

Michel Perrier

Islam et travail social, entre valeurs et présupposés

La question qui est posée au début de cet appel, savoir si l’Islam était soluble dans le travail social et inversement, n’est pas sans en rappeler une autre où l’on se demande si l’Islam est ou non compatible avec la démocratie (et inversement). La compatibilité de l’Islam avec la démocratie suppose que les préceptes de la religion n’entravent pas l’adhésion de ses fidèles aux principes de la démocratie. Mais soluble n’est pas la même chose que compatible. Parler de « soluble » nous entraîne dans deux voies distinctes. D’un côté, on peut y entendre la question de savoir si les références à l’Islam peuvent se « dissoudre » dans le travail social, autrement dit s’y décomposer et y disparaître, ou si inversement le travail social ne risque pas de se dissoudre dans les revendications des populations musulmanes. D’un autre côté, la question serait de savoir si la référence à l’Islam peut trouver une « solution » dans le travail social, qui pourrait trouver un écho dans la demande à peine voilée (!), faite aux travailleurs sociaux et aux enseignants, par le Ministère de l’Intérieur de repérer les signes « pertinents » de risque de basculement dans la radicalisation des populations auxquelles ils ont affaire (1). Ces deux aspects ne sont toutefois pas si différents, et nous ramènent indirectement à la question de la compatibilité avec la démocratie, ou avec ce que l’on nomme les « valeurs républicaines ».

En quoi les populations musulmanes seraient-elles différentes des autres ? En quoi les comportements ou les revendications faisant référence à l’Islam seraient-ils plus répréhensibles que d’autres ? Plus profondément,

(1) cf. Ministère de l’Intérieur, « Référentiel des indicateurs de basculement dans la radicalisation », SG-CIPD, 2016.

pourquoi certains jeunes opposent-ils la référence à l’Islam aux interventions des travailleurs sociaux, et plus largement aux institutions de la République ? Et pourquoi vouloir « recadrer par la laïcité » ? L’Islam pose visiblement des problèmes au travail social, et celui-ci ne sait trop comment y faire face. Or, le travail social se pose les mêmes problèmes que ceux que soulèvent un certain nombre de politiques, de médias et d’intellectuels vis-à-vis de l’Islam, à savoir ceux de sa compatibilité avec la République. Sous cet aspect, la croyance religieuse – ainsi que les pratiques qui en découlent – semble mettre en échec la démocratie laïque que nous sommes devenus, et les travailleurs sociaux qui en sont les relais auprès des populations en difficulté ne savent plus comment ajuster leurs missions à cette problématique.

Si les principes fondamentaux de l’Islam rejoignent sur bon nombre de points ceux que développe le travail social – famille, entraide ou solidarité par exemple – et que les valeurs qui les portent ne sont pas en opposition, il n’en reste pas moins qu’Islam et travail social n’ont pas les mêmes fondements ni les mêmes raisons d’être. Il est donc nécessaire de partir de ce point pour essayer de comprendre quelles sont les contradictions à l’œuvre dans les rapports entre le travail social et les populations musulmanes, et plus largement entre celles-ci et la société française dans son ensemble.

Démarche caritative et travail social

Historiquement, le travail social s’est constitué dans un espace intermédiaire entre la gestion capitaliste et le mouvement ouvrier, avec pour objectif initial de corriger les excès les plus visibles de l’industrialisation. Il marque une rupture avec les pratiques issues de la bienfaisance privée par la juridicisation des risques et la mise en place de la fonction redistributrice de l’État. Pour un auteur comme Michel Autès (1999), le travail social exprime la nécessité de réparer les dégâts que le progrès industriel commet « involontairement ». Passons sur le terme « involontairement », qui pose le progrès comme étant naturel et ses dégâts comme étant de simples erreurs... l’important à retenir, c’est d’abord que le travail social n’a jamais été un outil de libération ou d’émancipation des classes populaires, mais qu’il a été chargé dès le début d’accompagner

les excès du capitalisme et de les corriger, nullement d'y mettre fin. C'est la position que défend Saül Karsz : *secondairement*, le travail social fournit des aides ou des secours visant à « alléger la situation des destinataires, à rendre davantage supportable leurs conditions de vie dans l'attente d'une amélioration » (Karsz, 2004 p. 52) ; *principalement*, il intervient sur les normes, les valeurs, les représentations ou les idéaux qui sont celles et ceux des publics : « il opère sur les constructions idéologiques mobilisées par les individus et les groupes pour expliquer et pour s'expliquer leur sort. Il travaille sur le décalage entre les orientations ou les pratiques des populations touchées et celles qu'elles devraient réaliser "du point de vue des conceptions dominantes" » (*ibid.* p. 53) ; en somme, élaborer des consensus acceptables pour les deux parties.

Ensuite, le travail social rompt avec la bienfaisance, pour y substituer l'action de l'État et la logique assurantielle. C'est ce que l'auteur analyse comme étant un processus de laïcisation progressive, quoique non encore achevé, qui ferait passer le travail social de la charité à la prise en charge, puis à la prise en compte. Toute l'évolution du travail social repose alors sur le passage de la logique caritative à l'implication professionnelle d'agents chargés par l'État d'organiser et de mettre en œuvre les dispositifs d'aide et de protection. Les valeurs sous-tendues n'y sont plus les mêmes. Si la logique caritative n'exclut pas l'action professionnelle, elle n'est pas du même ordre : on y travaille sur la base de la compassion, on y œuvre à rendre leur humanité à ceux qui en sont dépouillés et à leur assurer le salut (et à se l'assurer par la même occasion) ; des gens désintéressés se consacrent à cette tâche sur la base de la vocation. La logique assurantielle, quant à elle, s'adresse à des sujets en difficulté (exclus, démunis) et met en œuvre des méthodologies d'intervention portées par des professionnels ; il n'y est plus question de salut, mais de paix sociale et d'épanouissement. Si les résultats peuvent y être identiques, les visions de l'humain, de la société ou des causes du malheur n'y sont plus les mêmes. Il faut cependant relativiser les choses, et reconnaître que des éléments similaires peuvent caractériser les deux approches (compétences des acteurs, bénévolat, modes de financement). C'est pour cela que Saül Karsz parle de processus de laïcisation.

Des gens comme les autres ?

L'opposition de départ entre travail social et Islam s'entend au-delà des valeurs investies dans les approches, puisqu'elles s'avèrent avoir des points communs. Il s'agit là du rapport à la religion. La proposition de départ laisse entendre que les populations d'origine musulmanes pourraient ne pas être réfractaires aux actions des travailleurs sociaux dans la mesure où leurs comportements reposeraient sur des valeurs et des principes proches de ceux de leur religion (l'aide et l'assistance), mais que cette même référence les mettrait en porte à faux sur certaines questions telles que la laïcité ou l'égalité des sexes. Il y a là un présupposé qui traverse régulièrement les discours tenus sur l'Islam et les musulmans : leurs attitudes et leurs actions seraient essentiellement commandées par leur appartenance religieuse. Ce présupposé repose sur la certitude que l'Islam est une religion rétrograde et obscurantiste, autoritaire et investissant chaque aspect de la vie des fidèles, et que les musulmans seraient une espèce à part. Pourtant, comme l'écrit Tzvetan Todorov, « les musulmans ne sont pas une espèce exceptionnelle au sein du genre humain, dont le moindre geste serait dicté par leur appartenance culturelle, donc leur religion, à l'exclusion de toute autre détermination (...) Comme tous les autres êtres humains, les musulmans modèlent leurs comportements sous la pression d'une foule de facteurs – dont aussi les principes tirés de la religion » (Todorov, 2008 p. 233). De plus, la tradition islamique n'a jamais interdit d'aller chercher les connaissances là où elles se trouvent, y compris dans des traditions différentes, comme le montre notamment l'exemple d'Averroès pour qui le Coran est une invitation à la connaissance, c'est-à-dire à l'exercice de la raison (cf. Benmakhlouf, 2009). Les prescriptions religieuses donnent une ossature morale à ceux qui pratiquent, des repères pour distinguer ce qui est bien de ce qui est mal. Elles sont toujours à remettre dans le contexte dans lequel le croyant doit les considérer et les interpréter. Comme dans toute religion, il y a les textes et les traditions, la manière de s'appropriier ce qui a été écrit : doit-on interpréter, ou appliquer à la lettre ? C'est une bataille entre les exégètes, ceux qui lisent les textes pour les interpréter, et les littéralistes qui veulent les appliquer à la lettre pour assurer leur domination. Il y a aujourd'hui une pénétration évidente des lectures littéralistes, qui définissent les

milieux salafistes, mais ce n'est pas le cas de la majorité des musulmans. L'attitude face aux obligations religieuses évolue, que ce soit dans un sens ou dans un autre. Le présupposé dont il est question semble tenir à deux choses au moins, me semble-t-il : l'impensé colonial, et la difficulté de penser le religieux en pays laïque.

Impensé colonial et **impensé religieux**

L'impensé colonial, tel que le définit le sociologue Mathieu Rigouste, désigne la persistance de schémas imaginaires institués pour légitimer l'ordre colonial et qui survivent dans la pensée républicaine moderne. Jamais assumé et rarement interrogé, l'imaginaire colonial a été « mis en veille » après les indépendances, mais se traduit par une continuité du regard porté sur l'autre colonisé qui va de « l'indigène » à « l'immigré », comme l'écrit l'historien Gilles Manceron (2015). Ce regard persiste au travers de signes ou d'attitudes telles que le « seuil de tolérance », les humiliations persistantes et les discriminations transmises d'une génération à l'autre, les termes « d'immigrés de troisième ou quatrième génération » alors que ceux-ci sont français, la volonté d'inscrire le « rôle positif de la présence française en Afrique du Nord » (projet de loi du 23 février 2005), l'impensé de la « race » ou le mythe de l'intégration des populations issues de l'immigration africaine. Ce regard est celui d'une condescendance appuyée que l'on porte sur ces « barbares » qui n'ont jamais été complètement civilisés et qui, non contents de pouvoir bénéficier ici des bienfaits d'une société moderne et avancée, osent encore remettre en question nos valeurs et prétendent maintenant vouloir nous imposer les leurs...

Au nom du mythe d'une république « Une et indivisible », qui ne reconnaît aucune différence d'origine, de sexe ou de couleur de peau, la France milite pour une égalité abstraite qui ne tient justement pas compte des différences bien réelles, des inégalités concrètes et souvent déterminantes de ceux qu'elle prétend intégrer, surtout lorsqu'ils sont les produits d'une histoire douloureuse et jamais complètement assumée pour ce qu'elle est. Dans un pays sécularisé qui se veut le champion d'une laïcité gagnée de haute lutte contre l'hégémonie cléricale, le marqueur religieux ne peut être considéré que comme un élément régressif et

rétrograde. Il est cependant utile de rappeler que la loi de 1905 n'a jamais été appliquée dans les colonies françaises, les autorités coloniales préférant « maintenir un contrôle étroit sur tous ceux soumis au code de l'indigénat, à tel point que le terme “musulman” a pris à l'époque une connotation ethnique », comme le souligne l'historien Pierre Khalfa (2016). Il y a là une persistance radicale de l'impensé colonial, qui nous revient en pleine figure avec la force d'un retour du refoulé. Cet impensé est d'autant plus difficile à cerner qu'il se double de notre grande difficulté à penser aujourd'hui le religieux. Le processus de sécularisation de notre société ne signifie pas, comme l'écrit Marcel Gauchet, que les religions aient déserté nos vies, mais que celles-ci ne structurent plus nos institutions et notre manière de concevoir le monde, car « si religieux que soient les individus, la société qu'ils forment, elle, reste athée dans ses principes et dans ses rouages » (Gauchet, 2004 p. 143). C'est particulièrement vrai pour la société française depuis la loi de 1905, et d'autant plus pour la tradition de pensée de la gauche. D'une façon générale, on peut dire qu'il y a une remarquable inculture du fait religieux dans notre pays. Nous ne sommes plus en mesure de comprendre la force de la religion, devenue une sorte de « vestige résiduel du passé », qui ne représenterait « rien d'autre qu'une illusion individuelle et une force réactionnaire, dont la fonction serait essentiellement de faire diversion » (Birnbaum, 2016 p. 36), impuissante à témoigner du réel face à la pensée rationnelle. L'auteur pointe le fait que la religion ne peut être, pour nos politiques, qu'une fausse justification ou le symptôme d'un aveuglement, en aucun cas la causalité spécifique d'un mouvement ou d'une revendication politique.

C'est ce qui fait pour Birnbaum notre aveuglement face notamment au phénomène djihadiste. Ce que nous retiendrons ici, c'est cette séparation radicale entre religion et politique, qui engendre méfiance et incompréhension. C'est pourquoi le processus de visibilisation de l'Islam, entamé depuis plusieurs années et qui a vraiment commencé avec le conflit sur le voile en 1989, opère un clivage dans la société française.

Un regain de **ferveur**

L'Islam en France connaît une certaine dynamique. Elle est aussi la religion dont les signes extérieurs sont les plus visibles (codes vestimentaires ou nourriture, entre autres). C'est surtout la religion des populations issues des terres anciennement colonisées, venues en nombre dès les années 1960 pour vendre leur force de travail en France et pour la plupart reléguées dans les quartiers populaires ou les zones les plus déshéritées. Autant la première génération d'immigrés est restée dans l'invisibilité et la soumission face aux injonctions intégrationnistes de l'État, autant les générations suivantes ont tenu à affirmer haut et fort une identité et un héritage où la nationalité française ne joue pas le seul rôle, et ce d'autant plus fort que leur état était systématiquement refusée la reconnaissance pleine et entière de leur appartenance à la République.

Cette visibilité nouvelle déstabilise fortement les représentations d'une société désertée par la religiosité. Le refus d'y accorder la moindre légitimité renforce le sentiment qu'il faut y voir le rejet pur et simple des valeurs de la République, de la laïcité et de l'héritage des Lumières. Le conflit se focalise autour de la question des valeurs, sans considérer la toile de fond de ce qu'on pourrait appeler le contexte social. Les enquêtes sociologiques menées dans certains quartiers « chauds » de quelques grandes villes montrent que « l'islam est pour la majorité de leurs habitants un facteur régulateur, pacificateur des rapports sociaux, un moyen de retrouver une dignité face aux autres, face aux nantis, mais aussi face à soi-même, sans pour autant rejeter les valeurs de la société globale. L'adhésion à l'islam permet de retrouver un repère moral dans un environnement en déréliction », écrit l'anthropologue Raphaël Liogier (Liogier, 2012 p. 132). L'auteur souligne aussi que là où les structures publiques se désengagent, la socialisation religieuse prend le relais, par exemple avec les écoles coraniques. Le travail social s'y trouve-t-il en concurrence avec les solidarités communautaires ? Et si oui, pourquoi ? À la radicalisation des pouvoirs publics – loi contre le voile, nounous voilées interdites de sorties scolaires, remises en cause des repas de substitution dans les cantines, discours offensifs de nombreux politiques - semble répondre une radicalisation des comportements de tous les jours. C'est surtout le fait d'une population jeune héritière de deux ou trois

VIII

génération de relégation et de stigmatisation que la République n'a jamais fait cesser, mais semble au contraire avoir encouragé à travers un arsenal juridique et répressif, et l'injonction permanente à une intégration jamais satisfaite. La citoyenneté républicaine, que l'on met complaisamment en avant comme idéal d'appartenance, se révèle un instrument de ségrégation et de normalisation. Commentant le rassemblement du « Printemps républicain », le politologue Philippe Marlière écrit qu'on y entend que « les éléments allogènes doivent se conformer à un modèle culturel et à un mode de vie national et français (...) Ce ne sont pas d'aimables recommandations, mais des injonctions symboliquement violentes qui sont énoncées à l'égard de citoyen-nes issu-es de cultures et de religions minoritaires » (2016), soulignant que c'est bien l'islam « visible » qui est ici visé, à travers les discours convenus sur l'intégration et la laïcité. Une certaine utilisation de la laïcité vient justement renforcer cette conception de la citoyenneté visant à produire des sujets conformes à la logique assimilationniste et à un modèle normatif de citoyen français ; l'effacement des signes ostentatoires de la religion, ou les signes simplement culturels d'une appartenance supposée à l'islam, sont condamnés au nom d'une soi-disant neutralité des citoyens dans l'espace public : la laïcité se voit ainsi « dotée d'un rôle prescriptif, d'une mission didactique, voire émancipatrice pour les jeunes filles musulmanes. On attend des citoyens de confession musulmane qu'ils se conforment aux normes séculières de la sexualité, érigées en une valeur commune de la nation », écrit la sociologue Nilüfer Göle (2015 pp. 163-164). Peu importe que le voile, ou le burkini soient les produits d'un choix vestimentaire assumé et que la neutralité exigée des citoyens ne soit qu'une falsification de la laïcité ; l'important est de tenir à distance cet ennemi intérieur qui renâcle à s'assimiler à notre culture de l'émancipation. N'oublions pas que, pour certains politiques, être français c'est, avant tout, manger du porc et boire du vin...

Populations allogènes issues de l'immigration, quartiers sensibles, tout cela sent le terreau du travail social. Des zones de non-droit, les « quartiers perdus » de la République, aux manifestations ostensibles de religiosité, les travailleurs sociaux se heurtent de fait à des situations qui se présentent rarement dans leur déroulement historique, mais semblent participer de l'identité même des acteurs et des lieux. Il est donc important d'éviter de les « naturaliser » afin de tenter d'en comprendre la logique.

Des territoires **déterritorialisés**

L'islam a donc chez nous un statut privilégié, si l'on peut dire : celui d'une religion qui regroupe les fantasmes les plus violents d'une société qui n'a toujours pas digéré son histoire récente et qui se vit en « panne » identitaire. L'injonction d'intégration, comme d'ailleurs l'accusation récurrente de communautarisme, « signale bien l'existence d'une certaine extériorité nationale pour une partie de la population », écrit Alain Bertho (Bertho, 2016 p. 86) ; on est plus ou moins français selon l'ancienneté de ses quartiers de noblesse, à l'image de l'ancien régime. Cette affirmation sélective de l'identité nationale, poursuit le sociologue, « se croise avec la légitimation sécuritaire des États et la désignation d'un ennemi à la fois extérieur et intérieur (...) l'injonction laïque prend une tonalité fortement sécuritaire : avec l'extériorité culturelle supposée de ses citoyens de "culture musulmane" – qu'ils soient croyants ou non – c'est une menace pour la communauté nationale qui est aussi pointée du doigt » (*ibid.* p. 87).

Le musulman devient en quelque sorte « l'ennemi intérieur », appréciation négative redoublée par la peur du terrorisme islamiste : « l'idée de son incompatibilité foncière avec la République est à ce point ancrée qu'un regain de religiosité de ses adeptes ne pourrait être que le symptôme d'un désastre » (Liogier, *op.cit.* p. 132). Il n'y a qu'à écouter le discours du Président Hollande du 8 septembre 2016 se demandant si l'islam peut s'accommoder de la laïcité comme d'autres l'ont fait avant lui. Si sa réponse est oui – on ne pouvait en attendre autrement du Président de la République – il n'en reste pas moins que la question devait être posée et que la réponse n'allait pas de soi.

Il ne s'agit pas de nier l'existence de problématiques particulières, liées de près ou de loin aux populations d'origine immigrées, et qui aboutissent à des situations pouvant devenir conflictuelles ou à tout le moins difficiles à gérer. La contestation de la jeunesse dans ces quartiers prend souvent la figure du salafisme. Il faut cependant préciser que celui-ci s'inscrit dans un courant quiétiste qui s'oppose aux courants djihadistes. Mais ces situations ne sont pas tombées du ciel et elles ne sont pas liées seulement à l'appartenance religieuse – réelle ou supposée – des personnes. Il se trouve que les populations d'origine maghrébine – musulmanes donc – sont sur-représentées dans les territoires évoqués plus haut : réflexe

communautariste ? Repli identitaire ? Il faut remonter dans l'histoire de l'immigration pour saisir la logique d'une ségrégation spatiale qui fait que « la concentration des familles d'immigré-es est pourtant la résultante de plusieurs décennies de politiques de logement qui ont exclu des dispositifs sociaux les familles d'immigré-es » (2016), l'État favorisant l'accès à la propriété des classes moyennes plutôt que la réhabilitation des logements sociaux. Les populations musulmanes ne se sont pas « emparées » des quartiers, elles y ont été regroupées. Désormais, « une fracture postcoloniale, sociale, territoriale, raciale aussi, un “apartheid”, se déploie en France dans les “quartiers populaires” et les “départements ultramarins” devenus “zones sensibles” » (Bancel, Blanchard et Boubeker, 2015 p. 72). Les quartiers sensibles ne sont pas des territoires « perdus » de la République, ce sont des territoires que la République a abandonnés après y avoir relégué la population des laissés-pour-compte. Évoquer le « repli communautaire » dans ces situations évacue les responsabilités de la crise économique ou le creusement des inégalités, mais aussi le racisme latent de l'État français. Dès lors, faire comprendre à ces populations que l'universalisme républicain s'adresse aussi à elles, que la société dans laquelle ils vivent œuvre pour l'égalité ou la fraternité et que la laïcité est garante du vivre-ensemble dans la paix sociale relève d'une gageure.

Pour conclure (provisoirement)

C'est une certaine vision de l'Islam qui n'est pas compatible avec la République, celle qui ne peut s'accorder avec ses valeurs lorsque la République en question renie son histoire et instrumentalise les principes qui la fondent. L'opposition n'est sûrement pas entre une religion synonyme d'oppression et d'intolérance, et une démocratie fière de sa mission émancipatrice et reposant sur des arguments rationnels indiscutables. D'abord, il n'y a pas « l'Islam ». Celui-ci, comme toute religion, est nécessairement multiple et les fidèles y expriment leur foi au travers de courants différents et parfois inconciliables (sunnisme et chiisme, wahhabisme, ismaélisme, quiétisme, islam malékite etc..). Ensuite, l'islam ne milite pas pour un modèle politique particulier ; ni le Coran ni la Sunna, rappelle Raphaël Liogier, « ne font référence à un quelconque gouvernement islamique » (Liogier, 2016 p. 59), et certains

auteurs peuvent affirmer que l'islam ne doit pas s'occuper de politique. Nous avons vu de plus que, pour les musulmans comme pour d'autres, la religion n'est pas le seul facteur déterminant de leurs conduites. Bien sûr, une religion suppose le rapport étroit à Dieu, et Dieu est une abstraction ; mais qu'est-ce que le peuple, si ce n'est l'abstraction qui légitime toute pratique démocratique ? « Par le simulacre politique du vote, le "peuple", écrit Alain Badiou, composé d'une collection d'atomes humains, confère la fiction d'une légitimité aux élus (...) il est aujourd'hui clair que cette souveraineté, étant celle d'une multiplicité d'opinions inertes et atomisées, ne constitue aucun sujet politique véritable » (Badiou, 2013 p. 13). Il en va de même pour le philosophe Jacques Rancière, pour qui le « peuple » n'existe pas, mais n'existent que certains modes de rassemblement : peuple ethnique, peuple troupeau, peuple démocratique ou autres, selon ce que le pouvoir en attend. Notre république héritée des Lumières se légitime elle-même d'une abstraction (cf. Badiou et Rancière, 2013)... Nos « valeurs » sont des fictions politiques produites par une histoire singulière et habitée de multiples contradictions. Toute simplification ou tout discours péremptoire ne peut que créer la confusion et la radicalité, ou en appeler à la surenchère. Maintenant, qu'en est-il de la question du début ? Nous pensons, comme nous l'avons écrit, que le travail social intervient sur les représentations que se font les publics de leurs conditions d'existence. Mais les travailleurs sociaux eux aussi doivent réfléchir à leurs propres représentations, à leur rapport à la politique, à la démocratie, à la laïcité et aux populations auxquelles ils ont à faire face, prendre leurs distances par rapport à ce qui est proposé comme des évidences, en sachant que les contradictions qui travaillent ces dernières sont aussi les leurs. Les réponses sont autant éthiques que politiques ●

Michel Perrier est sociologue et formateur
à l'Institut Méditerranéen de Formation à la retraite (2).

(2) Michel, Perrier, La construction des légitimités professionnelles dans la formation des travailleurs sociaux, Paris, l'Harmattan, 2006.

Michel, Perrier, Du souci de l'autre à l'autre comme souci la grande casse du médico-social, Paris, l'Harmattan, 2008.

Bibliographie

- Autès, Michel, *Les paradoxes du travail social*, Paris, Dunod, 1999.
- Badiou, Alain, Rancière Jacques, *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, Paris, La fabrique, 2013.
- Bancel, Nicolas ; Blanchard, Pascal et Boubeker, Mohamed, *Le grand repli*, Paris, La Découverte, 2015.
- Benmakhlouf, Ali, *Averroès*, Paris, Perrin, 2009.
- Bertho, Alain, *Les enfants du chaos*, Paris, La Découverte, 2016.
- Birnbaum, Jean, *Un silence religieux – la gauche face au djihadisme*, Paris, Seuil, 2016.
- Gaucher, Marcel, *Un monde désenchanté ?*, Paris, La Découverte, 2004.
- Göle, Nilüfer, *Musulmans au quotidien*, Paris, La Découverte, 2015.
- Karsz, Satil, *Pourquoi le travail social ?*, Paris, Dunod, 2004.
- Khalifa, Pierre, « La laïcité à l'épreuve » in *Blog/Médiapart*, 30 mars 2016.
- Liogier, Raphaël, *La guerre des civilisations n'aura pas lieu*, Paris, CNRS Editions, 2016.
- Liogier, Raphaël, *Le mythe de l'islamisation*, Paris, Seuil, 2012.
- Manceron, Gilles, « Les images et l'impensé colonial en France », in revue du *CRASC*, 2015.
- Marlière, Philippe, « "Printemps républicain" : le rappel à l'ordre de la bourgeoisie jacobine », in *Contretemps*, 5 avril 2016.
- Ministère de l'Intérieur, *Référentiel des indicateurs de basculement dans la radicalisation*, SCGPID, 2016.
- Ossman, Zamime, « Vous avez dit "communautarisme" ? », in *Le club de Médiapart*, 6 mars 2016.
- Todorov, Tzvetan, *La peur des barbares*, Paris, Robert Laffont, 2008.