre le prêche de l'imâm, laisse aussi à voir des hommes en prosternation. De même, au cours de mes observations à Marseille, j'ai vu des femmes venir à la mosquée en pantalon pour suivre des cours de religion ou d'arabe. Cependant, au moment d'aller prier, elles enfilaient une djellaba mise à disposition

sur un portant installé à l'entrée de leur salle de prière et les femmes non voilées au quotidien venaient avec une étoffe dans leur sac à main. L'argument avancé par les femmes (adopter une tenue pudique en présence des hommes) n'est pas fondé car, dans la salle, seules des femmes (ainsi que des enfants en bas âge) étaient présents. Il semble que la prescription de la tenue adéquate prévaut donc plus à la mosquée qu'au domicile.

Les hommes s'habillent souvent spécifiquement lorsqu'ils y viennent à la mosquée pour participer aux prières des vendredis ou pour les fêtes. Ils se vêtissent alors d'une tunique (*qamis*) et d'une coiffe, (*taqiyah*, chéchia, etc., pour les Maghrébins ; *kofia* pour les Comoriens). D'autres portent ces vêtements continuellement, de la même façon que certaines femmes se couvrent du voile. Le choix de la tenue peut aussi relever d'une préoccupation esthétique. Soumaya²¹, non sans fierté, m'a montré les « belles tenues en satin » qu'elle a rapportées de son dernier voyage en Algérie pour la prière de l'aïd al-adha. Ainsi plusieurs personnes interrogées m'ont dit se faire « beau » ou « belle » pour aller à la mosquée. Radhia²² me raconte comment elle y est allée la première fois :

C'était avec mon père. Ma grand-mère quand elle est revenue de La Mecque, elle m'a « ramené [sic] » un *hijab* et une petite robe blanche assortie et j'avais sept ans et demi, huit ans. Et un vendredi, j'y suis allée. Ma mère, elle [ne] porte pas le foulard, ni [ne] va à la mosquée, enfin à l'époque. Et donc [il] y avait plein de dames, je suis allée du côté des femmes et j'avais rendez-vous avec mon père après. Et les femmes elles disaient : « Qu'est ce qu'elle est belle cette petite avec sa tenue ! » J'ai fait deux *raka'ât* [unité de prière] et ça m'a plu.

Dans cet exemple, les compliments²³, la provenance de la tenue, la personne qui la lui a offerte et l'occasion d'une première fois ont marqué Radhia. Le soin porté à la présentation de soi et l'esthétique dépassent le vêtement, ainsi pour son premier ramadan effectué en entier, Mohamed, le fils de Myriam, a reçu de ses parents du parfum à « porter quand il va à la mosquée ». Les critères liés à la tenue varient donc grandement en fonction des lieux (domicile ou mosquée), mais aussi des circonstances (prière collective ou individuelle, prière de fête, etc.).

Spatialisation rituelle ?

La prière domiciliaire est difficile à observer pour un non-musulman, car elle nécessite d'entrer dans

l'intimité des personnes. Si je n'ai pas pu effectuer une observation aussi fine des prières que je l'aurais souhaité, j'ai néanmoins pu assister à des prières de façon discontinuée à l'occasion de visites effectuées afin de mener des entretiens. J'ai eu accès pour ainsi dire à des instantanés de prières quotidiennes.

D'après ces observations, complétées par une cinquantaine d'entretiens, la pratique de la *ṣalât* au domicile s'effectue principalement dans deux types d'espaces. D'une part, dans un espace de vie commune, pouvant aussi servir de lieu de réception, tel que le salon et, d'autre part, dans un espace plus intime, voire privé, comme la chambre, utilisé par les seuls membres de la famille. L'usage religieux de ces pièces est délimité momentanément et spatialement par le positionnement d'un tapis au sol. Marquée par les actions consistant à installer et à ranger le tapis de prière, la *ṣalât* s'inscrit dans une temporalité définie selon des modalités qui permettent à l'orant de rompre avec l'environnement ordinaire. Dans de nombreuses familles observantes, chacun possède son tapis de prière qu'il conserve dans sa chambre²⁴ et déplace s'il prie dans une autre pièce. Son utilisation participe de l'instauration d'un espace-temps mobile à l'intérieur du logement familial. Souvent rapportés d'un pèlerinage à La Mecque (*ḥajj*), ces tapis personnels sont la plupart du temps des cadeaux offerts par les parents aux enfants à l'occasion d'un événement important comme le début de la pratique de la *ṣalât*, l'entrée dans la puberté, etc. Dans ce contexte, ces tapis sont dits « de prière » car ils sont réservés à cet usage. L'« esthétique » et les motifs de ces tapis sont variés. Ceux dits « à niche » représentent un mihrab qui indique la direction dans laquelle le tapis doit être posé : la pointe, ou le haut de l'arcade, dirigé vers La Mecque, correspond à l'emplacement où le fidèle doit poser son front pendant la prosternation. Il y a aussi ce que l'on pourrait nommer les « tapis de la maison » qui n'appartiennent pas à un membre de la famille en particulier. Installés dans la pièce commune, ils sont utilisés lors des prières collectives²⁵ ou mis à disposition des invités présents. Ce sont néanmoins généralement des tapis de prière, selon la définition donnée plus haut.

J'ai cependant rencontré trois personnes qui n'utilisaient pas de tapis, mais priaient sur leur descente de lit ou directement sur la moquette. Ainsi, Afida 12 ans²⁶, n'utilise pas de tapis de prière. Elle me dit : « mais c'est propre, je ne marche pas dessus avec les chaussures » (dans la plupart des foyers visités, j'ai été invitée à me déchausser à l'entrée). Au domicile, le tapis de prière, personnel ou non, est un moyen de délimiter un espace

spécifique, dépourvu d'impureté, et ce, quelle que soit la pièce.

L'utilisation de la chambre ou du salon pour la *ṣalât* n'est pas exclusive : le lieu de la prière varie en fonction de différents critères. Dans une famille avec enfant, la prière est généralement collective et se pratique dans l'espace de vie commune, la chambre étant le plus souvent réservée aux prières individuelles. La prière de l'aube (*al-fajr* ou *al-sobh*) est habituellement pratiquée de façon solitaire, en raison de ses horaires, alors que la prière du coucher du soleil (*al-maghrib*) et celle du soir (*al-'icha*) sont le plus souvent collectives. Mais la pratique n'oppose pas les espaces de façon aussi tranchée. La coprésence des observants et des non pratiquants est assez fréquente au sein d'une même cellule familiale et la pratique s'organise de manière implicite dans différents espaces en fonction du statut des membres de la famille. Quand un des parents est présent et qu'au moins un des enfants pratique la *ṣalât*, la prière collective se fait généralement dans le salon, sans séparation sexuée. Un des membres de la famille peut diriger la prière, c'est-à-dire qu'il se place devant la ligne formée par les autres et énonce les formulations de prière à voix haute. Généralement c'est le père ou le fils aîné qui s'en charge. Mais si le père ne prie pas, ce peut être la mère, elle se place alors au milieu de la ligne et non pas légèrement devant. J'ai également pu observer des parents prier ensemble sur la même ligne (les deux garçons de 14 ans et 15 ans pratiquent la *ṣalât* irrégulièrement à la mosquée mais pas au domicile). Si seule la mère et un enfant pratiquent quotidiennement la prière et que d'autres membres sont présents, ils peuvent exécuter la prière à deux, dans la chambre parentale ou dans celle de l'enfant. Quand un des membres est seul à faire la *ṣalât* et que la pièce commune est occupée par plusieurs personnes, il prie généralement dans sa chambre, même s'il s'agit du père. Sans que ce soit systématique, certaines pièces peuvent être préférées en raison de leur calme, de leur agencement ou de leur « ambiance ». Ces préférences n'excluent pas que des membres de la famille pratiquent la *ṣalât* dans le salon pendant qu'un autre y regarde la télévision. Ainsi les critères qui régissent l'usage de ces espaces domiciliaires dépendent du statut (parent ou enfant, aîné ou cadet), du sexe et du nombre des observants au sein d'un même foyer. Les liens unissant les membres de la famille permettent le partage de cette intimité religieuse. L'espace du culte au domicile n'est donc pas un espace unique et sexualisé, comme à la mosquée, mais

il se module selon les disponibilités, les temporalités et les goûts des différents membres de la famille.

À la mosquée, est-ce la « sacralité » du lieu en tant que tel qui régit les manières de s'habiller et d'occuper les espaces ? Certes, selon le dogme et l'usage, l'espace de la mosquée doit rester « pur ». Et c'est pour cette raison que l'on doit se déchausser en entrant dans la salle de prière et que la femme en menstruation n'y est habituellement pas conviée²⁷. Cependant, au-delà du constat que les hommes et les femmes sont séparés lors de l'office et que la présence d'espaces de prière féminins est de plus en plus fréquente sur le territoire français, l'ethnographie révèle que c'est davantage la temporalité qui « sacralise » l'espace. En effet, j'ai pu observer une versatilité des espaces : la salle de prière des femmes à la mosquée d'Aix se change en salle de cours mixte entre les prières ; la cour de la mosquée de Marseille, habituellement publique et mixte, devient strictement masculine et privée lorsque, lors des fêtes, elle sert à prolonger la salle de prière [Benveniste et Boursin, 2014].

La séparation sexuée lors de la *ṣalât* observée dans les mosquées ne prévaut pas pour les prières domiciliaires, où les degrés de parenté et d'intimité évitent la crainte de liens illicites. Il en est de même pour la tenue vestimentaire, comme nous l'avons vu avec l'exemple de Jamila, il n'y a pas de risque d'être « impudique » quand on est seule ou en présence des membres de la famille. Ces différences observées ne sont pas le fait de la nature même des espaces et des lieux – qui serait sacré pour la mosquée et profane pour le domicile – mais sont plus liées au cadre du rite. C'est ce que remarque aussi Katia Boissevain en Tunisie, quand elle examine la transposition dans l'espace privé du culte qui se déroule dans le sanctuaire (*zâwiya*) de la sainte du XIII^e siècle Saïda Manoubiya : « Il semble plutôt que la crainte d'une contamination symbolique n'ait pas lieu d'être dans ce contexte familial, privé » [2002 : 8].

L'étude de la *ṣalât* en contexte français permet de rendre compte de la diversité des situations, aux références culturelles variées, mais aussi des religiosités plurielles qui se manifestent dans le respect ou le détachement vis-à-vis d'une certaine orthopraxie. En portant attention aux détails dans le quotidien ordinaire des acteurs, la pratique de la prière est mise en variation. Loin d'être une pratique qui se rejoue à l'identique cinq fois par jour, la prière se module en fonction des manières de faire, des moments de la vie, des lieux et des personnes.

La pluralité des modes de faire se manifeste en situation, les orthopraxies peuvent alors entrer en concurrence. L'orthopraxie se singularise en agissant à un premier niveau comme une norme hégémonique rappelée par les autres. Dans la pratique personnelle, l'orthopraxie est davantage une aspiration : les orants sont conscients de ne pas toujours être « pleinement à leur prière » ou « de ne pas faire toujours comme il faut ». Elle agit ici à un second niveau, comme idéal à atteindre, et peut modifier diachroniquement les pratiques de prière, qui évoluent au cours de la vie de l'individu.

Quant aux accommodements de la « norme », ils différencient synchroniquement la pratique au niveau de l'habillement ou des éventuelles séparations sexuées lors des prières. Au-delà des différences observées, qui remettent en cause l'idée d'une prière islamique unique et figée, marquée par une séparation sexuelle, l'analyse par l'expérience des acteurs permet d'appréhender les variations de l'intensité du croire. Ainsi, même le doute peut resurgir dans le cadre analytique de cette approche davantage centrée sur les diverses modalités d'affirmation du croire que sur son contenu. ■

I Notes

1. Au sens de « croyance en acte » [Hervieu-Léger, 1993 : 105]. Cet emploi nominal du verbe renvoie à un processus dynamique « nécessitant de prendre en considération la croyance et l'acte, la croyance et le geste » [Aubin-Boltanski *et al.*, 2014 : 207]. Pour les débats sur les usages des termes « croyance », au singulier ou au pluriel, et « croire », se référer à Gérard Lenclud [1990], Roberte Hamayon [2006] et Anne-Sophie Lamine [2010] qui reprennent les textes fondateurs de Jean Pouillon [1979] et Michel de Certeau [1985].

2. Ces rites d'appartenance, appelés aussi écoles juridiques, forment des courants d'interprétation (*madhhab*) de la loi religieuse (*charia*), auxquels se réfèrent les musulmans pour la pratique religieuse, notamment.

3. L'appartenance à l'islam en contexte français est souvent supposée par une origine culturelle, la loi Informatique et Liberté de 1978 interdisant tout dénombrement portant sur l'appartenance ethnique ou religieuse.

4. L'expression a été employée par Yamina, 24 ans d'origine comorienne et en master d'arabe lors de notre entretien. Les personnes rencontrées sont désignées par un prénom – modifié pour garantir leur anonymat – ce qui correspond au mode d'adresse que nous avions lors de nos échanges.

5. Les modes de faire sont établis par le droit musulman, *fiqh*, qui en définit la temporalité, c'est-à-dire l'heure – qui varie chaque jour en fonction de la position du soleil – et la fréquence d'exécution, la durée avec le nombre d'unité, *raka'ât*, – qui varie de 2 à 4 en fonction du moment de la journée – la gestuelle avec les postures et les énoncés avec les formules. Voir le tableau : Découpage opératoire simplifié de la *salât*. Exemple d'une prière à deux *raka'ât*.

6. Il est depuis cinq ans en France et a vécu dix-huit ans au Maroc, il est l'aîné d'une fratrie de trois. Son père est un riche commerçant de Casablanca.

7. Abdel est arrivé en France pour y faire ses études et est devenu éducateur. Dans son enfance, il a suivi des cours à l'école coranique, *shioni*.

8. Femme de ménage depuis vingt ans chez la même personne, Aïcha a un fils de 12 ans, qu'elle élève seule depuis 8 ans. La première fois qu'elle est entrée dans une mosquée c'était en 1999.

9. Tradition avec un T majuscule se réfère ici aux diverses sources dont est issu le *fiqh*, c'est-à-dire la tradition prophétique, *sunna*, établie à partir des faits et gestes du Prophète Mohammed, *hadiths*, et le Coran.

10. Leïla a un enfant de 5 ans et un autre de 2 ans, de deux pères différents. Elle s'est convertie seule chez elle une première fois à 20 ans, puis une seconde fois devant l'imam à l'occasion de son mariage avec son conjoint turc : le père de son premier fils, elle avait alors 22 ans. C'est partir de là qu'elle a choisi de se faire appeler Leïla. Aujourd'hui, elle a la garde de ses enfants et est vendeuse, à la recherche d'un emploi.

11. Myriam d'origine algérienne, née en France, a un certificat d'aptitude professionnelle de vente. À 22 ans, quand elle se marie, elle quitte la banlieue parisienne, où elle vivait avec ses parents, pour habiter Bourges. Aujourd'hui mère au foyer, elle a 4 enfants : 3 filles de 17, 12 et 5 ans, et un fils de 15 ans. La famille fréquente régulièrement la mosquée, pour les prières mais aussi parce que les enfants y suivent des cours de religion.

12. Terme employé par Mounir, indiquant par-là que ces jeunes se réfèrent à un islam « conservateur », une manière de désigner le wahhabisme qui cherche à « éradiquer les innovations illégitimes de la pratique rituelle (*bid'a*) » [Bowen, 1994 : 79].

13. Toufik a 25 ans, il est étudiant en Administration Économique et Sociale à Marseille. Originaire des Comores, il y a suivi les cours à l'école coranique, *shioni*.

14. Originaire du Maroc, il est arrivé en France quand il avait 13 ans.

15. Ses parents d'origine marocaine sont décédés lorsqu'elle avait 9 ans. Elle a 3 grands frères et 2 grandes sœurs.

16. Par contraste avec l'expression « d'islam transplanté » [Dassetto et Bastenier, 1984].

17. De nombreuses publications scientifiques ou religieuses existent sur les règles liées aux impuretés. Pour plus de précision quant aux diverses qualifications de souillure, voir l'article synthétique de Georges-Henri Bousquet [1950]. Je signale tout de même ici que la femme en menstruation où ayant des lochies ne pratique pas la *salât*.

18. La Ka'aba est un châssis cubique où est déposée la « pierre noire » au sein de la Mosquée sacrée de La Mecque. Elle est la direction, vers laquelle les fidèles doivent se tourner pour prier Allah. C'est autour de la Ka'aba que les pèlerins du *hajj* effectuent les sept tours du *tawaf*, également appelé la circumambulation.

19. Mariage coutumier et rite de passage qui permet d'accéder à un haut statut social, les personnes qui ont accompli le *ada* ont le droit de prendre la parole en public.

20. Caroline Fournier rappelle dans un article sur les bains publics, que la grande ablution, *ghoussl*, quand elle se pratique pour la purification d'impureté majeure ne s'effectue pas aux bains. Toutefois elle précise qu'il existe un autre *ghoussl* : « une toilette recommandée aux fidèles avant différents moments de la vie religieuse : le vendredi, les jours de fêtes, durant des étapes du pèlerinage ou des mariages » qui peut s'y pratiquer [Fournier, 2011 : 341].

21. Soumaya 33 ans, française d'origine algérienne, assistante maternelle, ayant 2 enfants.

22. Radhia 23 ans, s'occupe de recevoir les gens dans une association : « Point Service aux Particuliers », elle a toujours vécu en France et est d'origine algérienne. Elle a enseigné dans une mosquée à Marseille.

23. Il est courant d'entendre des remarques élogieuses sur l'habillement des enfants à la mosquée.

24. Dans une des familles, la mère conservait son tapis sur un fauteuil du salon, mais il était considéré comme lui appartenant.

25. D'après un *hadîth*, la prière collective est préférable à la prière solitaire, car elle augmente, selon les versions, entre 25 et 27 fois le bénéfice, *hassanât*, du fidèle, et ceci est admis tant pour les hommes que pour les femmes.

26. Fille de Myriam et avant dernière de la fratrie, elle suit des cours le dimanche à la mosquée. Sa mère est née en France et est d'origine algérienne, tout comme son père.

27. Certains livres ou guides de pratiques religieuses, d'obédiences sunnite, malékite et chaféite, expliquent que les femmes en menstruation, habituellement exclues du rite

à la mosquée, peuvent être présentes pour la prière de l'aïd al-adha et pratiquer les *takbîr* (récitation de la formule « Dieu est le plus Grand »), même si elles ne doivent pas participer activement à la *shalât* [Khafague, 2000 : 54]. Précisons toutefois que certains courants religieux interdisent l'accès à la mosquée aux femmes en menstruation même pour les fêtes de l'aïd.

I Références bibliographiques

- AMIRAUX Valérie, 2005, « L'institutionnalisation du culte musulman en Europe. Perspectives comparées », in Khadija Mohsen-Finan et Rémy Leveau (dir.), *Musulmans de France et d'Europe*, Paris, CNRS Éditions : 82-97.
- AUBIN-BOLTANSKI Emma, Anne-Sophie LAMINE et Nathalie LUCA, 2014, « Vers une socio-anthropologie du croire. Discussion et articulation des paradigmes », in Emma Aubin-Boltanski, Anne-Sophie Lamine et Nathalie Luca (dir.), *Croire en actes : Distance, intensité, excès*, Paris, L'Harmattan : 205-224.
- BOISSEVAIN Katia, 2002, « Pureté rituelle et différenciation sociale dans le culte de Saïda Manoubiya », *Correspondances : bulletin scientifique de l'IRMC*, 69 : 3-10.
- BENVENISTE Annie et Marie-Laure BOURSIN, 2014, « Comment se construisent les espaces du culte dans les rapports de genre en islam et dans le judaïsme ? », in Lisa Anteby-Yemini (dir.), *Juives et musulmanes. Genre et religion en négociation*, Paris, Karthala : 71-95.
- BOURSIN Marie-Laure, 2012, *Construction de l'identité islamique : l'apprentissage religieux au sein des institutions religieuses et de la famille*, sous la dir. d'Abderrahmane Moussaoui, Thèse de doctorat d'anthropologie, Aix-Marseille Université.
- BOURSIN Marie-Laure, 2015, « De l'invocation à la lecture du Coran. Pratiques et représentations sur l'usage religieux du français pour les musulmans de France », *Histoire, Monde et Cultures religieuses*, 36 : 49-62.
- BOUSQUET Georges-Henri, 1950, « La pureté rituelle en Islam (Étude de fiqh et de sociologie religieuse) », *Revue de l'histoire des religions*, 138, 1 : 53-71.
- BOWEN John R., 1994, « Interprétations plurielles : la pragmatique de l'exégèse rituelle dans la société gayo », *L'Homme*, XXXIV, 132 : 77-88.
- CERTEAU Michel DE, 1985, « Le croyable, ou l'institution du croire », *Semiotica*, 54, 1-2 : 251-266.
- CERTEAU Michel DE, 2004 [1990], *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- CESARI Jocelyne, 1997, *Être musulman en France aujourd'hui*, Paris, Hachette.
- CHELHOD Joseph, 1959, « Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam », *Revue de l'histoire des religions*, 156, 2 : 161-188.
- CHOUZOUR Sultan, 1994, *Le Pouvoir de l'honneur : tradition et contestation en Grande Comore*, Paris, L'Harmattan.
- DARGENT Claude, 2010, « La population musulmane de France : de l'ombre à la lumière ? », *Revue française de sociologie*, 51, 2 : 219-246.
- DASSETTO Felice et Albert BASTENIER, 1984, *L'Islam transplanté*, Anvers, Éditions EPO.
- FOURNIER Caroline, 2011, « Bains publics et mosquées dans les villes d'al-Andalus », in Virgilio Martínez Enamorado (dir.), *Escenarios urbanos de al-Andalus y el Occidente musulmán*, *Actas del I Congreso Internacional (Vélez-Málaga, 16-18 de junio de 2010)*, Málaga, Ayuntamiento de Vélez-Málaga : 337-354.
- FREGOSI Franck, 2008, *Penser l'Islam dans la laïcité : les musulmans de France et la République*, Paris, Fayard.
- GÖLE Nilüfer, 2015, *Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*, Paris, La Découverte, « Cahiers libres ».
- GARDET Louis, 1970, *L'Islam religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer.
- GEISSER Vincent, 2009, « Immigration et mobilisations musulmanes à Marseille. L'éveil d'un "islam paroissial" (1945-2008) », *Cahiers de la Méditerranée*, 78, 2 : 13-31.
- HAERI Niloofar, 2013, "The Private Performance of Salat Prayers: Repetition, Time, and Meaning", *Anthropological Quarterly*, 86, 1: 5-34.
- HAMAYON Roberte N., 2006, « L'anthropologue et la dualité paradoxale du "croire" occidental », *Revue du MAUSS*, 2, 28 : 427-448.
- HEADLEY Stephen, 1994, « Pour une anthropologie de la prière. », *L'Homme*, 132, XXXIV : 7-14.
- HENKEL Heiko, 2005, "Between Belief and Unbelief Lies the Performance of Salât: Meaning and Efficacy of a Muslim Ritual", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, 3: 487-507.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1993, *La Religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- KHAFAGUE Mustapha, 2000 [1997], *Comment faire la prière ? Filles avec photos*, Paris, Essalam, Ouvrage religieux.
- LAAKILI Myriam, 2014, « La prière chez les convertis à l'islam en France : une pratique au croisement du privé et du public », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], Numéro spécial, Les conversions religieuses en Méditerranée, mis en ligne le 18 novembre 2014, consulté le 16 août 2015. URL : <http://cerri.revues.org/1373>.
- LAMINE Anne-Sophie, 2010, « Les croyances religieuses : entre raison, symbolisation et expérience », *L'Année sociologique*, 60, 1 : 93-114.
- LENCLUD Gérard, 1990, « Vues de l'esprit, art de l'autre », *Terrain*, 14 : 5-19.
- MAHMOOD Saba, 2001, "Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of 'salat' ", *American Ethnologist*, 28, 4: 827-853.
- MAUSS Marcel, 1997 [1968], *Œuvres, 1. Les Fonctions sociales du sacré*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- MONNOT Guy, 1989, « Prières privées en islam traditionnel : autour d'un texte de Rāzī », *Revue de l'histoire des religions*, 206, 1 : 41-54.
- PARKIN David and Stephen HEADLEY (dir.), 2015 [2000], *Islamic Prayer Across the Indian Ocean. Inside and Outside the Mosque*, Londres, Routledge.

PIETTE Albert, 1996, *Ethnographie de l'action : l'observation des détails*, Paris, Éditions Métailié.

PIETTE Albert, 2003, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.

POLLACK Detlef, 2014, « La théorie de la sécularisation au banc d'essai », *Archives de sciences sociales des religions*, 167, 3 : 147-169.

POUILLON Jean, 1979, « Remarques sur le verbe "croire" », in Michel Izard et Pierre Smith (dir.), *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard : 43-51.

RACHIK Hassan, 2009, « La çalat (la prière) : un objet de recherche indésirable ? », in Pierre Baduel (dir.), *Chantiers et défis*

de la recherche sur le Maghreb contemporain, Tunis, Paris, IRMC et Karthala : 589-600.

RIVOAL Isabelle, 2003, « David Parkin & Stephen Headley (ed.), *Islamic Prayer Across the Indian Ocean. Inside and Outside the Mosque*, Richmond Surrey, Curzon Press, 2000 », *Bulletin critique des études d'islamologie*, 19 : 102-103.

VITRAY-MEYEROVITCH Eva (de), 2003 [1998], *La Prière en islam*, Paris, Abn Michel.

WILLAIME Jean-Paul, 2006, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 47, 4 : 755-783.

ABSTRACT

Prayer Time: Between Practice and Experimentation

This article explores variations in the practice of canonical Islamic prayer, *ṣalāt*, among Muslims in France. The author shows how the contexts where prayer is performed – individually or collectively or at home or in a mosque – “act” on the practice. The author also reveals that this practice is ultimately far from continuous and linear in practitioners' lives. Indeed, prayer can be interrupted or suspended, and daily experimentation can reveal variations in beliefs.

Keywords: Prayer. Islam. Religious practices. Variations. Beliefs.

ZUSAMMENFASSUNG

Zur Gebetsstunde: zwischen Praktiken und Experimenten

Dieser Artikel studiert die verschiedenen Ausübungsarten des islamischen kanonischen Gebets; dem *ṣalāt*, bei den Muslimen Frankreichs. Die Autorin will auf der einen Seite aufzeigen, wie die Situationen – individuell oder im Kollektiv, zu Hause oder in der Gesellschaft – sich auf die Gebetsausübung „auswirken“, und auf der anderen Seite nachweisen, wie weit die Ausübung davon entfernt ist kontinuierlich oder linear im Leben des Beobachters zu sein. In der Tat kann sie abgebrochen oder unterbrochen werden, ebenso wie das tägliche Experimentieren Variationen des Glaubens aufdecken kann.

Stichwörter: Gebet. Islam. Religiöse Praktiken. Variationen. Glauben.

RESUMEN

A la hora de la oración : entre practica y experimentación

Este artículo estudia las variaciones en la práctica de la oración, *ṣalāt*, de los musulmanes de Francia. Por una parte, la autora trata de demostrar como las situaciones de oración – individual o colectiva, casera o comunitaria – « actúan » sobre la práctica y, por otra parte, como esta práctica no es finalmente continua y lineal en la vida del observante. En efecto, esta práctica puede interrumpirse o suspenderse, así como su experimentación diaria puede revelar las variaciones de la creencia.

Palabras-clave: Oración. Islam. Prácticas religiosas. Variaciones. Creencia.

