

Le « prêt à intérêt » ou la pratique économique symbolique d'une économie des pratiques

Hicham Benaïssa *

Résumé : Le prêt à intérêt, sous la forme d'un crédit d'investissement, engage l'adhésion à toute une philosophie de vie, un rapport au monde et au temps, profondément ajusté au cosmos capitaliste. Les entrepreneurs musulmans socialisés en France sont enchâssés dans la confluence de deux systèmes de dispositions concurrents, voire contradictoires : l'un hérité des sociétés de l'émigration, par la médiation de leur environnement familial et structuré autour des valeurs de l'honneur, l'autre présenté sous la forme de structures économiques et sociales objectives, tourné vers les valeurs de l'intérêt auxquelles il faut se conformer pour vivre. Chacun de ces systèmes est solidaire d'une vision du monde et de l'avenir. Nous verrons, à travers une enquête quantitative et qualitative, que l'utilisation du crédit d'investissement fournit les indicateurs permettant de mesurer l'état d'adaptation des structures subjectives aux structures objectives plus ou moins favorisées selon une combinaison de différents critères.

Mots clés : islam, capitalisme, modernité, sécularisation, immigration, société traditionnelle

Sous l'autorité des travaux de Max Weber, une vaste littérature des sciences sociales a longtemps considéré que l'islam, au sein des sociétés musulmanes, n'avait pas favorisé l'émergence de l'esprit

* Affilié à l'École pratique des hautes études (EPHE) et au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Hicham Benaïssa est doctorant et membre du Groupe sociétés, religions, laïcités (GSRL).

du capitalisme moderne¹. De la même façon que Weber (1996, 2003) a corrélié l'apparition du capitalisme moderne en Occident, en partie, avec le comportement ascétique du calviniste protestant, l'islam serait symétriquement la cause de son non-avènement dans les sociétés à majorité musulmane. Notre propos n'est pas de discuter cette thèse mais de pointer ses limites, en nous intéressant au renouvellement conceptuel que nous imposent les mutations du cadre social de ces dernières années en France, et plus largement en Occident².

La France a connu, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'arrivée d'un flux important d'immigration, celle de populations en provenance d'anciens territoires colonisés, quasi majoritairement issues des terres musulmanes. Ce mouvement migratoire s'est développé à partir de sociétés traditionnelles, majoritairement maghrébines, plus ou moins homogènes culturellement, renforcées par l'influence de l'islam sur le lien social, vers une société individualiste et laïque, hautement différenciée et structurée par le modèle capitaliste. Partant, cet événement historique considérable nous impose de mettre en suspens, le temps de l'analyse, l'hypothèse wébérienne de la non-apparition du capitalisme en terre d'islam, car autrement cela reviendrait à la figer dans le marbre de la théorie, sans considération des évolutions et des transformations qui ont cours dans la réalité des pratiques.

En bref, nous sommes en droit de supposer qu'à compter de cet événement migratoire aux impacts multiformes dans les sociétés de départ (émigration) et d'arrivée (immigration), « l'islam », dès lors qu'il se « déterritorialise », qu'il s'arrache de ses traditions culturelles historiques pour évoluer à l'intérieur d'un paysage économique et social nouveau, crée nécessairement du (ou des) sens nouveau(x) que le sociologue est conduit à interroger afin d'en saisir les ressorts et les principes³. Les musulmans socialisés en

¹ Cette thèse a été largement reprise parmi les orientalistes, sociologues et économistes. Le célèbre ouvrage de Said (2005) s'y attarde avec précision ; mentionnons les travaux de Weber, sur lesquels nous reviendrons, et, entre autres, ceux d'Austruy (2006), Lewis (2000) et Landes (1998).

² Question que nous traitons dans un article à paraître prochainement.

³ L'enjeu, reformulé ici brièvement, a été savamment posé par l'anthropologue américain Clifford Geertz lors de son intervention intitulée « La religion, sujet

France, *de fait* socialisés à deux systèmes de référence simultanés, produisent des comportements et des points de vue particuliers qui nécessitent, pour le besoin de l'analyse, de nous défaire du cadre théorique usuel avec lequel nous les interrogeons. Ce cadre postule, en effet, de façon abstraite l'existence d'obstacles culturels et religieux au développement⁴.

Or, nous appuyant sur l'arsenal théorique et les analyses de Pierre Bourdieu (2003 : 79) consacrées à l'Algérie lorsqu'il étudia la coexistence de « deux formes, ordinairement séparé[e]s par un intervalle de plusieurs siècles, de systèmes économiques aux exigences contradictoires », nous souhaiterions réfuter ce postulat. Dans ces travaux sur l'Algérie, l'auteur fut l'observateur privilégié du « processus d'adaptation des dispositions et des idéologies à des structures économiques importées et imposées » (Bourdieu, 1977 : 15), qui mit en évidence la confrontation pratique entre deux logiques économiques concurrentes – capitaliste et traditionnelle – solidaires l'une comme l'autre d'aptitudes réglées à l'égard du monde et du temps.

Portant son attention sur le processus de « conversion »⁵ auquel sont soumis les Algériens, Pierre Bourdieu distingue la présence d'un système économique traditionnel fondé sur les principes de l'honneur, de l'indivision et de la prévoyance, organisant le rapport quotidien aux autres et au monde « à-venir »⁶, et celle d'un système économique rationalisé et autonome, fondé sur les principes de la rentabilité, de l'individualisme et de la prévision.

d'avenir » présentée à la conférence *Les sciences sociales en mutation*, sous l'égide du Centre d'analyse et d'intervention sociologiques (CADIS), dont des extraits furent publiés (voir Geertz, 2006).

⁴ L'ensemble de ces interrogations concentre une partie de la problématique que nous traitons dans le cadre d'une thèse effectuée au sein du laboratoire Groupe sociétés, religions, laïcités (GSRL).

⁵ Nous empruntons la notion de « conversion » à Pierre Bourdieu (2003 : 86) qui l'emploie spécifiquement pour analyser « les conditions économiques de l'accès aux pratiques économiques » des Algériens.

⁶ Nous employons « avenir » lorsque le terme renvoie à l'idée d'un futur abstrait, à une « prévision » nécessitant un calcul rationnel, alors que nous employons plutôt « à-venir » dès que la représentation du futur est intégrée dans le présent, que celui-ci se présente sous la forme d'une répétition du temps passé, Bourdieu l'utilisant lui-même de la sorte pour créer la distinction entre l'« avenir » des sociétés capitalistes et l'« à-venir » des sociétés traditionnelles.

Cette conversion ne peut s'accomplir qu'en produisant tensions et contradictions, car il s'agit, à marche forcée, de s'ajuster subjectivement à des structures sociales et économiques nouvelles dont les principes sont tout à fait étrangers à la société traditionnelle algérienne :

Ainsi s'opposent deux conceptions radicalement différentes des transactions, des valeurs économiques et humaines les plus fondamentales, l'une fondée sur l'honneur et le prestige, l'autre sur l'intérêt et le calcul. (Bourdieu, 1958 : 105–106.)

Sans nier les structures objectives propres à l'islam, son système de significations et de valeurs originales – qui n'est pas sans avoir eu une place décisive dans les choix opérés par la société algérienne, notamment dans son rapport à l'économie –, Bourdieu procède à une analyse médiane entre les options spiritualiste et matérialiste, et raisonne plutôt en termes,

[...] “*d'affinité structurale*” –, entre le style de vie que favorise la religion musulmane et le style de vie propre à la société algérienne que le message coranique a pu pénétrer si profondément dans cette société. (Bourdieu, 1958 : 112.)

Ainsi, conformément à cette analyse des styles de vie en termes d'affinité structurale, nous ne souhaitons pas séparer l'islam – entendue comme une religion articulée autour de croyances et de pratiques – de ses conditions sociales d'expression, sauf à céder à une vision substantialiste du religieux qui consisterait à croire que celui-ci provoque, peu importe l'espace et le temps, le même type de comportements.

D'après le sociologue de l'Algérie, les pratiques économiques qui caractérisent la société algérienne et, plus globalement, les sociétés nord-africaines se révèlent être d'une énorme complexité, car elles s'appuient sur un système fondé sur une « ambigüité structurale » (Bourdieu, 2000 : 372) – pratiques qui ne peuvent livrer leurs sens et leurs significations au regard de l'*Homo œconomicus*.

En effet, ce type d'attitudes économiques ne peut être compris, sans voir ces attitudes comme incohérentes, qu'en rompant avec le

discours de la rationalité économique. Ceci nous incite à comprendre ces attitudes comme un type apte :

[...] à provoquer [en nous] la conversion de tout l'esprit qui est nécessaire pour rompre avec l'univers de présupposés profondément incorporés qui nous font juger évidentes, naturelles et nécessaires, donc rationnelles, les conduites économiques en usage dans notre monde économique. (Bourdieu, 2003 : 82.)

La société précapitaliste à laquelle Bourdieu consacre ses analyses lui permet de rappeler que le capitalisme est né d'un processus historiquement situé et daté, et que les conduites économiques les plus anodines qui lui sont solidaires ne vont pas de soi, et – comme nous le verrons avec le recours au prêt à intérêt – peuvent être le produit de négociations parfois intenses entre différents systèmes d'inclination à agir. Recourir « naturellement », c'est-à-dire de manière évidente, sans s'interroger, à telle ou telle pratique économique engage l'adhésion complète, sous la forme de schèmes d'appréciation et d'organisation du monde incorporés, à toute la philosophie implicite que dissimule cette pratique. Or, il nous semble périlleux, autant pour l'interviewé que pour l'analyste, de rendre compte de la logique d'une pratique uniquement à partir d'un cadre interprétatif, car

[...] pour saisir adéquatement une réalité objectivement contradictoire, il faut avoir recours, simultanément, à deux grilles contradictoires : la fidélité au réel contradictoire interdit de choisir entre les aspects contradictoires qui font le réel. (Bourdieu et Sayad, 1964 : 164.)

Il est important, au point de départ de notre réflexion, de bien garder à l'esprit que les structures économiques et sociales d'où est issue la majorité des musulmans en France, les sociétés maghrébines – structures dont ils portent les dispositions à penser et à agir – ne disparaissent pas par l'effet du processus d'émigration-immigration, mais continuent d'agir en eux à l'état de conscience bien qu'elles soient abolies dans la réalité.

Abdelmalek Sayad (1999 : 247–253) a analysé à son tour l'immersion brutale des travailleurs immigrés dans une économie pleinement développée à laquelle ils ne sont pas préparés et dont ils ne maîtrisent pas l'ensemble des principes implicites et explicites

d'action, résultat de toute une éducation depuis la prime enfance, subie individuellement et collectivement.

Les processus sociaux qui accompagnent les mutations d'un modèle de civilisation à un autre sont abrégés, en période d'immigration, en un temps court. Ils ne peuvent être assimilés qu'avec tumulte, car ils doivent trouver instantanément, c'est-à-dire dans les pratiques ordinaires, la place et la logique que l'histoire longue a pris le temps de construire.

Par suite, nous aimerions précisément, dans cet article, rendre compte des différentes articulations possibles entre les deux systèmes de référence, deux systèmes dispositionnels concurrents et parfois contradictoires, dans lesquels s'enchaînent les comportements des musulmans socialisés en France, à partir d'une enquête qualitative et quantitative menée auprès de chefs d'entreprise français de confession musulmane. Nous nous servons du modèle de « l'entrepreneur musulman » socialisé en France comme d'un idéaltype, car il semble être le mieux à même, c'est-à-dire le mieux socialement *situé*, de nous renseigner sur les mécanismes d'interaction entre ces deux systèmes de représentation, d'appréciation et d'organisation du monde auxquels il adhère nécessairement. Le choix de cet idéaltype de l'entrepreneur musulman se justifie en ce sens qu'il réunit, de façon synthétique et abstraite, certaines caractéristiques jugées représentatives d'un fait ou d'un ensemble de faits ayant cours dans l'histoire. L'entrepreneur représente la figure avancée de l'expression d'un ensemble de valeurs et de principes du capitalisme – c'est « l'entrepreneur qui fait le capitalisme » avant que le capitalisme ne fasse l'entrepreneur, disait Sombart (1926 : 235) ; Foucault (2004 : 180) dira plus tard que dans nos sociétés libérales, « le vrai sujet économique [...] c'est l'entreprise », car elle promeut « une certaine manière de se comporter ». L'entrepreneur incarne, sous sa forme achevée, un style de vie modélisé qui ne fait que rappeler le cadre limite dans lequel il est possible de vivre, c'est-à-dire l'absolue nécessité de se conformer aux règles tacites représentées caricaturalement par l'entrepreneur.

Le « musulman », tel que nous l'entendons, réunit une double acception solidaire : il renvoie à la fois à un individu se définissant

comme tel⁷ et à un individu héritier d'une histoire sociale construite subjectivement et collectivement, en ce sens qu'il acquiert, par la voie de son habitus et dans des proportions différentes (hormis les convertis), des dispositions à l'égard du monde et du temps propres aux sociétés d'émigration⁸. La catégorie « musulman » est une construction idéaltypique car elle renvoie, à l'inverse de la catégorie « origine », à l'ensemble du système de sens et de signification des sociétés d'origine qui rassemblait en un tout cohérent les structures sociales traditionnelles et les principes et pratiques commandés par l'islam. En effet, les caractéristiques particulières du système de disposition, dont les immigrés d'Afrique du Nord et leurs descendants héritent, sont telles qu'elles se fondent sur une ambiguïté structurale, comme l'a relevé Bourdieu, qui confond deux systèmes de principes se renforçant l'un et l'autre, un système de normes religieux en dialectique avec les structures sociales des sociétés en question. L'ambiguïté structurale sur laquelle se fonde le mode de vie maghrébin est ainsi soumise, en contexte occidental, aux effets sociaux de la rationalisation qui implique à terme une autonomisation relative des différents espaces sociaux (domestique, professionnel, religieux, etc.), une différenciation des mondes sociaux qui ne peut s'effectuer sans opérer des hiérarchies, des classements, des distinctions entre ce qui était contenu jusqu'à maintenant dans un même univers de sens commun et cohérent.

Dès lors, la rupture entraînée par le processus d'émigration-immigration et l'intégration à l'ordre économique capitaliste ont provoqué une « véritable transmutation des valeurs » (Bourdieu, 1958 : 117) qui oblige l'analyste à saisir, dans son objet d'analyse, l'ensemble du système ambigu d'où proviennent ces valeurs, s'il

⁷ Nous estimons comme « musulman » uniquement les enquêtés qui se sont définis comme tels, ce qui nous éloigne d'une définition normative ou sociologique du musulman. Nous n'avons pas les moyens de définir les musulmans à leur place, d'autant que – comme nous le verrons plus loin – être musulman n'implique pas nécessairement d'adhérer aux pratiques normatives commandées par le dogme.

⁸ Nous savons à coup sûr que dans la grande majorité des cas, se définir musulman en France revient à se définir comme immigré ou descendant d'immigrés d'origine maghrébine : « La question musulmane est encore largement une question maghrébine, et pour longtemps encore » (Tribalat, 2004 : 22).

veut en comprendre les transformations dans un cadre social changé.

Pour la clarté de notre raisonnement, nous avons distingué abstraitement l'entrepreneur du musulman, alors même qu'ils ne se séparent pas dans la réalité. C'est une opposition qui n'a qu'une valeur heuristique et symbolise uniquement « les deux pôles extrêmes d'un continuum de conduites et d'attitudes séparées par une infinité de différences infinitésimales » (Bourdieu et Sayad, 1964 : 161). En bref, si, comme le notait Bourdieu, les pratiques économiques de l'Algérien, indifférentes à la recherche du profit matériel, ne peuvent être comprises que par la « médiation de son éthos, aux bases économiques de la société algérienne » (Bourdieu, 1977 : 29), comment alors rendre compte des pratiques économiques de l'entrepreneur musulman socialisé en France, héritant, par la médiation de son habitus, de dispositions à penser et à agir contraires aux bases économiques de la société française ?

L'ajustement des structures mentales aux structures économiques et sociales favorise une perception homogène et cohérente du monde social, de telle sorte qu'il se présente comme l'ordre naturel des choses. Par conséquent, l'entrepreneur musulman immergé dans des structures sociales, dont il semble, à des degrés variables, *désajusté*, fournit un effort implicite et explicite de transformation d'une série de dispositions héritées, principalement de l'univers familial, qui peuvent conduire à des croyances nouvelles, traduites par des prises de position, des stratégies, des comportements particuliers.

Ainsi, la question fondamentale de la conversion d'un habitus économique collectif à un autre continue de se poser sous des auspices nouveaux. En somme et pour être plus précis, il s'agit, en ce qui nous concerne, de mesurer, auprès de nos enquêtés, leur capacité de *traduction* de tout un système de principes et de valeurs légués, dans un tout autre esprit qui, sous la pression de la nécessité économique, les contraint à une forme de conformité minimale aux principes érigés par cet esprit.

Dans le cadre de notre enquête, nous nous intéressons à une pratique économique particulière – le recours au crédit

d'investissement⁹ – qui distribue à elle seule, selon qu'on y ait recours, une économie des pratiques, c'est-à-dire qu'elle nous fournit les indicateurs fiables nous permettant de situer l'état d'adaptation des structures subjectives au cosmos capitaliste. Nous savons avec Max Weber (2003), commentant Benjamin Franklin, que la pratique du crédit avec intérêt dissimule toute une philosophie, un rapport au monde et à l'avenir, qui symbolise en pratique ce que nous pourrions appeler « un esprit du capitalisme ».

En outre, le recours au crédit d'investissement, formulé sous la forme du « prêt avec intérêt », s'avère être à la fois indispensable au développement et à l'expansion de toute entreprise capitaliste, et à la fois réprouvé par le système de valeurs des sociétés traditionnelles maghrébines dont hérite, en partie, une majorité des musulmans en France.

L'interdit de l'intérêt en Islam et le capitalisme

Nous ne reviendrons pas ici sur les différentes interprétations théologiques de l'interdiction de l'intérêt en Islam et de ses différents usages politiques et idéologiques dans la tradition historique musulmane (Ould-Bah, 2011 : 91–113). Nous entendons « prêt à intérêt » comme un « accroissement et [une] augmentation de la chose elle-même » (Benmansour, 1994 : 234) qui reste expressément « prohibé par le Coran quand il s'agit d'un accroissement illicite, tels les cas d'usure et des taux d'intérêts » (Verrier, 2009 : 48).

Dans son ouvrage *Islam et capitalisme* (1966), Maxime Rodinson atténue la portée de l'interdiction de l'intérêt dans l'histoire des sociétés islamiques et montre qu'elle a été tournée de bien des manières par les docteurs de la Loi, en recourant à ce qu'on nomme en arabe des *hiyals*, c'est-à-dire des « ruses », des « astuces ». Ces méthodes, de notre point de vue, ne font que confirmer la règle générale connue de tous, celle de l'interdiction de l'intérêt, d'autant que, comme le confirme Rodinson (1966 : 54), la

⁹ Nous détaillerons plus loin ce que nous entendons par « crédit d'investissement » ; néanmoins, indiquons d'emblée que nous l'acceptons sous sa forme la plus commune, c'est-à-dire un emprunt bancaire qui fait entrer dans notre raisonnement la variable du « prêt avec intérêt ».

présence de communautés chrétiennes ou juives à proximité de musulmans leur permettait « de trouver à coup sûr des prêteurs et aussi des prête-noms pour des opérations que leur religion interdisait s'ils tenaient à s'y conformer strictement ». Puis, vouloir attribuer à la seule prescription coranique une force massive et unilatérale d'attraction qui gravite au-delà du temps et de l'espace, c'est réduire à leur portion congrue les structures traditionnelles profondes des sociétés à majorité musulmane, et notamment maghrébine. L'interdiction du prêt à intérêt imposée par l'islam ne fait que « prêcher des convertis », car elle n'est « que l'envers négatif d'une prescription positive de la morale de l'honneur » (Bourdieu, 1958 : 111). Le principe religieux est venu épouser les principes déjà posés par les structures sociales de ces sociétés.

Ce qui semble néanmoins tout à fait certain, c'est la logique différente, pour ne pas dire contradictoire, dans laquelle le recours au crédit prend son sens, selon qu'il s'inscrive dans une économie capitaliste ou dans une économie traditionnelle. Aussi, nous pouvons distinguer schématiquement deux formes de recours au crédit : l'une de subsistance, dont la pratique est souvent usuraire, et l'autre d'investissement, qui suppose calculs et prévisions rationnelles, un type de crédit « absent de l'économie traditionaliste et de l'existence au jour le jour de l'homme nord-africain » (Bourdieu, 1959 : 49)¹⁰. Voilà donc deux types de pratiques économiques opposés qui sont, l'une comme l'autre, inséparables des structures économiques dans lesquelles elles s'expriment et des représentations individuelles et collectives qui leur sont solidaires, à savoir principalement un rapport au temps et au monde.

Le recours au crédit et ses logiques

Le crédit et les consciences temporelles

En effet, le crédit auquel ont recours les Algériens étudiés par Bourdieu était un crédit d'urgence « imposé par la nécessité et exclusivement destiné à la consommation » et n'avait rien en commun « avec le crédit destiné à l'investissement » qui implique

¹⁰ Bourdieu y consacre un long paragraphe sur le sens distinctif que prend le rôle du crédit dans une économie précapitaliste ou une économie capitaliste.

des dispositions à l'esprit de prévision, à l'abstraction, au calcul, car « [d]e toutes les institutions et les techniques introduites par la colonisation, la plus étrangère à la logique de l'économie précapitaliste est sans aucun doute le crédit qui suppose la référence à un futur abstrait » (Bourdieu, 1977 : 25).

Bourdieu (1963), dans un article éclairant, nous invite à comprendre le sens attribué à deux formes de recours au crédit, inscrites dans deux logiques économiques opposées, en opérant une distinction entre deux formes de catégories de la conscience temporelle : celle du possible et de la potentialité, et celle de la prévoyance et de la prévision. À la prévision rationnelle de l'entrepreneur capitaliste qui suppose un futur abstrait, un temps où la durée est l'objet d'un calcul précis et quantifiable, s'oppose la prévoyance des sociétés traditionnelles, fondée sur les catégories d'une conscience d'un temps cyclique qui unit le présent au monde « à-venir ».

Être prévoyant, au sein des sociétés précapitalistes, c'est imiter le passé, se conformer au modèle de la tradition léguée par les ancêtres qui rend impossible la tentative de se faire possesseur de l'avenir. Par conséquent, il est à saisir que les actes économiques se solidarisent avec une culture et une vision du monde qui n'apparaissent « naturelles » que pour ceux qui y ont été élevés, et qui ont intériorisé la conception implicite du temps contenue dans ce type particulier de pratiques économiques.

Le crédit et le discrédit : le crédit d'honneur

Par ailleurs, dans les sociétés précapitalistes maghrébines, le crédit n'est pas réductible à une définition purement économique : il est indissociable d'un système global de relations sociales. Les échanges économiques se fondent, avant toute chose, sur le crédit qu'obtiennent ceux qui marchandent, c'est-à-dire sur leur capital symbolique. Seule garantie reconnue de la qualité d'un échange :

[...] l'on sait que le capital symbolique est un *crédit*, mais au sens le plus large du terme, c'est-à-dire une espèce d'avance, d'escompte, de créance, que la croyance du groupe peut seule accorder à ceux qui lui accordent le plus

de garanties matérielles et symboliques. (Bourdieu, 1980 : 203–204.)

S'il en est ainsi, c'est que les structures sociales maghrébines se sont fondées sur les principes de l'honneur (Berque : 1955 ; Jamous : 1981) et du déshonneur (c'est-à-dire de la honte) qui encadrent les pratiques économiques, dont le crédit marchand. De sorte que si le recours au crédit à la consommation en vient à s'imposer, ce n'est qu'après avoir épuisé la possibilité d'avoir recours à l'entraide auprès de ses proches, car, selon la logique de l'honneur, celui qui emprunte de l'argent dilapide son honneur, de telle sorte qu'il se couvre aux yeux des autres de déshonneur parce qu'à force « de pâlir de honte toutes les fois qu'il a sollicité un prêt, [il] a le "visage jaune" » (Bourdieu, 2000 : 169). Ainsi, les relations entre un acheteur et un vendeur consistent à dissimuler à son extrême l'acte purement économique, quitte à y introduire des intermédiaires qui garantiront l'honneur et le prestige de l'un ou de l'autre afin de sécuriser symboliquement l'acte marchand (Bourdieu, 2000 : 203–205 ; Geertz : 2003)¹¹. Si tel n'est pas le cas, la dimension économique pure prendra immédiatement le dessus, pouvant monter à des taux d'usure faramineux, comme pour symboliquement manifester la distance sociale qui sépare les contractants. Ce qui est important de comprendre, c'est que les relations commerciales – et le crédit en est une forme grossissante – se fondent sur un ensemble de valeurs et de principes qui ne sont pas strictement l'application d'un calcul économique rationnel répondant à une logique pure de profit, mais qui se combinent avec un tout autre type de profit, celui des privilèges et des exceptions, fondé sur la qualité des relations plus ou moins proches entre le commerçant et l'acheteur. Les relations marchandes se voient ainsi « ennoblies » d'une forme de grâce, créée symboliquement par les contractants, qui leur confère la capacité exceptionnelle de pouvoir honorer et de s'honorer d'avoir obtenu le meilleur prix, un prix aussi équitablement réparti que ne le permet objectivement et symboliquement la qualité de leur relation.

¹¹ Geertz montre que tout un système de relations sociales agit en vue de crédibiliser les informations circulant au sein d'un souk.

La confrontation des logiques

À l'inverse, le crédit auquel nous avons recours dans une économie capitaliste repose uniquement sur sa dimension strictement économique et s'arme, pour s'en assurer, d'une série de contrats formalisés et codifiés, fondé sur des types de relations impersonnelles et, autant que possible, équitables. La relation contractuelle est ainsi réduite à sa dimension marchande ; elle se dévoile dans sa vérité nue et force les contractants à l'envisager dans un esprit de calcul, c'est-à-dire oblige l'un et l'autre à compter, à se projeter dans le temps, à rationaliser les pertes et les profits en vue d'assurer au mieux son intérêt propre.

Bien entendu, la confrontation entre ces deux logiques de recours au crédit est, en ce qui nous concerne, artificielle ; elle sert uniquement à comprendre que tout un espace de différences sépare ces deux logiques, dans lequel nos enquêtés sont insérés. Nous ne sommes plus dans les mêmes configurations sociologiques et historiques analysées par Pierre Bourdieu ou Abdelmalek Sayad (1964). Le style de vie capitaliste et ses règles du jeu tendent progressivement à dominer les représentations et les comportements des immigrés et de leurs descendants d'origine maghrébine, simplement parce que le lieu – c'est-à-dire les structures sociales, au sein desquelles la conversion d'un habitus à un autre s'opère – est largement acquis à l'esprit capitaliste. Pourtant, c'est une conversion qui ne peut s'opérer sans une transformation plus ou moins radicale des dispositions à l'égard du temps et du monde que les entrepreneurs musulmans ont reçues en héritage. La nature ayant horreur du vide, ceci implique de les reproduire ou plutôt de les convertir en les conservant avec le langage, les codes et techniques de l'ordre économique capitaliste – à l'image des convertis qui se convertissent à de nouvelles croyances et pratiques sans annuler ce qu'ils ont été.

À l'issue de notre enquête, nous avons identifié trois grandes tendances qui agissent comme des facteurs favorables de conversion : l'histoire sociale, c'est-à-dire les dispositions économiques et culturelles ; l'histoire collective, c'est-à-dire l'affiliation à des traditions nationales (algériennes ou marocaines) ; et le degré de pratique religieuse, c'est-à-dire l'observance rituelle de la prière quotidienne. Nous avons uniquement sélectionné les

tendances que notre enquête nous permettait de relever, ce qui exclut d'autres facteurs de conversion assurément tout aussi importants – comme celui du sexe, du statut matrimonial, du fait d'être issu de couples mixtes, de l'âge, etc. – que nous laissons de côté pour des raisons méthodologiques.

Processus de conversion

Présentation générale de notre enquête

L'entrepreneuriat musulman en France a fait l'objet de peu de travaux universitaires. On notera l'ouvrage de Gary Tribou (1995), essentiellement théorique, qui n'interprète que très peu les résultats de son enquête, ou celui de Mohamed Madoui (2008), sur lequel nous reviendrons.

Pourtant, si nous nous fions à une étude menée par l'Institut français d'opinion publique, intitulée « Enquête sur l'implantation et l'évolution de l'Islam de France » (Ifop, 2011), on relève 7,2 % d'artisans, de commerçants, de chefs d'entreprise musulmans, alors que la moyenne nationale est de 4,9 %. Ce phénomène, passé inaperçu parce qu'invisible et impensable, nécessite en soi une réflexion qui – par le fait même de l'avoir formulé – en dit suffisamment sur les obstacles théoriques qui se dressent devant nous pour pouvoir le voir et le penser¹². En effet, l'idéaltype de l'entrepreneur musulman est en soi l'avatar d'une tension théorique, un impensé ; il incarne en chair ce que toute une tradition des sciences sociales continue à opposer : la modernité occidentale et l'islam¹³ entendu indistinctement comme religion et civilisation.

Pour les besoins de notre enquête, nous avons fait réaliser, selon la méthode des quotas, 160 entretiens (questionnaire long, d'une durée de 25 minutes) auprès d'un échantillon représentatif des

¹² Cette question fait l'objet d'un article en cours et occupe plus particulièrement une partie importante de notre thèse.

¹³ Dans son célèbre ouvrage *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber (2003) débute en s'interrogeant sur le nombre supérieur de chefs d'entreprise protestants dans certaines régions d'Allemagne et des Pays-Bas ; ceci l'amène à développer sa thèse demeurée célèbre. Nous souhaitons, avec et contre Weber, nous interroger sur un type d'entrepreneur particulier que tout, théoriquement, portait à ne pas l'être.

entrepreneurs musulmans de la région Île-de-France, que nous avons comparé à un sondage miroir court réalisé auprès de 160 entrepreneurs non-musulmans (questionnaire court, d'une durée de cinq minutes).

Nous ne souhaitons pas, à partir de notre échantillon, tirer des conclusions trop générales et définitives, et c'est donc avec beaucoup de précaution que nous présentons nos résultats. C'est pourquoi nous tenterons de multiplier les indicateurs statistiques pour étayer notre raisonnement¹⁴. Nous renforcerons également nos arguments en nous appuyant sur l'examen d'entretiens qualitatifs (à l'origine une trentaine, semi-directifs, d'une durée d'une heure et trente minutes) menés auprès de notre population cible.

Histoire sociale

Le seuil économique de rationalisation

La transformation des comportements économiques requiert une série de conditions économiques et sociales minimales, que nous pourrions appeler des « seuils », qui provoquent, au-delà d'une modification des structures mentales, un réaménagement complet du style de vie. La spécificité de la trajectoire sociale de l'entrepreneur musulman tient au fait qu'elle se constitue, dans une grande majorité des cas, pour échapper à des conditions sociales marquées par la précarité. C'est ainsi que 60 % des entrepreneurs non musulmans ont un père cadre ou chef d'entreprise, tandis que 62 % des entrepreneurs musulmans ont, quant à eux, un père ouvrier, employé ou agriculteur. S'il y a une seule différence à retenir entre les deux catégories d'entrepreneurs musulmans et non musulmans, c'est celle qui tient à la disparité des milieux sociaux d'origine qui déterminent, en partie, notamment par l'accession ou non à un seuil économique minimal, les choix, les moyens et les capacités plus ou moins élaborées d'entreprendre.

Pressée par la nécessité économique, une partie importante des entrepreneurs musulmans voit, dans l'acte d'« entreprendre », un

¹⁴ Ce choix peut rendre parfois notre style un peu lourd en raison de la multiplication d'informations, mais c'est notre seul moyen de valider le plus scientifiquement possible notre raisonnement.

moyen de s'émanciper d'abord de leur situation immédiate, ce qui n'implique pas nécessairement les moyens de maîtriser l'avenir¹⁵. En effet, 67 % de nos enquêtés disent, en première intention, avoir créé leur entreprise pour être indépendants, contre 41 % du sondage miroir ; ils nomment en seconde position, en ce qui concerne 48,2 % d'entre eux, la mention « bien gagner sa vie », alors qu'elle est une préoccupation pour seulement 10 % des interviewés de notre sondage miroir, renvoyant cet item à la quatrième position de leurs priorités.

Comme l'a montré l'enquête de Mohamed Madoui (2008), l'une des caractéristiques de l'entrepreneuriat provenant de l'immigration maghrébine, d'où est issue la grande majorité des entrepreneurs musulmans, est de créer son propre emploi, de subvenir à ses besoins, voire d'échapper à la discrimination dont certains peuvent se sentir victimes.

Loin de l'image schumpetérienne de l'entrepreneur capitaliste (Schumpeter, 1999) – à l'affût des opportunités, producteur incessant d'innovations, mobilisé par la volonté de s'enrichir indéfiniment –, l'entrepreneuriat ressemble, dans bien des cas, à la possibilité de se créer un emploi permanent. Une fois échappée de la routine des nécessités quotidiennes et des représentations temporelles qu'elles impliquent, soit celles de la prévoyance et du possible, l'accession à ce que Bourdieu (1977 : 71) nomme « le palier de sécurité » est une étape indispensable à la rationalisation des comportements économiques, car elle permet la représentation d'un monde futur, et par là de s'abstraire d'un présent dans lequel nous étions enfermés objectivement et subjectivement. Ceci nécessite, pour l'entrepreneur, l'effort pour le moins contradictoire – comme nous a aidé à le comprendre un enquêté – de s'investir et d'investir son entreprise « sans drame », sans toutefois hypothéquer

¹⁵ L'enquête menée par la Direction de l'accueil, de l'intégration et de la citoyenneté (DAIC, ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Développement solidaire), l'Agence nationale pour la cohésion sociale et l'égalité des chances (ACSÉ) et l'Agence pour la création d'entreprises (APCE) en 2009 sur les créateurs d'activités issus de « l'immigration, des quartiers et de la diversité » indique que le taux moyen de pérennité après trois ans chez les entrepreneurs étrangers hors Union européenne est plus faible que pour les entrepreneurs français (59 % contre 69 %).

son avenir professionnel, avec la tonalité « pathétique » qui accompagne souvent toute entreprise personnelle mue par l'urgence. Ceci suppose, au préalable, d'avoir neutralisé, par des moyens objectifs (économiques, sociaux, culturels), le caractère inquiet et dramatique au principe de la volonté d'entreprendre et au fondement du projet d'investissement, capacité qui, traduite en pratique, est décelable par le degré de détachement affectif qui lie l'entrepreneur à son entreprise.

Rationalisation des comportements économiques : une différence générationnelle

Si l'expression de la forme idéaltypique de l'entrepreneur musulman semble d'abord se caractériser par la volonté de sécuriser son présent, il reste qu'une série de différences infimes sépare des profils sociaux plus ou moins disposés à s'affranchir des nécessités économiques immédiates, et par là investir le futur par les catégories de l'abstraction. À cet effet, nous remarquons que la propension à vouloir « bien gagner sa vie » décroît à mesure qu'on commence à la « gagner ». Ainsi, si 54 % des enquêtés de la première génération (née à l'étranger) disent avoir créé leur entreprise pour bien « gagner leur vie », ils ne sont plus que 41 % de la seconde génération (née en France) à déclarer le faire dans cette intention¹⁶. Plus l'urgence de subvenir à ses besoins premiers disparaît, plus la diversification des volontés et des besoins se manifeste – 31 % des entrepreneurs de la seconde génération disent avoir créé leur entreprise par « goût d'entreprendre », alors qu'ils ne sont que 16 % de la première génération à l'avoir mentionné –, ce qui traduit une capacité plus forte à se défaire des nécessités immédiates. La différence entre les entrepreneurs de la première génération et ceux de la seconde se mesure également par le désavantage *relatif* que constitue le fait d'évoluer au sein d'un environnement moins sécurisé, c'est-à-dire au sein d'un

¹⁶ Nous retrouvons, toutes choses égales par ailleurs, le même type de résultats chez les entrepreneurs dont le père est CSP (catégorie socioprofessionnelle) « supérieur » ou « inférieur » : respectivement 51 % ont répondu « bien gagner sa vie », contre 43 %.

environnement où la question du revenu régulier et de l'emploi permanent se pose avec plus d'urgence¹⁷.

C'est l'exemple d'Abdel¹⁸, arrivé en France à l'âge de quinze ans, à la tête d'une entreprise dans le secteur du nettoyage, qui n'a pu « ressentir » les capacités de « se projeter dans l'avenir pour monter une boîte » qu'après s'être stabilisé quelques années en occupant un emploi régulier¹⁹. On comprend donc que l'élaboration d'un plan de vie cohérent et hiérarchisé selon des fins visées nécessite au préalable de se faire le possesseur du monde présent, condition minimale qui offre plus de chances aux entrepreneurs de la seconde génération de la voir se présenter comme un fait établi plutôt qu'un fait à établir.

Par ailleurs, les entrepreneurs issus de la première génération, par le fait d'avoir été socialisés plus longuement au sein des sociétés d'origine, sont plus enclins à se représenter le monde et le temps à travers les catégories de pensée des sociétés traditionnelles²⁰, ce qui les prépare moins, toutes choses égales par ailleurs, à s'ajuster subjectivement aux structures objectives – c'est-à-dire à intégrer et à assimiler le style de vie capitaliste – que la seconde génération qui s'y retrouve, quant à elle, davantage immergée. Ainsi, il n'est pas surprenant, comme nous avons pu l'observer au cours de notre enquête, que parmi les secteurs d'activité investis par les entrepreneurs de la première génération, 41 % proviennent du commerce contre 10 % seulement pour la seconde génération. Car, ainsi que l'a relevé Pierre Bourdieu (1977 : 72–73), nous savons que :

[...] le commerce et l'artisanat constituent un îlot protégé et réservé qui offre un refuge à ceux qui ne sont pas armés pour la compétition économique [...], capital réduit et

¹⁷ Brouard et Tiberj (2005 : 144) ont mené une enquête auprès de citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque, et remarquent « qu'en comparaison avec leurs pères, on constate un léger ascenseur social parmi nos interviewés ».

¹⁸ Tous les noms utilisés sont des pseudonymes qui nous permettent la préservation de l'anonymat des participants.

¹⁹ Tous les entretiens ont eu lieu en région parisienne entre septembre 2013 et août 2014.

²⁰ Des catégories de pensée plus ou moins construites, c'est-à-dire plus ou moins rigides, selon le temps de socialisation passé au sein des sociétés d'origine.

souvent engagé sous forme d'avances à la clientèle, autant d'obstacles objectifs à la rationalisation.

Le commerce tel qu'il se pratique aujourd'hui, en France, principalement, par des entrepreneurs de la première génération, présente l'avantage de reproduire les catégories anciennes du commerce des sociétés maghrébines, se réduisant à vendre des produits et des services et mésestimant les impératifs de gestion²¹, et de faire perdurer ainsi le style de vie qui lui est associé. On retrouve ce style de vie, y compris dans la manière dont ils ont constitué leur capital de départ, quand on sait l'importance accordée au crédit de confiance et au déshonneur lié aux dettes. Ce que corroborent les résultats de notre enquête, puisque 83 % des entrepreneurs de la première génération disent avoir recouru à leurs économies pour constituer leur capital contre 69 % de nos enquêtés de la seconde génération, et 53 % des entrepreneurs non musulmans²². Pouvoir constituer son capital à partir de ses économies, c'est un moyen de faire l'économie du crédit, qui n'est concevable que par ceux qui ont profondément intériorisé sa logique et la philosophie de vie qui la détermine. Mohamed, originaire du Maroc, n'a jamais eu recours au crédit, alors même qu'il en est à sa troisième création d'entreprise : « Moi, je fais pas de crédit, jamais ! Je n'ai jamais aimé ça ! » Et lorsque le recours à ses économies ne suffit pas à financer le projet d'entreprise, c'est le recours aux proches qui lui succède, selon la logique même de « l'économie de la bonne foi » qui veut que les échanges économiques se fondent sur des relations personnelles de confiance plutôt que sur toute une série de garanties impersonnelles et codifiées. Il est ainsi significatif que 41 % des entrepreneurs de la

²¹ Sur la base d'une série de statistiques, Thomas Liebig (2013) remarque que « les immigrés sont surreprésentés parmi les créateurs d'entreprise mais leur taux de survie est également plus faible », et ajoute : « L'entrepreneuriat des immigrés est un phénomène qui prend de l'ampleur. Toutefois, tous les immigrés ne sont pas des entrepreneurs en puissance » (cités et reproduits à partir du PowerPoint de sa communication présentée lors du colloque, dont nous avons pu obtenir une copie).

²² Nous renvoyons à l'enquête, menée auprès de réseaux d'entrepreneurs musulmans en Turquie, de Dilek Yankaya (2013 : 198), qui constate que « la majorité des entrepreneurs enquêtés ont affirmé avoir monté leur PME avec leur capital propre » et remarque « une méfiance fondamentale vis-à-vis du crédit ou de l'emprunt » de la part de ses enquêtés.

première génération ont eu recours à un prêt accordé par leurs proches, contre 35 % de la seconde génération et seulement 9 % des entrepreneurs de notre sondage miroir.

Ce n'est donc pas un hasard si le crédit de confiance accordé à un proche est préféré au crédit bancaire, car celui-ci introduit une rigidité, et rien n'est plus offensant pour un homme qui a hérité des principes de l'honneur d'introduire entre lui et son prêteur ou emprunteur un contrat écrit, car c'est mettre en doute la valeur de sa parole²³.

Toutefois, l'espace des différences statistiques qui séparent la première génération de la seconde révèle l'espace des différences des mondes sociaux qui traduisent, à des échelles infimes, le processus de conversion en cours.

Si l'accession au seuil de sécurité économique est à la faveur de la seconde génération, ce n'est que dans des proportions minimes tant la grande majorité de nos enquêtés reste massivement tributaire de conditions économiques et sociales précaires.

Le degré d'instruction : seuil minimal d'abstraction et de distanciation

Néanmoins, l'on sait que si l'amélioration des conditions matérielles est une condition nécessaire à la rationalisation des conduites économiques, cela ne signifie pas pour autant qu'elle suffise, à elle seule, à restructurer le système global des conduites. Le réaménagement complet des structures mentales ne voit ses chances de réussite s'accomplir qu'à la faveur de la combinaison de toute une série de facteurs, parmi lesquels la possession plus ou moins grande d'un capital culturel occupe une place de premier rang. Ainsi, si l'on se fie à notre indicateur, qui nous permet d'en prendre la mesure, nous constatons que parmi nos enquêtés, 40 %

²³ L'enquête de la DAIC, de l'ACSE et de l'APCE (2009 : 29) s'étonne qu'une partie de ces entrepreneurs accorde « aussi peu de valeur à un document écrit par rapport à une parole donnée [...], car la notion de confiance y est très importante ». Comme nous l'avons rappelé plus haut, les catégories de pensée, les manières d'être et d'agir ne disparaissent pas parce que la réalité change, elles sont même la seule possibilité d'y accéder, d'où le sentiment de désajustement. Madoui (2008 : 104–107) consacre une partie de son analyse à ce qu'il nomme « le recours à l'emprunt communautaire ».

de ceux qui ont un niveau d'études inférieur au Bac n'ont jamais eu recours au prêt bancaire, tandis que parmi ceux qui ont plus que le Bac, ils ne sont que 22 % à ne pas avoir usé de cette pratique. Enfin, 61 % de ces derniers ont eu recours à un emprunt bancaire pour acheter un bien personnel contre 41 % de ceux qui n'ont pas le Bac.

On voit comment le capital culturel offre, à des degrés variables et avec plus ou moins d'intensité, la capacité de se représenter le monde abstraitement, de s'offrir les moyens conceptuels de rationaliser sa conduite, et par là de mieux intégrer les schémas de pensée solidaires d'une vision rationaliste du monde et du temps : 56 % de ceux qui détiennent au minimum un Bac disent que contracter un prêt bancaire « favorise le développement d'une entreprise », alors qu'uniquement 32 % de ceux qui n'ont pas un Bac soutiennent cette proposition. L'écart statistique qui sépare ces deux types de réponses recouvre la ligne de clivage de la distance culturelle qui permet d'en avoir une connaissance rationnelle, fondée sur un raisonnement logique et abstrait.

Cet ensemble de connaissances théoriques intériorisées sous la forme d'un capital est ce qui favorise, dans une grande proportion, la possibilité de théoriser, c'est-à-dire de s'abstraire par la pensée du monde immédiat. D'autant qu'il s'agit ici d'avoir une prise sur son histoire, c'est-à-dire d'en avoir une maîtrise relative afin de ne pas en subir la logique trouble et contradictoire. Dans une situation de *crise* subjective, à laquelle sont soumis, à des degrés variables, nos enquêtés, le degré plus ou moins élevé d'instruction fournit les instruments d'analyse qui permettent le passage du vécu au formulé, de l'implicite à l'explicite, de l'ensemble des décalages, des ratés, des inadaptations qui confrontent deux types d'habitus incorporés. « J'ai été à la découverte de l'inconnu », nous dit Zouhair, diplômé d'un Bac + 3 en géologie, lorsqu'il s'agit de mieux connaître ses « origines ». « On ne sait pas d'où on vient. On ne se connaît pas bien, en fait. Il a fallu beaucoup lire, beaucoup apprendre », nous dira sur le même ton Farouk, diplômé de l'enseignement supérieur (Bac + 5 en droit).

Le capital culturel offre la possibilité d'opérer des classements, des distinctions entre différents régimes qui, s'ils ne sont pas maîtrisés, peuvent être vécus ou subis comme un ensemble d'incitations pratiques désordonné et confus. C'est cette opération

de classement qui, mise en œuvre par Farouk, d'origine algérienne et titulaire d'un doctorat en mathématiques obtenu en France, lui permet de distinguer deux formes de crédit : « J'ai recours à l'emprunt avec intérêt chez les banques parce que je [ne] peux pas faire autrement. S'il reste maîtrisé dans le temps, ce n'est pas un problème, on s'endette sur 36 mois et pas plus », un crédit qu'il distingue du crédit personnalisé, fondé sur un tout autre type de principe : « [S]i vous empruntez à une personne et que vous la regardez les yeux dans les yeux, vous êtes obligé de [le] lui rendre. C'est normal ».

En somme, s'il est vrai que le degré d'instruction – dont il faudrait sans doute affiner la distribution par filières choisies et niveaux atteints – représente un palier supplémentaire qui met à la disposition de ceux qui en sont pourvus les facultés de théoriser, de rationaliser et donc de prévoir et de mettre à distance, il reste toutefois que les dispositions économiques et culturelles, au fondement d'une trajectoire sociale individuelle, s'enracinent au sein d'histoires collectives qui sont elles-mêmes porteuses de dispositions historiques favorisant, par le fait d'avoir côtoyé plus ou moins étroitement un style de vie, l'adaptation aux exigences tacites du cosmos capitaliste.

Il en est ainsi des différences d'attitudes économiques que nous avons pu relever entre les entrepreneurs d'origine marocaine et les entrepreneurs d'origine algérienne²⁴.

Histoire collective

Bien que les pays du Maghreb aient en commun une structure culturelle plus ou moins homogène (Laroui, 1970), la colonisation française a introduit entre eux des dissemblances significatives qui retentissent jusque dans les manières de se comporter ou de penser. Dès lors, Daniel Rivet (2002 : 211) a raison de souligner que « par opposition à l'Algérie en voie de francisation, ces deux pays sous

²⁴ Nous n'avons retenu que les origines « marocaine » et « algérienne » uniquement pour des raisons méthodologiques qui ne nous permettaient pas d'élargir, à notre grand regret, notre analyse à d'autres affiliations nationales ; les échantillons de ces dernières étant trop faibles, nous n'aurions pas pu obtenir des indications statistiques fiables.

protectorat (Maroc, Tunisie) ont conservé leur individualité propre ».

On comprendra qu'il ne s'agit pas ici de dresser l'inventaire des différences qui séparent le fait colonial tel qu'il s'est installé en Algérie et au Maroc²⁵. Nous rappellerons uniquement quelques dissemblances historiques génératrices de dissemblances sociologiques qui, traduites dans les schèmes d'action, se retrouvent quasi mécaniquement et de manière diffuse dans la propension qui porte, toutes choses égales par ailleurs, les originaires d'Algérie, par rapport aux originaires du Maroc, à assimiler le style de vie capitaliste.

Le premier point historiquement factuel qu'il faut rappeler est que la colonisation du Maroc par la France dura quarante-quatre ans, alors qu'elle dura cent trente-deux ans en Algérie. En outre, les Algériens furent régis par le statut de l'indigénat qui leur conférait le droit d'être Français tout en leur refusant le titre de citoyen (Blévis : 2001), tandis que les Marocains, régis par le protectorat, sont des sujets du sultan avant même d'être des protégés français. De sorte que des pays du Maghreb, c'est l'Algérie qui « est la plus profondément agie par l'irruption bouleversante d'un capitalisme agraire d'origine étrangère » (Rivet, 2002 : 260). Par conséquent, l'investissement administratif, économique, humain et affectif des Français en terre algérienne, solidaire d'une vision du monde, est considérable, ce qui prédispose les Algériens, davantage que les Marocains, à mieux assimiler les principes et les rouages de l'économie capitaliste, par le fait de les avoir inscrits dans la mémoire d'un habitus collectif. Aussi, l'existence d'une relation entre les dispositions des entrepreneurs d'origine algérienne et les chances de voir ces dispositions s'ajuster subjectivement aux structures objectives sont le produit de l'intériorisation de structures sociales davantage orientées, par le fruit de l'histoire – et cela à des échelles infimes –, vers le style de vie capitaliste. Si bien que le recours au crédit, dont on a vu qu'il engageait dans des proportions significatives deux types d'attitudes économiques, ne prend sens qu'en raison du poids respectif de ces deux histoires collectives distinctes.

²⁵ Pour un état des lieux des ressemblances et dissemblances entre la colonisation en Algérie et au Maroc, voir Rivet (2006).

Bien qu'ils aient en commun le même type de profils socioculturels²⁶, nous relevons que le crédit d'investissement, injecté dans un projet d'entreprise, a été contracté par 45 % des entrepreneurs d'origine algérienne et seulement par 22 % des entrepreneurs d'origine marocaine. Élément plus significatif encore, ces derniers admettent à 32 % que contracter « un prêt avec intérêt » peut favoriser le développement de leur entreprise, alors qu'ils sont 61 % des entrepreneurs d'origine algérienne à l'admettre.

Autrement dit, ce qui est majoritairement consenti ici, dans le crédit d'investissement, ce n'est pas le crédit en tant que tel mais sa logique, son fonctionnement, sa visée dans le cadre d'une économie rationalisée.

Or, pour ce faire, nous savons qu'il faut avoir intériorisé une part minimale des représentations transmises par l'intermédiaire d'une éducation longue reçue à la fois individuellement et collectivement, solidaires d'un type particulier de comportement économique. On comprend mieux ainsi que si les entrepreneurs d'origine algérienne sont plus disposés à intégrer l'ordre capitaliste, c'est parce que leurs trajectoires sont le produit de toute une accumulation d'expériences du quotidien plus ou moins familières avec un style de vie, transmises de génération en génération par des petits riens qui portaient déjà en eux la marque du changement. Des transformations à petite échelle, invisibles à l'œil nu, simplement parce que le processus est en cours et qu'il produit sous nos yeux – ce qui en rend le décryptage particulièrement difficile et *a fortiori* l'analyse – des formes nouvelles de stratégies économiques reflétant la mise en accord de deux états du social : l'état des dispositions économiques incorporées et l'état objectif du monde économique et social.

Ce processus de conversion entamé de longue date, probablement dès les premières incidences de la colonisation, continue par bien des aspects à produire ses effets, ce qui se traduit, en pratique, par le fait que les entrepreneurs d'origine algérienne en

²⁶ Parmi les entrepreneurs d'origine algérienne, 66 % ont un père sans diplôme, 67 %, ouvrier ou employé ; et parmi les entrepreneurs d'origine marocaine, 61 % ont un père sans diplôme, 62 %, ouvrier ou employé. Les uns et les autres ont obtenu majoritairement, dans des proportions variables, au minimum un Bac ou davantage, soit respectivement 70 % et 71 %.

viennent à cumuler tout un faisceau de dispositions qui tend à les mettre en possession d'entreprises au capital plus important (44 % d'entre eux déclarent un chiffre annuel égal ou supérieur à cent mille euros contre 26 % des entrepreneurs d'origine marocaine), au statut juridique plus élaboré (75 % déclarent avoir une SARL [société à responsabilité limitée] ou une SA [société anonyme] contre 63 %), avec des salariés plus nombreux (29 % comptent plus de cinq salariés au sein de leur entreprise contre 17 %) ²⁷, etc. En bref, être originaire d'Algérie – plutôt que du Maroc – dispose davantage à la manipulation des codes et des techniques de l'économie capitaliste et, par conséquent, à en tirer le meilleur profit.

S'il est vrai, comme a pu le dire Bergson (2013 : 126), qu'« il faut des siècles de cultures pour produire un utilitariste comme Stuart Mill », c'est que le *processus* d'acquisition des dispositions économiques capitalistes fait intervenir la variable du temps, un temps qui est un facteur, en tant que tel, dans l'acquisition de ces dispositions économiques. Les Algériens ont été plus tôt touchés par l'économie rationnelle et ainsi mieux préparés à acquérir sa logique. Seulement, la conversion débutée pendant la colonisation continue de se dérouler avec plus d'exigences dans le contexte français qu'elle ne se réalise actuellement au sein des sociétés maghrébines parce que les structures sociales, économiques, politiques, etc., qui déterminent la réalité française sont profondément ajustées à l'esprit du capitalisme. En effet, aux bouleversements économiques et sociaux provoqués par la colonisation ont succédé d'autres types de « mutations » profondes après l'indépendance, qui maintiennent, entre autres, l'économie algérienne dans une forme de « clientélisme » (Addi, 1999 : 168–169), extrêmement dépendante des pouvoirs publics et pourtant constituée par des agents économiques « dominés par le libéralisme, synonyme de "business", de marché noir, d'affaires à gros profits, etc. » (Liabès, 1989 : 219.) Cette situation paradoxale où se combinent différentes logiques (marchande, étatiste, traditionnelle, etc.) est une caractéristique des sociétés maghrébines en général que

²⁷ Les entrepreneurs d'origines algérienne et marocaine ont, dans des proportions équivalentes, créé leur entreprise pendant la même période (4 à 10 ans avant le questionnaire, respectivement 46 % et 48 % ; et 1 à 3 ans, 29 % et 31 %).

Paul Pascon (1971, 1980) avait résumée, dans le cas du Maroc, par la notion de « société composite », comportant des individus à la fois traditionnels et rationnels dans leur manière de gérer leur quotidien.

Il n'est pas exagéré de penser que le processus de conversion enclenché pendant la colonisation a, en définitive, beaucoup plus de chances de se prolonger, sous d'autres formes, en France (voire dans les sociétés occidentales plus largement) plutôt qu'au sein des sociétés maghrébines. Car si l'on tient compte que l'habitus agit comme de l'histoire incorporée, on ne s'étonnera pas de voir l'entrepreneur d'origine algérienne entretenir avec les bases de la société française une affinité plus grande en comparaison de l'entrepreneur d'origine marocaine²⁸. L'affiliation nationale, et par là le facteur de la longue durée, agit comme un effet pur, mais il reste insuffisant pour parachever un processus de conversion qui, inutile de le rappeler, n'a de chance de voir se produire tous ses effets qu'à la condition de réunir un ensemble de facteurs. Parmi ceux-là, l'observation rituelle de la prière quotidienne entre comme un élément tout à fait décisif dans le processus de transformation des comportements économiques.

Pratique religieuse et comportement économique

Le choix de la prière

Le choix d'opérer un tri sélectif à partir de l'observance de la pratique de la prière quotidienne s'est imposé à nous pour différentes raisons. D'abord, à partir des résultats de notre enquête,

²⁸ Cette affinité supérieure, produit d'un habitus collectif, exclut de recourir aux explications exclusivement culturalistes ou religieuses car elles réduisent des comportements à des totalités massives, alors même qu'une infinité d'attitudes économiques infimes sépare, comme nous venons de le voir avec les entrepreneurs d'origine marocaine et algérienne, des individus issus d'univers culturels très proches. Nous pourrions élargir ce type de comparaison à d'autres traditions nationales (tunisienne, égyptienne, turque, malienne, sénégalaise, etc.) afin de mettre au jour ce qui tient à des dispositions historiques particulières, contenu par une société ou une époque en général, et non pas à ce qu'on associe trop souvent à des ensembles ethnoculturels. En somme, au sein d'une même société et d'un même univers culturel, certains seront plus disposés à assimiler l'ordre capitaliste, pour des raisons historiques et sociales.

le respect quotidien de la prière rituelle est la variable qui comporte le groupe de réponses le plus hétérogène et, par conséquent, celle qui permettait une exploitation méthodologique : entre ceux qui l'observent au moment du questionnaire (37 % depuis toujours et 25 % uniquement à l'heure actuelle, soit un total de 62 %) et ceux qui ne l'observent pas (9 % ont cessé cette pratique et 23 % ne l'ont jamais pratiquée, soit un total de 32 %)²⁹.

À la suite de quoi nous avons demandé à nos enquêtés de hiérarchiser, selon un ordre d'importance, les cinq principaux critères à retenir pour définir, selon eux, le « musulman ». Sans surprise, la foi en Dieu arrive en tête à 70 % en première intention, et parmi toutes les réponses, ce critère a été cité au total par 96 % des sondés. En seconde position, c'est la prière quotidienne qui est le critère le plus cité comme définissant au mieux le musulman, avec 36 % des sondés. Celle-ci s'érige également au second rang des pratiques les plus citées parmi toutes les autres pratiques (76 %). Autrement dit, aussi paradoxal que cela puisse paraître, la prière quotidienne est la pratique la moins pratiquée, mais celle qui est reconnue comme la plus religieuse, c'est-à-dire celle qui confère prioritairement le statut de musulman, selon l'avis quasi unanime de nos enquêtés. En réalité, ces derniers reproduisent l'ordre canonique hiérarchisé des cinq piliers de l'islam qui attribue aux cinq prières quotidiennes la seconde place d'importance³⁰.

Pratique religieuse et sécularisation

Pour comprendre ce phénomène – accorder dans les discours un ordre d'importance prioritaire à la prière alors même qu'elle est la pratique la moins pratiquée – et pour les besoins de l'analyse, il nous faut interroger, et donc suspendre temporairement, au sens de la phénoménologie husserlienne, les instruments d'analyse et les cadres sociaux de la connaissance avec lesquels nous avons

²⁹ Les réponses aux questions relatives à l'observance des autres pratiques rituelles en islam (ramadan, aumône, alimentation) se présentaient sous la forme de groupes plutôt homogènes, ce qui ne nous fournissait pas les moyens méthodologiques d'opérer des tris fiables à partir de ces résultats.

³⁰ Elles sont réparties au cours de la journée et d'une partie de la nuit, et se pratiquent individuellement ou collectivement.

coutume, implicitement ou explicitement, de manière consciente ou inconsciente, de sonder l'état des croyances et pratiques religieuses, à savoir principalement le paradigme de la sécularisation³¹. Nous ne pourrions citer ici le nombre de travaux qualifiant négativement le fait que des musulmans pratiquent autant, voire davantage, que la génération de leurs parents. Tour à tour, il est question de « réislamisation » (Brouard et Tiberj, 2005 : 31–32), « d'exaltation de la religiosité » (Lagrange, 2013 : 33), de « tentation de repli » (Kepel : 2012). Autant de qualificatifs fondés sur l'intériorisation des présupposés de la théorie de la sécularisation, elle-même très largement informée par les présupposés théologiques chrétiens (Löwith, 1983)³², qui ne s'intéresse au religieux qu'au prisme de son recul ou de son avancée. Or, les migrations massives qui se sont succédé tout au long des XIX^e et XX^e siècles ont concouru à « déterritorialiser » le fait religieux, à le déraciner, à le défaire des endroits où il est né, induisant par là même « tensions et conflits, que les sciences sociales doivent à présent décrire et expliquer – et

³¹ S'appuyant sur les travaux de Kuhn, Olivier Tschannen (1992 : 31) a le premier proposé de voir la « sécularisation », terme couramment utilisé par la communauté de recherche sans toutefois l'avoir clairement défini, comme un « paradigme » et montré qu'il s'emploie comme un état de fait, « c'est-à-dire une image du monde relativement simple, et brièvement formulée, dont l'utilité est quasi universellement reconnue, et qui est utilisée analogiquement dans un grand nombre de situations ».

³² Nous ne pouvons davantage développer ce point tout à fait central. À titre d'exemple, nous pourrions renvoyer à différentes enquêtes nationales ou internationales sur les pratiques religieuses et montrer en quoi, en pratique, une partie de leur questionnaire se fonde sur des présupposés religieux non interrogés. L'enquête « World Values Survey » (2012) pose la question, à des individus de confession musulmane, s'ils prient une fois par semaine, une fois par mois ou une fois par an, ce qui a peu de sens (mis à part l'aveu dissimulé de la conception qu'ont les enquêteurs d'une prière). Nous pourrions également renvoyer aux enquêtes « Mobilité géographique et insertion sociale » (MGIS) ou à l'enquête « Trajectoires et origines » (TEO), reprises et commentées en l'état sans être réinterrogées par Hugues Lagrange (2013) dans un article sur les pratiques religieuses. Ces enquêtes s'intéressent à la régularité des pratiques en général, sans spécifier de quelle pratique il est question et sans inclure une mention spéciale pour l'aspect quotidien de la prière en islam. L'enquête nationale TEO s'intéresse par exemple au respect « des interdits alimentaires de votre religion » sans faire la distinction, dans le cas de l'islam, entre l'alcool, le porc et la viande abattue selon le rituel islamique, si bien que les enquêtés ont pu très bien répondre en pensant à une interdiction plutôt qu'à une autre (INED-INSEE, 2008).

non [décrire] une tendance prétendument générale à la sécularisation et au déclin de la foi » (Geertz, 2006). Dans les représentations collectives, la religion s'oppose encore trop souvent à la modernité – dont la sécularisation serait une des déclinaisons –, alors qu'il s'agit sans doute pour l'islam d'appréhender les processus de transformation et de reformulation qu'il subit lorsqu'il pénètre au sein d'un paysage modifié de relations sociales. Dès lors, on s'interdit de fait d'appréhender comment la religion peut être de nouveau perçue « en tant que composant du changement social » et non plus « considérée comme un simple obstacle à ce changement » ou – pire – comme « la voix, obstinée mais condamnée, de la tradition » (*ibid.*).

Force est de constater que si l'on s'en tient à la thèse classique de la sécularisation, celle-ci nous aide mal à comprendre le fait musulman en France, car elle désigne :

[...] en Europe, une mutation socioculturelle globale se traduisant par un amenuisement du rôle institutionnel et culturel de la religion lié, chez les individus, à une baisse de l'appartenance religieuse institutionnelle et des pratiques qui y sont associées (en particulier, la pratique culturelle régulière). (Willaime, 2006 : 766.)

La représentation institutionnalisée du religieux, en France et en Europe, est prioritairement liée à une représentation chrétienne du religieux. Dès lors, comment mesurer, en islam, la part d'une distance vis-à-vis d'une institution religieuse (avec clergé officiel) qui n'existe pas, ou dont la fonction n'a pas de réalité officielle ? Ce qu'il s'agit de comprendre dans le cas français, c'est la distanciation progressive d'une partie des Français de confession musulmane vis-à-vis de leur système classique de référence (adoption forte des mœurs séculières), couplée à une observance croissante des pratiques culturelles. Pour ce qui nous concerne, la sécularisation a partie liée avec une réappropriation socioculturelle du contenu religieux reçu en héritage, c'est-à-dire une mise à distance critique et *subjective* de la transmission *institutionnalisée* des rites et des croyances, sans que cela amenuise nécessairement (voire renforce, selon les cas) le degré de pratiques³³.

³³ Nous développerons cette idée plus longuement dans un article à venir.

L'islam tel qu'il s'implante en Occident, dans son unité et sa diversité, se situe dans le moment précis de *ré-articulation* complexe de son contenu religieux avec les structures sociales au sein desquelles il est amené à évoluer. Nous faisons l'hypothèse que l'intériorisation des croyances et les pratiques par lesquelles elles se diffusent sont indissociables des structures sociales dans lesquelles elles sont immergées, de telle sorte qu'il nous faut trouver le sens et les significations des discours et des comportements à partir des effets de correspondance entre un certain état du religieux et un certain état du social.

Les entretiens qualitatifs nous ont permis d'entrevoir qu'à travers une même pratique – s'interdire de recourir au prêt avec intérêt –, le sens et les significations qu'on lui confère varient fortement selon le degré d'instruction. Les plus instruits rationalisent leur rapport au religieux, donnent un sens religieux à une pratique qui se fondait jusque-là sur une ambiguïté structurale.

C'est pourquoi il faudrait, selon nous, entreprendre une typologie des différents rapports aux croyances et aux pratiques en fonction d'une série de critères sociaux qui nous informerait non pas sur le processus de sécularisation en général, mais sur ses formes hétérogènes d'expression sociale³⁴. En clair, nous pensons qu'il faudrait réfléchir aux différentes formes que prend le phénomène de sécularisation et envisager, en ce qui concerne les musulmans en France, qu'il puisse se manifester, y compris par un renforcement des pratiques religieuses.

La pratique religieuse, en l'occurrence la prière rituelle, est avant toute chose une pratique sociale qui investit les actes et les pensées et entretient un lien étroit avec un univers de croyances organisé et hiérarchisé dont les effets portent à réguler le système de conduites. Pourtant, à notre connaissance, très peu d'études se sont intéressées à cette pratique régulière et familière, un rituel social empli de significations symboliques dont la portée investit les idées et les pratiques³⁵.

³⁴ À partir du constat que nous dressons, nous consacrerons un article à paraître plus détaillé à un réexamen critique du concept de « sécularisation » et proposerons une typologie argumentée de « l'entrepreneur musulman ».

³⁵ Voir l'excellente enquête nationale menée au Maroc, « L'islam au quotidien », et particulièrement le chapitre dirigé par Hassan Rachik, « Pratiques rituelles et

L'influence religieuse sur les comportements économiques

Et nous remarquons, à ce titre, que les interviewés qui n'observent pas la prière quotidienne, 70 % déclarent avoir eu recours à un emprunt bancaire « pour acheter un bien à titre personnel » et 46 % pour la « création de l'entreprise ou pour son développement », contre respectivement 45 % et 30 % des enquêtés qui observent la prière rituelle. Ainsi, 75 % de ceux qui ne prient pas considèrent que contracter un prêt bancaire en France ne présente « aucun problème » contre 33 % de ceux qui prient. Enfin, ces derniers estiment à 33 % qu'un prêt peut « favoriser le développement d'une entreprise », alors qu'ils sont 72 % de ceux qui ne prient pas à l'admettre. Par conséquent, ce groupe relativement important d'entrepreneurs musulmans, qui se distingue par la variable de la prière rituelle, semble confirmer la corrélation entre le niveau de pratiques et le niveau de croyances établie par Guy Michelat (1990 : 373), au sujet du catholicisme, lorsqu'il affirme que « le niveau de pratiques s'élève en même temps que le niveau de croyances » – étant entendu que nous considérons la pratique religieuse, en l'occurrence la prière rituelle, comme une variable objective mesurant le degré d'adhésion à un système organisé de croyances, d'interdictions (*haram*) et de permissions (*halal*). En effet, si prier implique, dans une grande proportion, de ne pas recourir au prêt avec intérêt, on observe conjointement que nos enquêtés respectent, à 98 %, l'interdiction de l'alcool (contre 52 %), la prescription de manger *halal* à 96 % (contre 54 %) et la pratique du jeûne du mois de ramadan à 99 % (contre 70 %). Autrement dit, la pratique de la prière nous informe, à elle seule, sur le degré d'adhésion à l'ensemble des pratiques commandées par l'islam. Si la prière est un acte religieux, elle est aussi attachée à tout un système organique de croyances et de pratiques collectives, et donc inséparablement reliée à d'autres phénomènes sociaux qui se renforcent entre eux :

croyances religieuses ». L'auteur s'étonne du peu d'importance accordée à la pratique de la prière au sein des études sociologiques ou anthropologiques sur l'islam, qui se restreignent principalement à des approches générales du religieux (El Ayadi, Rachik et Tozy, 2006 : 43–99).

Une prière n'est pas seulement l'effusion d'une âme, le cri d'un sentiment. C'est un fragment d'une religion. On y entend retentir l'écho de toute une immense suite de formules ; c'est un morceau d'une littérature, c'est le produit accumulé des hommes et des générations. (Mauss, 1909 : 19.)

Prier quotidiennement et à cinq reprises implique de créer une forme de *discontinuité* objective et régulière dans le flot d'un temps continu et régulé par des actions vouées aux nécessités du monde social. Bien entendu, cette discontinuité dans le temps ne l'est qu'à l'état virtuel. Elle est une catégorie savante d'abstraction qui ne nous sert qu'à mieux voir, et donc à mieux penser, ce qui, à force d'être répété – et pour cause, cinq prières par jour sans compter les prières surrogatoires –, risque de passer inaperçu, de se noyer dans les actes sociaux du quotidien. Elle nous est néanmoins utile, car elle permet de comprendre que la prière est également un rapport au temps, elle scande la durée d'une journée par une autre forme de temporalité, symbolisée par un temps cyclique : les prières « à-venir » sont une imitation des prières passées. En cela, la construction rituelle du temps de prière se soustrait au temps rationalisé et productif ; elle introduit, en elle-même et par elle-même, une forme dissonante et concurrente de rapport au temps et donc de rapport au monde.

En réalité, prier cinq fois par jour engage le croyant au-delà de ses prières, car elles le rappellent symboliquement à sa foi, en entretenant un rapport étroit entre lui et ses croyances ; elles n'agissent pas uniquement pour elles-mêmes, mais ont la fonction d'encadrer à terme le système global des conduites³⁶. Eva de Vitray-Meyerovitch (1998 : 9) s'interroge : « Qu'est-ce que l'islam ? On pourrait répondre d'un seul mot : la prière, à condition de l'entendre comme engagement de l'homme tout entier, au-delà

³⁶ Commentant le verset de la sourate L'araignée du Coran (XXIX, 45), où il est question de la prière quotidienne (« La prière réfrène l'infâme et le blâmable : le Rappel de Dieu est majeur. Quoiqu'il en soit Dieu connaît ce que vous pratiquez »), Jacques Berque (1995 : 428) avance, à partir des exégèses de cette prescription divine, que « la prière semble donc se présenter comme concourant d'abord à une morale naturelle ». Par conséquent, la finalité, dont est chargée la pratique de la prière quotidienne, est tendue vers autre chose qu'elle-même, directement dirigée vers la protection des « turpitudes » de la vie mondaine.

des actes cultuels ». Sans préjuger du degré de foi, la prière est un indicateur du degré d'adhésion à un système organisé de rites et de croyances qui s'introduit entre le croyant et son monde comme un élément de *régulation* concurrent des comportements économiques et sociaux.

En effet, nous savons, avec Max Weber (1996), qu'il existe entre l'économie moderne et une certaine éthique religieuse des conflits ouverts, simplement parce que l'une et l'autre ne courent pas après le même dieu. Robert Wuthnow (1994), dans la lignée des travaux du sociologue allemand, identifie quatre types de conflits susceptibles de surgir entre religion et économie, dont notamment les conflits sur les objectifs (éthique et économie n'ont pas les mêmes buts) et les conflits sur les fondements des décisions éthiques qui ne relèvent pas nécessairement d'une rationalité intramondaine. Néanmoins, le conflit qui oppose éthique et économie n'a d'autre moyen – *a fortiori* pour des entrepreneurs – que de s'accorder des marges de négociation possibles afin de s'assurer des modalités d'une cohabitation minimale. À ce titre, nous connaissons les capacités du capitalisme à se renouveler, c'est-à-dire à intégrer les critiques qui lui sont adressées tout en préservant le cœur de son projet (Boltanski et Chiapello : 1999).

En définitive, l'ensemble de ceux qui se refusent à recourir à toute forme de prêt avec intérêt, en raison de leurs convictions religieuses, contribue, par d'autres moyens, à renforcer le style de vie capitaliste, puisque le capital injecté dans un projet d'entreprise ou dans son développement est constitué, dans la très grande majorité des cas, grâce aux économies réalisées jusqu'à maintenant par la poursuite d'un travail rigoureux. Farid a possédé plusieurs entreprises, jusqu'à obtenir un restaurant gastronomique en plein Paris, sans jamais recourir au crédit : « Je travaille et j'économise, puis j'achète. Après j'économise avec la première, puis achète la deuxième. Étape par étape ». Bref, si l'autofinancement est un moyen de se préserver du poids du crédit, il reste que cette pratique contraint l'entrepreneur musulman à se résoudre à adopter une attitude spécifique, caractéristique centrale de l'esprit du capitalisme : l'ascétisme dans le travail. Par conséquent, ne pas recourir au prêt avec intérêt en raison de convictions religieuses n'entre en conflit avec le capitalisme qu'à sa marge. Celui-ci libère tout un espace périphérique de négociations qui laisse la place aux

singularités, aux comportements originaux, un espace secondaire où se jouent des tractations sur les modalités d'une cohabitation entre des ordres concurrents ou opposés, sans que ne soit compromis le cœur même du projet de vie capitaliste, son intériorité radicale, « cet immense cosmos dans lequel l'individu est immergé en naissant et qui pour lui, au moins en tant qu'individu, est donné comme un habitacle de fait et immuable dans lequel il lui faut vivre » (Weber, 2003 : 29).

Conclusion

Le crédit d'investissement engage l'adhésion à toute une philosophie de vie dissimulée dans sa pratique même et qui ne paraît naturelle qu'à ceux qui l'ont profondément intériorisée. Et c'est à ce titre qu'il est un indicateur du degré d'adaptation aux exigences de l'économie moderne auquel nous avons souhaité soumettre les entrepreneurs musulmans. Ces derniers, produits de deux types de rapport au monde, fournissent un exemple idéaltypique de ce qu'une trajectoire sociale peut mettre en œuvre comme travail implicite et explicite de réajustement aux structures objectives de la société française, travail plus ou moins favorisé selon la combinaison de différents critères économiques, culturels, historiques, religieux, etc.

Bref, l'entrepreneur musulman, qui n'est que le modèle caricatural du Français de confession musulmane, est amené à convertir les dispositions les plus fondamentales qui définissent tout le rapport au monde économique – héritées par la médiation d'une éducation reçue dès le plus jeune âge, qui s'exprime par le langage de l'honneur, de la honte et de la solidarité envers le groupe – à un tout autre rapport au monde qui ne peut aboutir qu'avec douleur et qu'au prix d'un long temps :

Les structures subjectives étant toujours en retard par rapport au changement de leur milieu, il faut un temps de traduction indéterminable pour qu'une assimilation par les sujets du changement du milieu puisse parvenir à une stabilisation des vacillations narcissiques individuelles et collectives. (Benslama, 2014 : 53.)

Cette conversion ne peut se faire qu'avec douleur et déchirement, car elle nécessite de déshonorer d'une manière ou d'une autre des parents, une généalogie, qui n'ont que l'honneur pour perspective, réglés par une manière de vivre le monde et le temps en perdition. Ce sont toutes ces mille et une pratiques du quotidien qui sont, chacune d'elles, une métaphore solidaire d'une certaine vision du monde, allant de la manière de se saluer, en baissant les yeux plutôt qu'en regardant franchement dans les yeux ; de disposer de son temps, « qui se presse se presse à la mort », dit un proverbe berbère ; jusqu'à la manière de parler, préférant le silence à la parole abondante ; et d'accueillir et de recevoir, ou de s'enrichir, « le capital symbolique étant la seule richesse reconnue et légitime d'accumulation » (Bourdieu, 2000 : 369). Toutes ces mille et une manières de penser, d'être ou d'agir diffusées par l'intermédiaire d'un habitus sont amenées à se convertir, de gré ou de force, à un style de vie autrement structuré et hiérarchisé, dont les valeurs essentielles tournent autour de la performance, d'un temps rationalisé et comptable, de la loi froide du calcul intéressé.

Toutefois, il n'y a de conversion possible qu'à partir d'un état des dispositions objectives, en ce sens que ce qu'il faut convertir est un état lui-même qui ne disparaît pas complètement dans la conversion. Ainsi sommes-nous face à des stratégies complexes de *ré-articulation* de dispositions partiellement héritées, partiellement recomposées, avec l'état objectif du monde économique et social – lesquelles peuvent prendre une infinité de formes, dont celle de vouloir cumuler les avantages des deux systèmes. Aussi, le nombre particulièrement élevé d'entrepreneurs musulmans ne paraîtra compréhensible que si l'on s'autorise à voir également qu'être entrepreneur est un moyen renouvelé de réhabiliter le système de l'honneur, ce système de principes et de valeurs qui, bien que mis à mal par l'ordre économique moderne, trouve les moyens de s'y reproduire symboliquement. L'entrepreneuriat est une voie honorable, car il est honoré par l'ordre capitaliste. Ce qui vaut pour l'entrepreneuriat vaut également pour toutes les fonctions sociales recouvertes d'une dimension prestigieuse, fonctions reconnues comme symboliques par l'un et/ou l'autre des systèmes (capitaliste et traditionnel) par lesquels elles se légitiment. À cet égard, le religieux dans ses formes sociales les plus visibles, qu'il se manifeste par une fonction (imam, évangélique, etc.) ou par un

Hicham BENAÏSSA

signe (burqa, barbe, etc.), peut revêtir de prestige une partie de ceux qui en sont les plus objectivement dépourvus, en ce sens que sa fonction première n'est pas de compenser des conditions sociales d'existence, mais plutôt de reproduire un système de valeurs au sein duquel les croyances et les pratiques occupent une position hiérarchique haute. En réalité, nous avons affaire à une infinité de stratégies qui répondent néanmoins à un même principe structurant, celui de sauver, d'une manière ou d'une autre, l'honneur pour ceux dont l'honneur est perdu, c'est-à-dire produire une multitude de combinaisons complexes visant à conserver les formes ou les contenus d'un système en disparition devant la domination de plus en plus irrésistible du style de vie capitaliste.

Bibliographie

- ADDI, Lahouari. 1999. *Les mutations de la société algérienne*. Paris : La Découverte.
- AUSTRUY, Jacques. 2006 [1961]. *Économie et civilisation*. Volume 3, *L'islam face au développement économique*. Paris : Éditions ouvrières.
- BENMANSOUR, Hacene. 1994. *Politique économique en islam*. Paris : al-Qalam.
- BENSLAMA, Fethi. 2014. *La guerre des subjectivités en islam*. Paris : Lignes.
- BERGSON, Henri. 2013. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris : Presses universitaires de France.
- BERQUE, Jacques. 1955. *Structures sociales du Haut Atlas*. Paris : Presses universitaires de France.
- . (trad.). 1995. *Le Coran*. Paris : Albin Michel.
- BLÉVIS, Laure. 2001. « Les avatars de la citoyenneté en Algérie coloniale ou les paradoxes d'une catégorisation ». *Droit et société*, vol. 48, p. 557–580.
- BOLTANSKI, Luc et Ève CHAPIELLO (dir.). 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard.
- BOURDIEU, Pierre. 1958. *Sociologie de l'Algérie*. Paris : Presses universitaires de France.
- . 1959. « Logique interne de la société algérienne originelle ». Dans *Le sous-développement en Algérie*, sous la dir. du Secrétariat social d'Alger, p. 41–51. Alger : Secrétariat social.
- . 1963. « La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique ». *Sociologie du travail*, no 1, p. 24–44.
- . 1977. *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*. Paris : Éditions de Minuit.
- . 1980. *Le sens pratique*. Paris : Éditions de Minuit.
- . 2000. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris : Seuil.
- . 2003. « La fabrique de l'habitus économique ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 150, no 5, p. 79–90.
- BOURDIEU, Pierre et Abdelmalek SAYAD. 1964. *Le déracinement*. Paris : Éditions de Minuit.
- BROUARD, Sylvain et Vincent TIBERJ. 2005. *Français comme les autres ? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*. Paris : Presses de Sciences Po.
- DAIC, ACSE et APCE. 2009. « Personnes migrantes, issues de la diversité ou des quartiers : quel accompagnement à la création d'activités ? Synthèse des auditions ». Paris : Direction de l'accueil, de l'intégration et de la citoyenneté du ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du

- Développement solidaire (DAIC), Agence pour la cohésion sociale et l'égalité des chances (ACSE) et Agence pour la création d'entreprises (APCE).
- DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva. 1998. *La prière en islam*. Paris : Albin Michel.
- EL AYADI, Mohammed, Hassan RACHIK et Mohamed TOZY. 2006. *L'islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*. Casablanca : Éditions Prologues.
- FOUCAULT, Michel. 2004. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978–1979)*. Paris : Gallimard.
- GEERTZ, Clifford. 1992. *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris : La Découverte.
- . 2003. *Le Souk de Sefrou. Sur l'économie de bazar*. Trad. Daniel CEFAÏ. Paris : Éditions Bouchene.
- . 2006. « La religion, sujet d'avenir ». Traduit de l'anglais par Gilles Berton. *Le Monde*, 5 mai, p. 20.
- IFOP (Institut français d'opinion publique). 2011. « Analyse : 1989–2011. Enquête sur l'implantation et l'évolution de l'islam en France », préparée par Jérôme FOURQUET, Département opinion et stratégies d'entreprise pour *La Croix* (juillet). Paris : Institut français d'opinion publique.
- INED-INSEE. 2008. *Trajectoires et origines (enquête)*. Paris : Institut national d'études démographiques (INED) / Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE).
- JAMOUS, Raymond. 1981. *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris : Maison des Sciences de l'Homme / Cambridge : Cambridge University Press.
- KEPEL, Gilles. 2012. *Banlieue de la république. Société, politique et religion à Clichy-sous-Bois et Montfermeil*. Paris : Gallimard.
- LAGRANGE, Hugues. 2013. « Pratique religieuse et religiosité parmi les immigrés et les descendants d'immigrés du Maghreb, d'Afrique sub-saharienne et de Turquie en France ». *Notes et documents*, no 4 (septembre). Paris : OSC, Sciences Po / CNRS.
- LANDES, David. 1998. *Richesse et pauvreté des nations*. Trad. par Jean-François SENÉ. Paris : Albin Michel.
- LAROUÏ, Abdallah. 1970. *L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*. Paris : Maspero.
- LEWIS, Bernard. 2000. *Histoire du Moyen-Orient. 2000 ans d'histoire, de la naissance du christianisme à nos jours*. Trad. par Jacqueline CARNAUD et Jacqueline LAHANA. Paris : Albin Michel.
- LIABÈS, Djillali. 1989. « L'entreprise, l'économie et la société ». Dans *L'Algérie et la modernité*, sous la dir. d'Ali EL KENZ, p. 219–239. Dakar : Conseil pour le développement de la recherche économique et sociale en Afrique (CODESRIA).

- LIEBIG, Thomas. 2013. « Les entrepreneurs immigrés dans les pays de l'OCDE ». Communication présentée au colloque « Création d'activités par les personnes étrangères et immigrées : un levier d'intégration de croissance pour la France ». Paris, ministère de l'Intérieur et Agence pour la création d'entreprises (APCE), 13 décembre.
- LÖWITH, Karl. 1983. *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Paris : Gallimard.
- MADOUÏ, Mohamed. 2008. *Entrepreneurs issus de l'immigration maghrébine*. Paris : Aux lieux d'être.
- MAUSS, Marcel. 1909. *La prière*. Paris : Félix Alcan.
- MICHELAT, Guy. 1990. « L'identité catholique des Français I. Les dimensions de la religiosité ». *Revue française de sociologie*, vol. 31, no 3, p. 355–388.
- OULD-BAH, Mohamed Fall. 2011. *Les systèmes financiers islamiques. Approche anthropologique et historique*. Paris : Karthala.
- PASCON, Paul. 1971. « La formation de la société marocaine ». *Bulletin économique et social du Maroc*, vol. 33, no 120/121, p. 1–26.
- . 1980. *Études rurales. Idées et enquêtes sur la campagne marocaine*. Rabat : Société marocaine des éditeurs réunis.
- RODINSON, Maxime. 1966. *Islam et capitalisme*. Paris : Seuil.
- RIVET, Daniel. 2002. *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*. Paris : Hachette.
- . 2006. « Algérie française et Maroc sous protectorat : bref essai d'histoire comparée ». Communication présentée au colloque « Pour une histoire critique et citoyenne. Le cas de l'histoire franco-algérienne ». Lyon, École normale supérieure lettres et sciences humaines (ENS LSH), 20–22 juin.
- SAID, Edward W. 2005. *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil.
- SAYAD, Abdelmalek. 1999. *La double absence*. Paris : Seuil.
- SCHUMPETER, Joseph. 1999 [1912]. *Théorie de l'évolution économique. Recherches sur le profit, le crédit, l'intérêt et le cycle de la conjoncture*. Réédition de la trad. de l'allemand par Jean-Jacques ANSTETT [1935]. Paris : Dalloz.
- SOMBART, Werner. 1926. *Le bourgeois. Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*. Trad. de l'allemand par S. JANKELEVITCH. Paris : Payot.
- TRIBALAT, Michèle. 2004. « Le nombre de musulmans en France, qu'en sait-on ? ». Dans *L'islam en France*, sous la dir. d'Yves Charles ZARKA, Sylvie TAUSSIG et Cynthia FLEURY, p. 21–32. Paris : Presses universitaires de France.
- TRIBOU, Gary. 1995. *L'entrepreneur musulman. L'islam et la rationalité d'entreprise*. Paris : L'Harmattan.
- TSCHANNEN, Olivier. 1992. *Les théories de la sécularisation*. Genève / Paris : Librairie Droz.

- VERRIER, Ramon. 2009. *Introduction à la pensée économique de l'islam du VI^e au XV^e siècle*. Paris : L'Harmattan.
- WILLAIME, Jean-Paul. 2006. « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions ». *Revue française de sociologie*, vol. 47, no 4, p. 755–783.
- WEBER, Max. 1996. *Sociologie des religions*. Édition et trad. de l'allemand par Jean-Pierre GROSSEIN. Paris : Gallimard.
- . 2003. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Édition et trad. de l'allemand par Jean-Pierre GROSSEIN. Paris : Gallimard.
- WORLD VALUES SURVEY. 2012 (juin). *World Values Survey Wave 6 (2010–2012)*. Stockholm : World Values Survey. Récupéré le 30 novembre 2015 de <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp>.
- WUTHNOW, Robert. 1994. « *Religion and Economic Life* ». Dans *The Handbook of Economic Sociology*, sous la dir. de Neil J. SMELSER et Richard SWEDBERG, p. 620–646. Princeton : Princeton University Press / New York : Russel Sage Foundation.
- YANKAYA, Dilek. 2013. *La nouvelle bourgeoisie islamique. Le modèle turc*. Paris : Presses universitaires de France.

Abstract : Acceptance of interest-bearing loan, in the form of investment credit, requires adherence to a whole philosophy of life and a relationship to the world and to time that are profoundly in tune with the capitalist system and its ethos. Muslim entrepreneurs socialized in France are subjected to two systems of competing, even contradictory dispositions: one, inherited from their societies of emigration, through the mediation of family environment, that is structured around the values of honor, and, the other, in the form of objective economic and social structures, that is turned towards the values of interest which one must embrace. Each of these two systems supports a distinct vision of the world and of the future. Using a quantitative and qualitative survey, we show how the use of investment credit provides indicators to measure the adaptation level of subjective structures to objective structures favored by Muslim entrepreneurs, according to a combination of different criteria.

Keywords : Islam, capitalism, modernity, secularization, immigration, traditional society
