

DOCUMENTS DE TRAVAIL **196**

Sécularisation ou regain religieux : la religiosité des immigrants et de leurs descendants

Patrick Simon
et Vincent Tiberj

Document de travail n° 196

Série Trajectoires et Origines (TeO) Enquête sur la diversité des populations en France

Ce document de travail s'inscrit dans une série de textes résultant de l'exploitation de l'enquête « Trajectoires et Origines, enquête sur la diversité des populations en France » (TeO). Il s'agit de versions de travail qui seront publiées sous une forme révisée dans un ouvrage aux Editions de l'Ined.

L'enquête TeO est une coproduction de l'Ined et de l'Insee. Elle a été réalisée entre septembre 2008 et février 2009 par les enquêteurs de l'Insee. Elle décrit et analyse les conditions de vie et les trajectoires sociales des individus en fonction de leurs origines sociales et de leur lien à la migration. Elle s'interroge sur l'importance et l'impact des expériences de discrimination sur les parcours des individus.

TeO a été réalisée auprès d'environ 21 000 personnes nées entre 1948 et 1990, vivant dans un ménage ordinaire en France métropolitaine en 2008. Pour les individus fils ou filles d'immigré ou d'une personne née dans un DOM, le champ représentatif de l'enquête est limité aux personnes nées après 1958.

Le questionnaire de TeO explore l'histoire migratoire de personnes ou de leurs parents, décrit leurs parcours scolaires et professionnels, leur histoire résidentielle et leurs conditions de logement, leur vie familiale, les modalités de transmission des langues et la religion. De façon transversale, il examine l'accès des individus aux biens et services (travail, logement, services, soins...) ainsi que les discriminations pouvant y faire obstacle. Bien qu'évoquant à de nombreuses reprises la couleur de la peau comme facteur de discrimination, l'enquête n'a finalement pas enregistré cette caractéristique personnelle, suivant en cela l'avis du Conseil constitutionnel du 15 novembre 2007.

Pour plus d'information : <http://teo.site.ined.fr/>



Sécularisation ou regain religieux : la religiosité des immigrés et de leurs descendants

Patrick Simon¹ et Vincent Tiberj²

Le grand mouvement de sécularisation qui a affecté la plupart des sociétés dans le monde, et l'Europe de façon plus profonde et plus durable, a connu un ralentissement à partir des années 70, au point que l'idée même de sécularisation a été contestée (Gorski et Altinordu, 2008). Balayant l'évolution religieuse en Europe à partir des enquêtes sur les valeurs européennes, Yves Lambert identifie un « regain religieux » chez les jeunes générations dans la plupart des pays d'Europe de l'Ouest et évoque un possible « retour de balancier » (Lambert, 2004). Dans ce contexte général, la France se situe dans une position plus contrastée, avec un ralentissement de la sécularisation s'accompagnant du renforcement de l'idéologie officielle de laïcité. Le paysage religieux français connaît en effet une transformation qui se caractérise par l'émergence de l'islam comme religion minoritaire, à côté du protestantisme, du judaïsme et du bouddhisme pour ne citer que les principales affiliations. Si le catholicisme reste la principale religion en France, le nombre de fidèles s'en réclamant baisse régulièrement, tandis que la fraction majoritaire des « catholiques culturels » (se définissant comme catholiques par héritage familial sans pratiquer ni même se considérer spirituellement comme engagés dans la religion) suit une évolution parallèle. L'apparition d'une « religiosité sans appartenance », selon le concept avancé par Grace Davie (2002), correspond assez bien au modèle chrétien. L'ambiguïté des évolutions en cours réside dans le renforcement des pratiques religieuses les plus exigeantes, facilement qualifiées d'intégrisme ou de fondamentalisme, dans des fractions certes limitées mais très actives des différentes religions, ainsi que le développement et la diversification des « spiritualités » en marge des grandes dénominations. Mais ces grands constats laissent de côté la montée en visibilité de l'islam dans de nombreux pays européens, corrélative à l'immigration en provenance de pays musulmans, d'une part, et à la transmission inter-générationnelle de cette religion. Phénomène peu commenté jusqu'au milieu des années 90, la question de l'Islam est devenue centrale dans les débats de société autour de l'intégration des immigrés (Laurence et Vaïsse, 2007).

On sait que les transformations sociales et culturelles provoquées par l'installation d'immigrés dans la société française touchent de nombreux domaines, et notamment celui de la religion. Bien avant les débats suscités par l'Islam en France, le catholicisme des immigrés italiens et polonais a suscité des réactions d'hostilité venant non seulement du monde laïc mais également des catholiques français perturbés par les formes d'organisation et de pratiques religieuses développées par les communautés immigrées. Les migrations en France des communautés juives d'Afrique du Nord, et plus généralement du monde arabe, au cours de la décolonisation ont contribué à transformer le judaïsme français. Si l'immigration modifie les structures religieuses de la société française, le processus inverse de transformation de la religiosité des immigrés dans le nouveau cadre de vie est également observable. Comme les autres dimensions sociales et culturelles, le sentiment et les pratiques religieuses se modifient en situation de migration, d'autant plus que le cadre séculier de la société française – sous forte influence catholique néanmoins – pousse à renvoyer la religion dans la sphère privée.

¹ INED et CEE, Sciences Po

² CEE, Sciences Po

La plupart des immigrés viennent de pays où la religion structure la vie quotidienne et occupe une place sinon centrale, du moins plus importante qu'en France, dans l'organisation de la société. L'imprégnation religieuse y est relativement élevée, au sens où elle constitue une référence morale et une pratique active pour les personnes. En situation de migration, les pratiques tendent à se modifier en fonction du contexte d'installation qui ne facilite pas la poursuite à l'identique des rites quotidiens. L'adaptation au nouvel environnement prend la forme d'« accommodements » de la part des individus et des organisations religieuses, d'une part, et de la société dans son ensemble d'autre part. Ce processus suscite parfois des conflits fortement médiatisés et des transformations importantes dans l'espace religieux des immigrés qui, sous l'apparence d'une reproduction de la tradition (« retraditionnalisation » selon Lagrange, 2010) constituent en fait une synthèse inédite en pays d'immigration. C'est plus encore pour la seconde génération que s'effectue la construction d'un mode d'expression religieux en phase avec la société globale et que les accommodements se donnent à voir plus clairement. Le rapport au religieux des secondes générations relève également des modalités de transmission d'une génération à l'autre, vecteur déterminant dans le cadre des valeurs en général et des affiliations religieuses en particulier.

Dans ce contexte, ce chapitre se propose d'étudier la religiosité des immigrés. Se distingue-t-elle de celle observée dans la population majoritaire ? Observe-t-on des modes différenciés de religiosité selon l'origine, à l'intérieur des mêmes religions, et entre religions ? Comment s'effectue la transmission religieuse intra-familiale et dans quelle mesure le fait d'avoir grandi dans une famille où la religion était importante détermine la religiosité actuelle des personnes ? Le maintien du sentiment religieux est-il plus fréquent dans les religions minoritaires, en particulier dans le cadre de la migration ? Pour la première fois, l'enquête TeO permet de traiter ces questions sur la base d'effectifs représentatifs et de taille suffisante pour analyser les relations entre trajectoires sociales, origines géographico-culturelles et affiliations religieuses.

L'enquête TeO enregistre la religion des personnes au moyen d'une question directe (« Avez-vous une religion ? ») suivi de la dénomination dans le cas d'une réponse positive. La même question est posée également au sujet du père et de la mère de l'enquêté. Pour les personnes ayant déclaré une religion, des questions portent sur les pratiques (fréquentation d'un lieu de culte, port de signes religieux, respect d'interdits alimentaires). On n'enregistre dans l'enquête que des éléments relevant des croyances et pratiques personnelles. On parlera de sécularisation ici pour désigner un affaiblissement de la religiosité, pouvant aller jusqu'à l'abandon de l'affiliation religieuse (se déclarer sans religion). Le concept de sécularisation couvre de fait plusieurs dimensions relevant 1) de la sphère institutionnelle avec le découplage entre institutions et religion (ce qui peut aussi être qualifié de « laïcisation »), 2) de la perte de l'influence sociale de la religion sur le fonctionnement du système social et 3) d'une baisse sensible des pratiques et croyances religieuses, et par conséquent de la capacité des religions à contrôler les représentations et à fournir des références morales aux comportements (Willaime, 2006). Ce chapitre ne traitera pas des évolutions de la sphère institutionnelle, ni du débat sur la place des religions dans la société en générale et l'espace public en particulier, bien que de fait on trouve les effets en creux de ces débats sur l'appartenance religieuse et les styles de religiosité. Nous ne pourrons pas plus traiter ici des différences de *valeurs* selon les appartenances religieuses car contrairement aux enquêtes dédiées, comme la World Value Survey ou qui servent le plus souvent de support aux études sur les convictions et pratiques religieuses, l'enquête TeO ne comprend pas de questions sur

les attitudes et valeurs des enquêtés. De ce fait, il n'est pas possible d'établir une cartographie des « arrangements » effectués par les immigrés et leurs descendants pour adapter le vécu de leur religion à une société sécularisée sous influence catholique (Baubérot, 2005).

Un premier clivage entre l'absence de religion –qualifiée par la suite de sécularisation- et la religion déclarée par origine sera analysé, fournissant un premier aperçu du paysage confessionnel français et ses variations par origine. Mais ce clivage entre absence et type de religion ne rend compte qu'imparfaitement des variations de la religiosité qui suit des gradients plus subtils. L'enquête permet de situer l'intensité de cette religiosité selon l'importance que la religion occupe dans la vie des enquêtés. La même question était par ailleurs posée à propos de l'éducation reçue dans la famille, ce qui permet de construire un indicateur de « religiosité familiale ». Cet indicateur sera utilisé pour construire des analyses en termes de transmission inter-générationnelle de la religion et de la religiosité. L'enjeu est d'étudier les formes de sécularisation, de reproduction ou de renforcement du sentiment et de la pratique religieuse d'une génération à l'autre et d'identifier si l'hypothèse d'une cristallisation des sentiments religieux en réaction au contexte social et politique est vérifiée (Connor, 2010). Enfin, on sait que les principaux événements démographiques sont influencés par les orientations philosophiques et religieuses, tels que la fécondité ou la mise en couple (Régnier-Loilier et Prioux, 2008). On s'intéressera ici principalement à la composition des cercles amicaux et à la mise en couple afin de tester l'existence ou non de frontières religieuses qui sépareraient les croyants dans des groupes qui peuvent sans doute entretenir des rapports superficiels mais ne s'interpénètrent pas dans les sphères plus intimes.

1. Religion et religiosité dans l'immigration

1.1 Immigration et panorama des religions en France

La diversification du panorama religieux en France est marquée par deux évolutions parallèles. D'une part la sécularisation se poursuit et concerne désormais près de la moitié de la population qui se déclare sans religion. D'autre part l'islam s'installe durablement comme la principale religion minoritaire au côté du catholicisme qui reste le culte majoritaire en France. La dynamique démographique des cultes est alimentée par deux sources distinctes : l'abandon des affiliations religieuses au cours de la vie et dans les transmissions intergénérationnelles, et l'apport différentiel des migrations aux dénominations religieuses. Pour le christianisme, c'est la dynamique de déperdition de la transmission des parents aux enfants qui prévaut depuis plusieurs décennies et qui alimente la progression continue de la sécularisation. L'immigration en provenance de pays européens majoritairement catholiques (Pologne, Espagne, Italie et Portugal) n'a ralenti cette sécularisation qu'à la marge, notamment parce que les effectifs des immigrés n'étaient pas suffisants pour inverser l'évolution observée dans la population majoritaire, mais également parce que la religiosité des immigrés et surtout de leurs enfants tend à s'ajuster sur les normes séculières dominantes. Ce contexte a changé depuis le milieu des années 70. Les principaux pays d'émigration ne se situent plus dans l'orbite du catholicisme et en conséquence, le profil religieux des immigrés se différencie très nettement de celui de la population majoritaire. Non seulement la plupart des immigrés viennent de pays où le catholicisme est minoritaire ou pratiquement résiduel, mais dans ces pays d'origine, la religion continue à imprégner la vie quotidienne et, pour nombre d'entre eux, occupe une position officielle reconnue par les institutions publiques. La faible proportion d'immigrés se déclarant athées ou agnostiques reflète cette imprégnation

religieuse : 19% des immigrés se déclarent sans religion, à comparer aux 49% dans la population majoritaire³.

Le panorama des religions que permet de retracer l'enquête TeO montre ainsi que l'islam constitue la principale religion déclarée par les immigrés, loin devant le catholicisme. Les autres religions restent minoritaires même si Orthodoxes, Protestants et Bouddhistes sont mieux représentés parmi les immigrés que dans la population majoritaire (tableau 1). On observe globalement une forte homogénéité religieuse par pays d'origine, l'Afrique Guinéenne et Centrale et l'Asie du Sud-Est faisant exception. Cela reflète autant la diversité des pays couverts par ces regroupements que la diversité religieuse interne à ces régions⁴. Les immigrés venant du Maghreb, de Turquie et d'Afrique sahélienne sont dans plus de 90% des cas Musulmans lorsqu'ils déclarent une religion, tandis que les immigrés d'Europe du Sud sont Catholiques. Les originaires des DOM sont très majoritairement Catholiques, avec une minorité croissante de Protestants.

Tableau 1 : Dénominations religieuses selon le lien à la migration

	Immigrés	Descendants de 2 parents immigrés	Descendants d'un parent immigré	Population majoritaire	France métropolitaine
Sans religion	19	23	48	49	45
Catholiques	26	27	39	47	43
Orthodoxes	3	1	0	0	0,5
Protestants	4	1	1	1,5	2
Musulmans	43	45	8	1	8
Juifs	0,5	1	2	0,5	0,5
Bouddhistes	2,5	1	0,5	0,5	0,5
Autres	2	1	1	0,5	0,5
Total	100	100	100	100	100

Source : *Trajectoires et Origines*, INED-INSEE, 2008

Champ : personnes de 18 à 50 ans

Lecture : 19% des immigrés ont déclaré ne pas avoir de religion et 26% se sont déclarés de religion catholique.

La prédominance de l'Islam se retrouve pour les descendants de deux parents immigrés. Ces derniers reproduisent en grande partie l'homogénéité religieuse par origine observée pour les immigrés. On retrouve néanmoins des traces de l'ancienne diversité religieuse des pays d'origine, notamment avec la présence de Catholiques parmi les descendants d'immigrés d'Afrique sahélienne et la présence d'une minorité juive chez les descendants d'immigrés du Maroc et de Tunisie. Les Juifs d'Afrique du Nord ont quitté leurs régions d'origine par vagues successives entre la fin de la seconde guerre mondiale, les indépendances des pays du Maghreb et, pour la Tunisie, les tensions associées aux guerres israélo-arabes. L'épicentre de leur immigration en France remontant à la fin des années 1950 et au début des années 1960, celle-ci n'est quasiment plus repérable parmi les immigrés âgés de moins de 51 ans (donc nés

³ A noter que la proportion d'immigrés sans religion ne change pas beaucoup selon la période d'arrivée en France, mais qu'elle est en revanche très sensible à l'âge à l'arrivée en France. Les immigrés venus jeunes en France avant 1980 présentent ainsi des proportions supérieures à ceux venus plus récemment.

⁴ Le détail des dénominations par origine des immigrés et des descendants figure dans les *Premiers Résultats* de TeO (Simon et Tiberj, 2010) et ne sera pas repris dans ce chapitre.

après 1958)⁵. La trace de la communauté juive d’Afrique du Nord est essentiellement perceptible dans l’enquête parmi les descendants d’immigrés originaires du Maroc et de Tunisie (6% se déclarent de religion juive). Des minorités catholiques sont également relevées chez les deuxièmes générations d’origine maghrébine. Elles concernent essentiellement les descendants de couple mixte : il s’agit donc le plus souvent de l’adoption de la religion du parent catholique plutôt que d’une conversion personnelle.

Encadré : Estimation nombre de Musulmans

Les effectifs des différentes dénominations religieuses obtenues par l’enquête TeO peuvent servir de base à une extrapolation à l’ensemble de la population. Nous avons réalisé cette estimation pour les Musulmans, compte tenu des débats récurrents sur le nombre de Musulmans en France et des chiffres plus ou moins fantaisistes qui circulent à ce propos. En retenant plusieurs hypothèses pour les groupes d’âges non couverts par l’enquête, on obtient des estimations variant entre 4,3 millions de Musulmans et 3,98 millions, soit, pour reprendre l’hypothèse moyenne, 4,1 millions en France tous âges confondus.

La définition retenue pour qualifier les « Musulmans » est l’affiliation religieuse auto-déclarée. Les « Musulmans » sont donc les personnes qui ont déclaré avoir une religion, et que celle-ci relève de l’Islam. L’information est disponible dans l’enquête pour les personnes âgées de 18 à 60 ans, ce qui représente 2,4 millions de Musulmans. Comme l’information n’est pas disponible dans les mêmes termes pour les groupes d’âges inférieurs et supérieurs, nous avons construit des estimations à partir des effectifs des pays d’origine des personnes ou de leur(s) parent(s), corrigés par un coefficient d’affiliation calculé selon plusieurs jeux d’hypothèses qui sont décrits ci-dessous.

	Hypothèse haute	Hypothèse moyenne	Hypothèse basse
plus de 60 ans	325 197	308 562	308 562
18-60 ans	2 428 927	2 428 927	2 428 927
moins de 18 ans	1 519 583	1 418 635	1 245 160
Total	4 273 707	4 156 124	3 982 649

Hypothèse haute : les 18-60 ans s’étant déclarés musulmans + les plus de 60 ans avec taux de déclaration des 18-60 ans + les moins de 18 ans vivant dans une famille dont l’un des parents est musulman + les futurs musulmans ayant grandi dans une famille sans religion ;

Hypothèse moyenne : les 18-60 ans s’étant déclarés musulmans + les plus de 60 ans avec taux de déclaration des 50-60 ans + les moins de 18 ans vivant dans une famille dont l’un des parents est musulman modulés par le % de musulmans déclarés entre 18 et 24 ans + les futurs musulmans ayant grandi dans une famille sans religion ;

Hypothèse basse : les 18-60 ans s’étant déclarés musulmans + les moins de 18 ans vivant dans une famille dont l’un des parents est musulman modulés par le % de musulmans déclarés entre 18 et 24 ans selon la mixité religieuse des parents.

⁵ Du fait de leur naturalisation collective en 1870 par le décret Crémieux, les Juifs d’Algérie sont citoyens français, contrairement aux Juifs marocains et tunisiens qui, pour leur grande majorité, étaient de nationalité marocaine ou tunisienne (Benbassa, 2004). Les Juifs d’Algérie ont donc été traités dans l’enquête comme tous les autres Français d’Algérie et sont regroupés dans l’échantillon de la population majoritaire, dont ils forment une petite minorité aux effectifs très réduits.

1.2 Abandon de la religion : moins une affaire de génération que de socialisation familiale

Parmi la population âgée de 18 à 50 ans et résidant en France métropolitaine, 45% se déclarent agnostiques ou athées. Cette prise de distance vis-à-vis de la religion se rencontre surtout dans le groupe majoritaire et chez les descendants de couple mixte. En revanche, plus des trois-quarts des immigrés et de leurs descendants déclarent avoir une religion, et pour plus de la moitié d'entre eux la religion joue un rôle important dans leur vie. A origine comparable, on observe bien un abandon de la religion plus marqué chez les descendants, mais celle-ci est principalement due à ceux issus de couples mixtes. De fait, alors que les descendants de deux parents immigrés ont un profil comparable à celui des immigrés, les descendants de couple mixte se rapprochent du rapport à la religion de la population majoritaire. Le mouvement de désaffection religieuse s'observe pour les descendants de couple mixte quelle que soit l'origine du parent immigré : les proportions de sans religion passent ainsi de 21% pour les immigrés portugais à 49% pour les descendants de couples Franco-Portugais ou de 14% pour les immigrés algériens à 50% pour les descendants de couples Franco-Algériens. La faible variation de religiosité entre les immigrés et les descendants de 2 parents immigrés constitue une première indication du faible impact du contexte sociétal séculier et d'une plus grande influence du milieu familial sur le rapport à la religion.

La prise en compte de la religiosité du milieu familial dans l'enquête est assurée par des questions sur la religion du père et de la mère, d'une part, et par une question sur l'importance de la religion dans l'éducation reçue dans la famille. Il est dès lors possible de mesurer la désaffection religieuse parmi les personnes élevées dans des familles de différentes dénominations (tableau 2). Si les personnes élevées dans une famille athée ou agnostique conservent dans 93% des cas la même distance à la religion, on enregistre des taux de désaffection relativement contrastés selon la religion familiale. Les enquêtés élevés dans une famille dont l'un des parents est catholique sont 31% à rompre avec la religion, un niveau de désaffection relativement proche de celui observé pour les familles protestantes ou juives. Les enfants élevés par un ou des parents chrétiens orthodoxes ou musulmans connaissent une plus grande reproduction puisqu'ils sont respectivement 13% et 12% seulement à abandonner la religion. Ces taux de désaffection sont nettement plus faibles lorsque les deux parents ont la même religion : 25% pour les familles catholiques et 9% dans les familles musulmanes ou juives.

Ces taux différentiels de transmission religieuse s'expliquent par différents facteurs. Ils dépendent tout d'abord de la mixité religieuse parentale. Lorsqu'un seul des parents a une religion, la non-transmission de celle-ci touche 62% des catholiques et 51% des musulmans. Ainsi, plus grande est la mixité religieuse des couples et plus compliquée sera la transmission d'une religion. Ce mécanisme se retrouve dans les taux plus élevés d'agnostiques et athées parmi les descendants de couples mixtes : 33% pour ceux venant de famille catholique et 41% pour les familles musulmanes. Ici la mixité d'origine des parents recoupe fréquemment une mixité religieuse

L'autre facteur important tient à l'association entre immigration et religion. La religion garde dans les communautés immigrées une fonction culturelle et sociale qu'elle a en partie perdue pour la population majoritaire. Le sens même de l'affiliation religieuse n'est donc pas tout à fait comparable pour les différents groupes et de ce point de vue, islam et judaïsme

combinent des dimensions spirituelles, culturelles, sociales et identitaires plus imbriquées que dans le cas du catholicisme. Les variations de transmission s'expliquent enfin par le statut minoritaire des religions qui produit un contexte favorable à leur préservation, sinon comme ensemble de normes et de pratiques actives, du moins comme référence culturelle. On relèvera que les descendants d'au moins un parent immigré musulman ne sont ainsi que 12% à se dire sans religion, bien en-dessous des 22% des descendants de parent(s) immigré(s) catholique(s).

Tableau 2 : Proportion de personnes sans religion selon la religion des parents et le lien à la migration (en %)

	Tous	Immigrés	Descendants de 2 parents immigrés	Descendants d'un parent immigré	Population majoritaire
Sans religion	93	88	95	91	93
Catholiques	31	17	22	33	32
Orthodoxes	12	9	*	*	*
Protestants	30	*	*	*	31
Musulmans	13	9	12	41	*
Juifs	29	*	*	*	*
Bouddhistes	35	29	46	*	*

Source : *Trajectoires et Origines*, INED-INSEE, 2008

Champ : personnes de 18 à 50 ans

Lorsqu'un parent est athée et l'autre a une religion, c'est la modalité de la religion qui a été choisie. Dans le cas de mixité religieuse, c'est la religion du parent minoritaire (quantitativement) qui a été choisie.

* Effectifs insuffisants

Lecture : 93% des personnes ayant grandi dans une famille sans religion se déclarent athées. 25% de celles ayant grandi dans une famille catholique sont dans ce cas, et 12% des descendants de 2 parents immigrés musulmans.

A ce stade, on peut conclure à une certaine résistance de l'affirmation religieuse en situation de migration, mais sans que la signification de cette affirmation ne soit détaillée. En effet, il est possible que les reconfigurations religieuses ne se lisent pas en termes d'abandon de la religion, mais de baisse de la religiosité. C'est ce que nous étudions dans la section suivante

1.3 Une religiosité nettement différenciée selon l'origine et la religion

La religiosité est mesurée dans l'enquête à partir d'une question classique portant sur l'importance de la religion dans la vie des personnes interrogées⁶. Nous avons construit un indicateur en quatre positions résumant l'information sur l'intensité de la religiosité : « sans religion », « détachés », « religiosité modérée » et « religiosité forte » de la religion (tableau 3)⁷. Immigrés et descendants d'immigrés déclarent non seulement plus souvent avoir une

⁶ La question est la suivante : « Quelle importance accordez-vous aujourd'hui à la religion dans votre vie ? » et les réponses se situent sur une échelle à 4 modalités de « pas du tout d'importance » à « beaucoup d'importance ».

⁷ « Sans religion » correspond aux personnes n'ayant pas déclaré de religion à la question précédente ; « détachés » regroupe les personnes qui tout en ayant déclaré une religion considèrent qu'elle n'a pas du tout d'importance pour eux ; « religiosité modérée » regroupe les personnes ayant déclaré accorder un peu ou assez d'importance à la religion ; « forte religiosité » correspond aux personnes pour qui la religion joue beaucoup d'importance dans leur vie.

religion, mais ils présentent des taux élevés de religiosité par rapport à la population majoritaire ou aux descendants de couple mixte. Près de 30% des premiers témoignent d'une forte religiosité pour moins de 10% des seconds. La prise de distance vis-à-vis de la religion est ainsi très prononcée pour la population majoritaire et les descendants de couple mixte : si l'on ajoute les agnostiques et athées à ceux qui n'y accordent pas d'importance, ce sont près de 60% qui ont rompu avec la religion. A l'inverse, les ¾ des immigrés et de leurs descendants ont un rapport modéré ou fort à la religion.

Tableau 3 : Religiosité selon le lien à la migration (en %)

	Immigrés	Descendants de 2 parents immigrés	Descendants d'un parent immigré	Population majoritaire	France métropolitaine
Sans religion	19	23	48	49	45
Détachés	7	5	12	13	12
Religiosité modérée	42	44	32	34	35
Forte religiosité	32	27	8	5	9

Source : *Trajectoires et Origines*, INED-INSEE, 2008

Champ : personnes de 18 à 50 ans

Parmi les immigrés, les hauts niveaux de religiosité concernent surtout les originaires du Maghreb, d'Afrique sub-saharienne et de Turquie (voir tableau annexe). Contrastant avec cette relative proximité de religiosité entre immigrés et descendants, la baisse de religiosité est patente pour les descendants d'immigrés d'Europe du Sud et d'Asie du Sud Est. En conséquence, deux « régimes » de religiosité se détachent, l'un marqué par le rôle important joué par la religion et son maintien chez les descendants et l'autre par une relative diminution de la religiosité, dans un contexte où même déclarée, la religion est moins souvent considérée comme importante dans la vie des personnes. La distribution des groupes d'origine entre ces deux « régimes » assez rudimentaires recoupe fortement les dénominations religieuses.

Les niveaux de religiosité selon la dénomination religieuse ne sont calculés que pour les personnes ayant déclaré une religion. Dans une gradation régulière, moins de 10% des Catholiques déclarent une forte religiosité, près du quart des Orthodoxes et Protestants et un peu moins de la moitié des Musulmans et Juifs. L'écart est spectaculaire entre les Catholiques et les autres dénominations. Il reflète la dissociation plus marquée du lien entre appartenance et croyance dans la religion majoritaire, qui plus est dans le contexte de laïcisation propre à la France. Il est ainsi plus fréquent aujourd'hui de se définir comme « Catholique culturels » (25%), c'est-à-dire de se déclarer catholique mais ne pas y accorder d'importance, que comme « Musulman culturel » (4%) (Venel, 2004 ; Hervieu-Léger, 2012). Le fait également que la plupart des Catholiques appartiennent à la population majoritaire (dans 85% des cas), alors que les autres dénominations sont plus fréquemment associées aux immigrés et à leurs descendants renforce le déclin de la religiosité. Ainsi, les Catholiques immigrés sont 29% à avoir une religiosité forte, pour 7% de ceux de la population majoritaire. La variation est nettement moins significative pour les Musulmans.

L'intensité de la religiosité apparaît donc particulièrement forte pour les Musulmans et les Juifs, deux dénominations où la transmission des parents aux enfants est également élevée. A l'inverse, les Catholiques développent un rapport plus distant à la religion, non seulement parce que les personnes élevées dans une famille catholique tendent plus souvent à se dire sans religion, mais également parce que ceux qui se disent catholiques considèrent que la religion occupe une place peu ou moyennement importante dans leur vie. Cette prise de distance est moins affirmée parmi les immigrés catholiques qui viennent des Dom (29% de forte religiosité) et d'Afrique centrale (55%), tandis que les immigrés d'Europe (Europe du Sud et UE27) ont un profil assez proche de celui de la population majoritaire.

Tableau 4 : Religiosité selon la dénomination religieuse

	Catholique	Chrétien orthodoxe	Protestant	Musulman	Juif	Bouddhiste	Toutes religions
Détaché	25	12	16	4	7	24	21
Religiosité modérée	67	68	54	47	50	58	63
Forte religiosité	9	21	29	49	43	17	16
Total	100	100	100	100	100	100	100
<i>N</i>	6301	243	544	5676	165	578	12865

Source : *Trajectoires et Origines*, INED-INSEE, 2008

Champ : personnes de 18 à 50 ans ayant déclaré avoir une religion

1.4 Religiosité et frontières sociales

L'une des conséquences notable de la religiosité s'observe dans le durcissement des frontières sociales entre le groupe d'appartenance et le hors groupe. De nombreuses prescriptions religieuses tendent ainsi à construire la communauté à travers le partage de rituels et d'obligations qui distinguent les fidèles, prohibent les unions interreligieuses ou avec des conjoints sans religion et réduisent les contacts avec les personnes extérieures à la communauté. Si les groupes religieux n'ont certes pas le privilège de la recherche d'un entre-soi dans les relations sociales, le débat public fait régulièrement apparaître des critiques sur la tendance au « repli communautaire » des Musulmans et parfois des Juifs, repli qui se manifesterait par la fréquentation préférentielle de structures associatives à obédience religieuse (sinon strictement religieuses), par la formation de réseaux relationnels centrés sur le groupe religieux et par l'union préférentielle avec une personne de la même religion (ou sa conversion le cas échéant). Sans entrer dans le débat sur les jugements de valeur qu'impliquent ces critiques (fréquenter des personnes ayant la même religion est-il préjudiciable au « vivre ensemble » ?), l'enquête TeO permet de fournir quelques éléments de référence sur le profil des amis fréquentés et sur les affinités électives religieuses dans le choix du conjoint. La rigidité des frontières sociales construites par la religion peut ainsi être testée à l'aune de la diversification du cercle relationnel et la plasticité des affinités électives religieuses dans les alliances matrimoniales.

1.4.1 Des amis choisis, selon quels critères ?

On considèrera ici que la composition du groupe d'amis reflète des choix affinitaires construits par les préférences sociales et idéologiques, mais également des structures d'opportunité définies par les tailles différenciées de groupes amis potentiels. En effet, les

tailles relatives des groupes d'amis selon leur origine ou leur religion varient considérablement et conditionnent en partie les possibilités de rencontres. On sait cependant que les affinités se construisent de manière sélective et ne dépendent pas mécaniquement de l'offre. La composition du cercle relationnel est approchée à partir des questions dans l'enquête sur les amis rencontrés au cours des 15 derniers jours. Il était demandé aux enquêtés de définir si parmi ces amis, plus de la moitié, moins de la moitié ou autour de la moitié étaient du même niveau d'étude, de la même religion, de la même origine ou du même sexe. Il était possible à chaque fois de refuser de répondre ou de ne pas savoir répondre à ces questions. On qualifiera d'homophiles les relations amicales qui se tiennent principalement avec des personnes ayant les mêmes caractéristiques d'origine (homophilie ethnique), de religion (homophilie religieuse), de niveau d'étude (homophilie d'éducation) ou de sexe (homophilie sexuée) que soi (tableau 5). Nos 4 types étudiés se partagent en deux catégories du point de vue de la structure d'opportunité de rencontres : la distribution par niveau d'étude et sexe couvre l'ensemble de la population, tandis que la religion et l'origine oppose des minorités à une (ou des dans le cas de la religion avec les athées) majorité.

Tableau 5 : Composition du groupe d'amis selon la religion d'ego

	Musulmans	Catholiques	Sans religion	Total
Homophilie niveau d'étude	35	37	36	36
Homophilie religieuse	42	54	36	44
(NSP)	2	16	28	20
Recalculée sans NSP	43	65	51	56
Homophilie ethnique	31	63	58	57
Homophilie sexuée Hommes	65	44	47	46
Femmes	66	45	43	46

Source : *Trajectoires et Origines*, INED-INSEE, 2008

Champ : personnes de 18 à 50 ans

Lecture : 35% des personnes s'étant déclarées musulmanes ont plus de la moitié de leurs amis avec le même niveau d'étude qu'eux et 42% de ces amis sont également musulmans. 2% des Musulmans ne savent pas situer la religion de leurs amis et 16% des Catholiques sont dans ce cas.

L'homophilie d'éducation est la moins prononcée et elle varie peu entre les groupes. Elle est beaucoup plus marquée pour les diplômés du supérieur, dépasse les 50% chez les cadres, et ce, encore une fois, quel que soit le groupe considéré (de religion ou d'origine). Ces amis choisis le sont encore plus du point de vue de leur origine : l'homophilie ethnique est la plus forte des 4 critères, reflétant en cela la situation des membres de la population majoritaire qui rencontrent principalement des personnes de même origine qu'eux (explicable en premier lieu par la dysmétrie de taille entre les groupes). Cette homophilie ethnique tend à décroître pour la population majoritaire dans les grandes agglomérations et plus encore dans les quartiers à forte concentration d'immigrés. La structure d'opportunité détermine en partie ce résultat (la cohabitation avec une population diversifiée accroît les possibilités de contacts interethniques), mais la plus grande diversité des cercles relationnels en secteur urbain dense renvoie également à une morphologie de la vie sociale moins segmentée que ce que véhiculent les représentations communes de la ségrégation spatiale. En revanche, l'homophilie ethnique des immigrés et de leurs descendants est plus forte dans ces mêmes secteurs urbains, qu'ils soient décrits par la concentration d'immigrés, par le niveau de revenu moyen des habitants ou par leur appartenance à une ZUS. L'homophilie ethnique varie

également selon le groupe d'origine, les immigrés d'Afrique sub-saharienne et de Turquie présentant les niveaux les plus élevés et les originaires d'Espagne et d'Italie les niveaux les plus bas. Les descendants d'immigrés se montrent moins homophiles que les immigrés de même origine, signalant l'influence de l'enracinement local sur la composition de leur cercle amical. A l'inverse de ce qui aurait été attendu, cette homophilie ethnique est moins marquée chez les Musulmans que chez les Catholiques, mais la situation de la population majoritaire brouille toute comparaison. En restreignant l'indicateur aux seuls immigrés ou descendants d'immigrés, on observe pour les premiers une homophilie ethnique supérieure pour les Musulmans (35%) par rapport aux Catholiques (27%) ou aux Athées (15%), et pour les seconds des niveaux comparables entre Musulmans (25%) et Catholiques (24%), tous deux supérieurs à ceux des sans religion (17%). L'influence de la religion est cependant médiée par d'autres caractéristiques qui y sont associées, comme l'origine, le niveau d'éducation, la catégorie sociale ou le quartier de résidence. Une analyse multivariée montre cependant que les Musulmans et les Catholiques ont une probabilité significativement plus élevée (Odds Ratio respectivement de 1,55 et 1,65, significatifs à moins de 0,0001) d'avoir un réseau amical homophile sur l'origine que les personnes sans religion. En revanche, la religiosité ne modifie pas cette influence. Il semblerait donc que l'affiliation religieuse soit associée à une plus grande densité des réseaux amicaux ethniques.

L'homophilie religieuse reproduit sensiblement les mêmes structures que l'homophilie ethnique, avec une nuance qui tient à l'importance des non réponses. En effet, un nombre plus élevé d'enquêtés ont éprouvé des difficultés à répondre à cette question, en particulier les Athées qui sont 28% à ne pouvoir (ou vouloir) qualifier la religion de leurs amis, alors que les Musulmans ne sont que 2% dans ce cas. On peut concevoir que les personnes sans religion ne considèrent pas la religion (ou son absence) comme une information utile pour décrire ses relations sociales. Les taux d'homophilie religieuse calculés pour les seuls réponses exprimées montrent que des 3 groupes étudiés, les Musulmans sont les moins homophiles. Les Athées fréquentent ainsi plus souvent des personnes sans religion comme eux. D'une certaine façon, les plus « communautaires » ne sont pas ceux que l'on croit.

Il faut bien entendu tenir compte de la dissymétrie des groupes religieux pour interpréter les résultats. Il n'est malheureusement pas possible d'estimer la composition religieuse de la population locale et donc de pondérer les taux par la structure des religions (ou l'athéisme) des amis potentiels. On observe cependant indirectement cet effet avec l'impact du contexte de résidence sur l'homophilie. Ainsi, pour les Catholiques, vivre dans des quartiers à forte concentration d'immigrés ou dans de grandes agglomérations se traduit par une réduction de l'homophilie religieuse. La relation inverse est observée pour les Musulmans dont l'homophilie religieuse atteint 68% pour ceux qui résident dans une ZUS. Le détail par groupes d'âge montre que les plus jeunes (moins de 26 ans) tendent effectivement à avoir plus d'amis Musulmans (47%) que les plus âgés (41%), mais les écarts restent relativement limités et il est difficile de dégager une tendance marquée en ce sens. Le niveau d'éducation ne modifie pas l'homophilie religieuse des Musulmans, tandis que les deux extrêmes de la distribution des diplômes des Catholiques se montrent les plus homophiles. Enfin, le spectre des relations sociales ne varie pratiquement pas selon le sexe quelle que soit la religion considérée. Ces données descriptives montrent que le milieu social où évoluent les enquêtés conditionne plus fortement le profil des amis rencontrés que les propriétés sociales individuelles.

Par contre, la composition sexuée du cercle relationnel fait apparaître une plus forte différenciation parmi les Musulmans que pour les Catholiques ou les Athées. Les deux tiers

des femmes musulmanes ont principalement des amies féminines, comme les deux tiers des hommes musulmans ont des amis masculins. Cette spécialisation des réseaux amicaux reflète la forte ségrégation genrée de l'espace social des Musulmans, spécialisation qui se renforce avec la religiosité (tableau 6). La comparaison de l'effet de la religiosité sur l'homophilie religieuse et sexuée entre Musulmans et Catholiques souligne les mécanismes différenciés entre les deux religions. Alors que la religiosité n'affecte pas la composition du cercle amical des Catholiques, l'homophilie religieuse des Musulmans double presque en fonction de l'intensité de la religiosité. Cependant, même pour les Musulmans les plus engagés dans la religion, les fréquentations amicales sont encore diversifiées pour plus de la moitié d'entre eux.

Tableau 6 : Homophilie religieuse et sexuée selon le niveau de religiosité pour les Musulmans et les Catholiques

		Religiosité		Musulmans	Catholiques
Religieuse	Faible			27	54
	Forte			47	54
Sexuée	Faible	Hommes		56	45
		Femmes		53	40
	Forte	Hommes		68	42
		Femmes		69	52

Source : *Trajectoires et Origines*, INED-INSEE, 2008

Champ : personnes de 18 à 50 ans ayant déclaré une religion

Lecture : 27% des musulmans ayant déclaré une faible religiosité ont plus de la moitié de leurs amis qui sont musulmans et 47% lorsqu'ils ont déclaré une religiosité forte.

La diversité sociale, ethnique et religieuse des cercles de relation des Musulmans invalide les représentations médiatiques d'une communauté repliée sur elle-même. Par comparaison avec les Catholiques et les Athées, leurs amis sont plus fréquemment choisis en dehors de la communauté d'orientation religieuse. En revanche la ségrégation sexuée du cercle amical est beaucoup plus prononcée pour les Musulmans que pour les autres groupes. Elle concerne plus les immigrés du Maghreb ou de Turquie que ceux d'Afrique sub-saharienne et elle est plus élevée parmi les jeunes de la seconde génération qui ont grandi en France.

1.4.2 Union et religion

Le choix du conjoint est l'un des domaines privilégiés où les préférences ou barrières religieuses se donnent à voir. La plupart des doctrines religieuses réprouvent, sinon interdisent, les unions entre conjoints de religions différentes ou sans religion. Les restrictions aux mariages mixtes religieux peuvent être asymétriques, donnant plus de latitude aux hommes qu'aux femmes à choisir un conjoint en dehors de la communauté. Les prescriptions de la doctrine sont par ailleurs secondées par des normes sociales qui tendent à valoriser l'endogamie, plus encore pour les femmes que pour les hommes. Le chapitre 10 de cet ouvrage analyse en détail la mise en couple des immigrés et de leurs descendants, notamment le développement contrasté des couples « mixtes » selon les origines et le genre des partenaires. Outre l'origine du conjoint, l'enquête enregistre également sa religion. Les unions qui sont traitées ici concernent des couples cohabitants ou mariés.

Le premier facteur d'influence de la religion sur la mise en couple porte sur la forme de l'union. On sait que la cohabitation hors mariage est moins fréquente pour les personnes très religieuses qui se montrent plus traditionnelles que les athées. Cette relation est vérifiée dans l'enquête, les taux de cohabitation ou de Pacs restant plus faibles pour tous les groupes religieux, sauf les Juifs, par rapport aux sans religion. Les Musulmans se montrent les plus attachés au mariage. Alors que moins de 10% des moins de 26 ans sont mariés 40% des Musulmans de ce groupe d'âge ont officialisé leur union. Le mariage est donc non seulement la forme d'union la plus répandue chez les Musulmans, mais elle est précoce. Or les unions religieuses mixtes avec des athées restent le plus souvent informelles : 35% de ces unions mixtes ont été consacrées par un mariage (civil dans les 2/3 des cas) pour les Musulmans et 36% pour les Catholiques (civil et religieux dans 70% des cas).

Tableau 7 : Formes d'union selon la dénomination religieuse

	Mariage	Pacs	Cohabitation	Total	Effectifs non pondérés
Sans religion	42	4	54	100	3937
Catholiques	58	3	39	100	4790
Chrétiens	63	13	24	100	177
Orthodoxes	56	1	43	100	322
Musulmans	75	1	24	100	3466
Juifs	35	0	65	100	103
Bouddhistes	60	1	39	100	324

Source : *Trajectoires et Origines*, INED-INSEE, 2008

Champ : personnes de 18 à 50 ans en couple

Le type de mariage pratiqué -qu'il soit seulement civil, civil et religieux combinés ou seulement religieux-, traduit l'influence de la religion et des traditions familiales sur les choix de vie. Il est ainsi singulier de relever que 44% des personnes se déclarant sans religion en union avec un conjoint également sans religion se sont mariées religieusement. Seulement la moitié de ces Athées ont grandi dans une famille avec une religion, l'autre moitié disant que leurs parents n'avaient pas non plus de religion⁸. Pour l'essentiel ces couples athées mariés religieusement viennent de la population majoritaire (à 92%). On mesure là la prégnance des structures culturelles du catholicisme en France qui influencent encore le rituel du mariage alors même que les couples ne se considèrent plus attachés à la religion.

Les membres des différentes dénominations religieuses choisissent très majoritairement de combiner un mariage civil et un mariage religieux. Une petite minorité de Musulmans ne se marient que religieusement (8%). Cette pratique n'est pas réservée aux seuls immigrés et s'observent dans des proportions comparables chez les descendants d'immigrés musulmans. Environ un quart des croyants mariés ne font qu'un mariage civil. De façon inattendue, les immigrés ont plus souvent contracté un mariage civil que les descendants nés en France, qu'ils soient Catholiques ou Musulmans. Si le choix de faire un mariage religieux témoigne de l'influence de la religion sur les valeurs et les convictions, il nous faut constater une progression de cette influence chez les descendants, notamment les moins de 35 ans.

⁸ On ne connaît pas la religion des parents du conjoint.

Mais l'influence de la religion se mesure plus encore au moment du choix du conjoint, lorsque se mettent en jeu les stratégies d'alliance familiale et se manifestent les frontières sociales, ethno-raciales, culturelles et religieuses. On a vu dans le chapitre 10 de cet ouvrage sur la formation du couple que les unions entre immigré-e-s et conjoint de la population majoritaire concernent environ un tiers des hommes et la moitié des femmes, avec de fortes variations selon l'origine géographico-nationale. L'âge à la migration modifie substantiellement ces proportions, avec un résultat paradoxal qui voit la mixité des couples formés par les femmes immigrées venues enfant être inférieure à celle des femmes venues adultes. Les niveaux de mixité augmentent pour la seconde génération (en y incluant les unions avec un-conjoint-e d'une origine d'une autre aire géographico-culturelle) et représentent 75% des unions des hommes et 67% de celles des femmes. Cependant la composition des unions varie considérablement selon les origines détaillées : les descendant-e-s d'immigrés du Maghreb, de Turquie et d'Afrique sahélienne se mettent plus souvent en couple avec des conjoints d'origine ethno-culturelle proche que les descendants d'immigrés européens ou asiatiques. Derrière ces frontières ethno-culturelles se manifeste des préférences familiales pour l'union endogame. La préservation de l'homogénéité religieuse est dans ce contexte une dimension particulièrement stratégique.

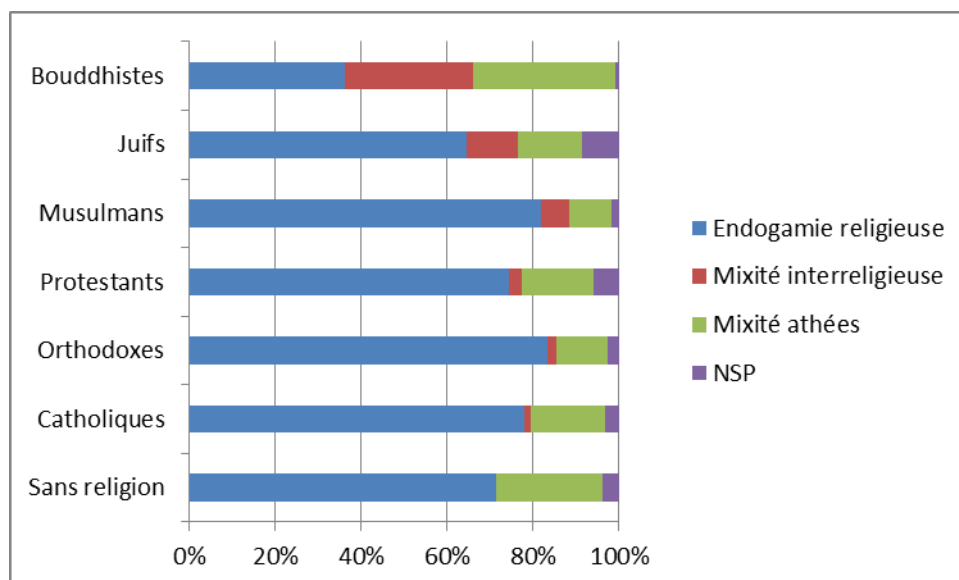
La figure 1 permet d'en prendre la mesure : l'endogamie religieuse est une norme qui s'impose avec force. A l'exception des Bouddhistes et, dans une moindre mesure les Juifs, près des $\frac{3}{4}$ des croyants et sans religion ont un conjoint de même conviction philosophico-religieuse. Ces hauts niveaux d'endogamie religieuse tendent à réduire les différences de genre par rapport à ce qui était constaté pour l'endogamie ethnique. Les femmes catholiques sont un peu moins endogames que les hommes (respectivement 76% et 80%), tandis que les écarts sont inversés pour les Musulmans (respectivement 85% et 78%). Les hommes juifs se montrent nettement moins homogames que les femmes juives (49% et 76%) ce qui reflète bien l'influence de la définition rabbinique de la transmission du judaïsme par la lignée maternelle⁹.

Le croisement des deux types de mixité permet de comparer la rigidité des frontières matrimoniales selon la religion ou l'origine ethnique. Ainsi, les unions ethniquement endogame sont très rarement mixtes du point de vue de la religion : 9% pour les immigrés, 8% pour les descendants d'immigrés et 20% pour la population majoritaire (principalement entre athées et chrétiens). Les unions mixtes du point de vue de l'origine ethnoculturelle donnent lieu à plus de mixité religieuse, mais celle-ci reste contenue autour de 30% des unions avec de faibles variations entre groupes religieux ou athées. Ceci signifie que la mixité des origines s'inscrit dans un cadre d'endogamie religieuse, dans 1/3 des cas entre Athées et dans 40% des cas dans la même religion. En schématisant un peu les résultats, nous pouvons tracer le cadre de la mixité des unions dans lequel les intermariages ethniques se font à l'intérieur du même environnement religieux ou a-religieux : les immigrés et descendants d'immigrés catholiques ou culturellement catholiques (principalement européens, mais également originaires des Dom ou d'Afrique centrale) tendent à se mettre en couple avec des conjoints de la population majoritaire de même culture religieuse, sinon de religion ; les immigrés et descendants d'immigrés de religion musulmane connaissent de très faibles taux de mixité et lorsqu'ils sont en couple avec un conjoint de la population majoritaire, ils se définissent alors comme athées. Un tel cadre n'est pas sans rappeler le fameux « triple creuset

⁹ Les effectifs distingués par sexe des personnes se définissant comme juive sont relativement faibles et ces résultats restent purement indicatifs.

religieux » avancé par Will Herberg pour les Etats-Unis dans les années 1950¹⁰, à la nuance près que le creuset français est plus multiple que triple et qu'il fonctionne avec un pôle d'athéisme/agnosticisme qui sert de point d'appui au franchissement des frontières religieuses et ethniques.

Figure 1 : Choix du conjoint selon la dénomination religieuse



Source : *Trajectoires et Origines*, INED-INSEE, 2008

Champ : personnes de 18 à 50 ans en couple

Lecture : 78% des Catholiques sont en union avec un conjoint catholique, 2% avec un conjoint d'une autre religion, 17% avec un conjoint sans religion et 3% ne connaissent pas la religion de leur conjoint

1.5 Les déterminants de la religiosité

Les variations de religiosité ne dépendent pas seulement de l'origine, de la génération et de la religion, mais se structurent suivant les propriétés sociales des immigrés et de leurs descendants. Le niveau d'éducation et la position sociale déterminent fortement le rapport à la religion, de même que le sexe, l'âge ou la situation de famille. A ces caractéristiques socio-démographiques s'ajoutent des éléments de milieu familial et de trajectoire qui conditionnent la transmission ou la réactivation de traits religieux. Les statistiques descriptives montrent que les hommes, les diplômés d'un bac ou d'un diplôme du supérieur, les cadres ou professions intermédiaires sont les plus distants de la religion, soit qu'ils se disent sans religion, soit qu'ils déclarent de plus faibles niveaux de religiosité. Mais pour l'essentiel, le niveau de religiosité personnel découle de la socialisation religieuse dans l'enfance. La corrélation entre la religiosité des parents atteint des niveaux extrêmement élevés (pearson de 0,64), et ce quel que soit le groupe d'origine considéré. Mais dans ce cadre de forte reproduction sociale et familiale, quelles sont les caractéristiques ou expériences qui structurent le rapport à la religion ?

¹⁰ L'observation avancée par Herberg est que le mélange des différents groupes d'origine des immigrés aux Etats-Unis se fait à l'intérieur des frontières religieuses entre Catholiques, Protestants et Juifs, les Afro-américains étant tenus à l'écart de ce système d'échange du fait de la prohibition des mariages interraciaux (Herberg, 1955).

Nous avons développé plusieurs modèles de régression logistique sur la probabilité de déclarer une forte religiosité. Les modèles ont été appliqués en population générale, puis séparément sur les immigrés et sur les descendants. Une autre série de modèles a été conduite uniquement sur les personnes affiliées à une religion en population générale, puis parmi les Chrétiens¹¹ et Musulmans pour identifier si des structures particulières s'attachent aux religions, ou si celles-ci apparaissent stables. Les résultats complets sont fournis en annexe.

Le premier modèle sur la population générale confirme le rôle extrêmement significatif joué par la religiosité familiale sur la religiosité personnelle.¹² Ce poids est similaire pour toutes les sous-populations étudiées. On observe également la contribution significative d'autres variables qui viennent s'ajouter au rôle joué par la transmission. Les femmes font preuve d'une plus grande religiosité que les hommes, quelle que soit leur origine, leur âge ou leur niveau d'éducation. La religiosité supérieure des femmes se retrouve dans tous les modèles et quelle que soit la population de référence. L'effet de l'âge repéré dans les statistiques descriptives tend à s'effacer en population générale et pour les immigrés. Il ne se retrouve que pour les descendants d'immigrés et les deux groupes religieux étudiés. De fait, l'âge joue un rôle contradictoire selon les religions (et donc les origines) considérées : ce sont les plus jeunes (les moins de 26 ans) qui se montrent les plus religieux parmi les Musulmans, alors que c'est l'inverse pour les Catholiques. Le mélange de ces deux groupes dans les modèles en population générale explique la disparition du rôle de l'âge, mais cette inversion entre islam et catholicisme mérite d'être relevée et sera discutée dans la partie suivante.

L'attitude face à la religion est fortement conditionnée par la position sociale. Les cadres et professions intermédiaires sont significativement moins religieux, et plus représentés toutes choses égales par ailleurs parmi les agnostiques et athées. Le niveau d'éducation ne joue pas un rôle très discriminant sur la forte religiosité : seules les personnes sorties sans diplôme du système scolaire ont une probabilité significativement plus élevée, alors que le type de diplôme détenu, que ce soit un diplôme professionnel ou du supérieur, ne modifie pas substantiellement la probabilité d'une forte religiosité. En revanche, les diplômés du supérieur ont une plus forte probabilité de ne pas déclarer de religion.

Les effets de l'âge et de l'éducation, bien connus, restent toutefois inférieurs à ceux associés à l'origine. Les originaires (immigrés et descendants) d'Europe du Sud et d'Asie du Sud Est ont en définitive une religiosité assez comparable à celle de la population majoritaire. En revanche, les originaires du Maghreb, d'Afrique subsaharienne et de Turquie ont des probabilités nettement supérieures d'avoir une forte religiosité. L'expérience de l'exclusion de la francité¹³ et des discriminations et la résidence dans un quartier à forte concentration d'immigrés ou en ZUS sont associées à une religiosité élevée, sans que l'on puisse décider du sens de la causalité.

Le modèle effectué sur les seuls immigrés retrouve sensiblement les mêmes déterminants, y compris du point de vue des origines ayant une forte religiosité. Nous avons ajouté cette fois des variables de parcours migratoire dont on peut penser qu'elles ont une influence significative sur la religiosité : l'âge à l'arrivée en France et la durée de séjour. Si la religiosité des immigrés devait se caler progressivement sur celles de la population majoritaire, par incorporation du système de valeur et conformation au modèle sécularisé diffusé par les institutions et les cadres sociaux, nous devrions observer une probabilité négative en fonction

¹¹ Nous avons regroupé ici l'ensemble des Catholiques, Protestants et Chrétiens Orthodoxes.

¹² L'introduction de la variable décrivant le niveau de religiosité familiale dans le modèle améliore le R2 ajusté de 0.27 à 0.41.

¹³ Voir chapitre

de la durée de séjour. De fait, cette variable n'a aucun effet significatif, qu'elle soit prise en tranches de durée ou en continue. Ce n'est que prise séparément (modèle non présenté ici) sans l'âge à l'arrivée qu'elle devient active : après plus de 16 ans de séjour les immigrés ont une moindre religiosité. L'effet d'interaction avec l'âge à l'arrivée, prévisible, absorbe complètement la contribution de la durée de séjour, ce qui tend à invalider l'analyse en termes de durée au profit d'une explication en termes d'âge à la migration : être venu adulte est associé à une plus forte religiosité.

Cet effet de la socialisation en France n'est pourtant pas notable dans le cas des descendants d'immigrés dont on a pu voir qu'ils avaient un niveau de religiosité assez proche de celui des immigrés de même origine, lorsque la mixité du couple parentale est prise en considération. Le modèle effectué sur les descendants avec la distinction selon la mixité parentale confirme l'observation. Là encore, les femmes et les moins de 25 ans se montrent les plus religieux toutes choses égales par ailleurs, tandis que les diplômés du supérieur sont plus distants de la religion. L'expérience du rejet et les discriminations gardent leur importance. Mais c'est en premier lieu la socialisation dans une famille où la religion était importante qui détermine la probabilité d'affirmer une forte religiosité. Le fait d'avoir un parent français diminue très fortement le niveau de religiosité, et ce quelles que soient les origines considérées. On a testé le rôle de la mixité religieuse, en addition de celui de la mixité des parents, et elle produit sensiblement les mêmes effets.

Les modèles développés sur les seules personnes ayant déclaré une religion confirment que par rapport aux Catholiques, les Musulmans et les Juifs présentent effectivement une probabilité bien supérieure d'afficher une forte religiosité. Les déterminants socio-démographiques agissent dans le même sens qu'en population générale. Les modèles séparés pour les Musulmans et les Chrétiens présentent quelques singularités qui méritent d'être relevées. Ainsi, l'origine ethnico-nationale des Musulmans n'a aucun effet sur leur religiosité alors que les statistiques descriptives montraient les immigrés d'Algérie et leurs descendants plus détachés de la religion que les Marocains, Tunisiens, Sahéliens et Turcs. Ces différences disparaissent donc lorsque les caractéristiques socio-démographiques et les dimensions d'expérience des discriminations et d'exclusion sont prises en compte. De même, on ne retrouve pas les effets du quartier de résidence sur la religiosité, à part le fait d'habiter en ZUS qui augmente la probabilité d'une forte religiosité. Les indicateurs d'expériences d'altérisation (rejet de francité et renvoi aux origines) sont associés à une forte religiosité, mais pas à l'expérience des discriminations. Cette association entre religiosité et expérience de discrimination est significative pour les Chrétiens, ainsi que les effets de certaines origines d'immigrés. Les Chrétiens originaires d'Afrique sub-saharienne et des DOM et leurs descendants expriment ainsi une plus forte religiosité que la population majoritaire et les immigrés européens et leurs descendants.

On peut faire l'hypothèse que l'élévation de la religiosité chez les jeunes générations, plus marquée chez les Musulmans et les Juifs que chez les Catholiques, se construit en partie en réaction à des expériences d'exclusion et de discrimination. On a déjà observé que les Musulmans avaient un risque plus élevé de déclarer avoir subi une discrimination dans les 5 dernières années¹⁴. Que cette expérience puisse renforcer une identité religieuse a été avancé dans d'autres travaux (Phalet et al., 2008). Elle a également été identifiée dans le chapitre de cet ouvrage sur les comportements politiques (chapitre 17), les Musulmans votant plus fortement à gauche que les non Musulmans à condition sociale, niveau d'éducation, sexe etc

¹⁴ Chapitre 14 dans cet ouvrage.

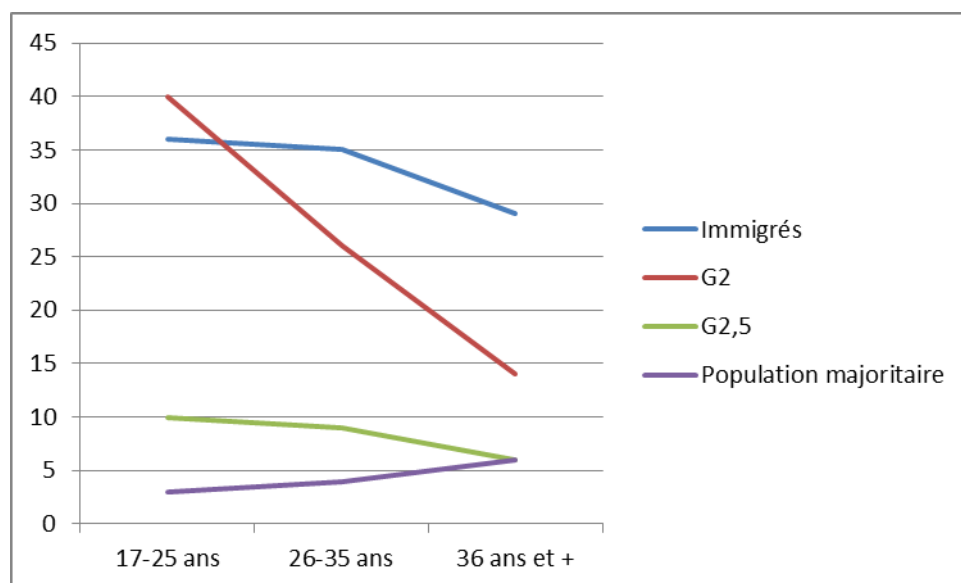
comparables. L'une des explications à cette orientation partisane tient à leurs expériences de discrimination, racisme et exclusion.

2. Transmission et évolution intergénérationnelle de la religiosité

2.1 Le renforcement religieux chez les plus jeunes : effet de génération ou de famille ?

Les effets contrastés de l'âge sur la religiosité selon l'origine et la religion invitent explorer plus avant l'hypothèse d'un renforcement religieux dans les jeunes générations liées à l'islam, et à l'inverse d'une désaffection des jeunes générations liées au catholicisme. La figure 1 indique que la forte religiosité fluctue avec l'âge, mais dans des directions différentes selon les groupes. On observe une légère élévation de la religiosité chez les plus de 35 ans dans la population majoritaire, ce qui est cohérent avec l'idée d'une diminution du sentiment religieux au fil des générations, mais pas avec le constat précédent d'une déperdition de la religion avec l'âge. La variation suit en revanche une pente inversée pour les immigrés et surtout les descendants de deux parents immigrés, la religiosité se faisant plus intense dans les classes d'âge les plus jeunes. L'évolution est comparable pour les deux sexes et la religiosité supérieure des femmes par rapport à celle des hommes est observée à tous les âges.

Figure 2: Variation des proportions de forte religiosité selon l'âge et le lien à la migration

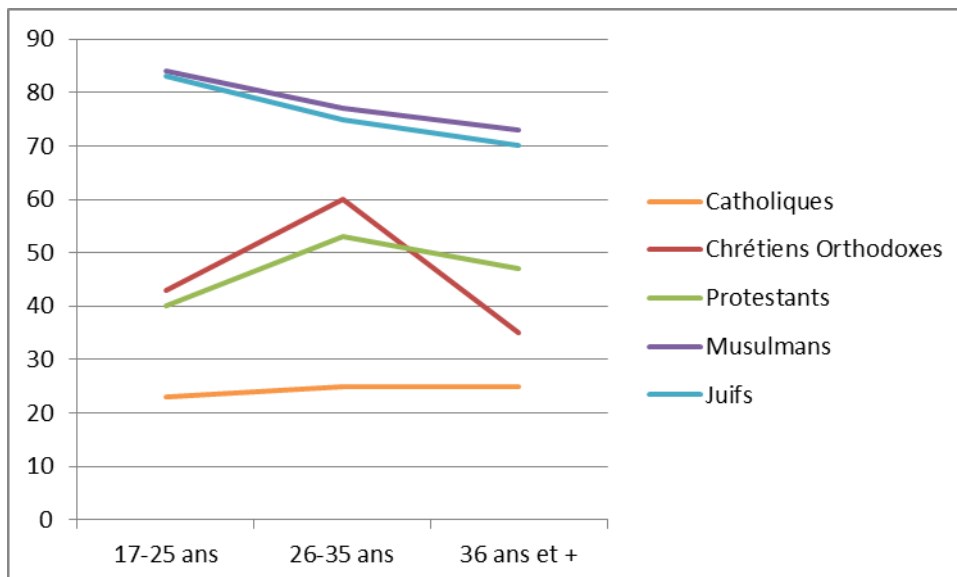


Les variations par origine recouvrent une structure liée aux religions comme le montre la figure 3. Les effectifs des groupes religieux autres que les Catholiques et Musulmans sont relativement faibles, ce qui fragilise l'analyse des variations. Nous avons étendu l'indicateur de forte religiosité à la religiosité moyenne pour réduire les écarts dus à la faiblesse des effectifs, mais les courbes sont à prendre à titre indicatif pour les besoins de la comparaison. L'opposition principale ressort entre les Catholiques d'un côté, dont la religiosité varie peu avec l'âge et tend plutôt à baisser pour les jeunes générations, et les Musulmans et les Juifs pour qui la religiosité, déjà élevée par rapport aux autres dénominations, gagne plus de 10 points dans la classe d'âge des 18-25 ans par rapport aux plus de 35 ans. L'hypothèse d'un

renforcement de la religiosité dans les jeunes générations de certaines dénominations est donc confirmée, reste à en expliquer les déterminants.

Elle est cohérente avec les résultats des enquêtes européennes sur les valeurs étudiées par Y.Lambert (2002) qui observe, uniquement pour les Chrétiens dans son cas, une remontée du sentiment religieux entre 1990 et 1999 attribuable essentiellement à un changement d'attitudes des jeunes. On ne trouve cependant pas trace de ce renforcement dans le cas des Catholiques enquêtés ici. La plus grande religiosité attestée des descendants d'immigrés, et plus généralement des jeunes Musulmans par rapport à leurs aînés doit donc s'apprécier également sur un fonds plus général de rupture générationnelle, elle-même reflétant une sorte de tournant dans la sécularisation. Dans le cas des Musulmans, la thèse d'une (ré)islamisation des jeunes d'origine immigrée, par contraste avec leurs parents, a été avancée par plusieurs auteurs (Cesari, 1997 ; Lagrange, 2010) et critiquée par d'autres qui ont vu plutôt un « usage circonstancié de la religion musulmane » pour contrer la stigmatisation des origines et les parcours d'échec scolaire (Kakpo, 2005) .

Figure 3: Variation des proportions de religiosité forte et moyenne selon l'âge et la dénomination religieuse



Note : les effectifs des groupes protestants, juifs et chrétiens orthodoxes sont très limités et les courbes sont fournies à titre indicatif

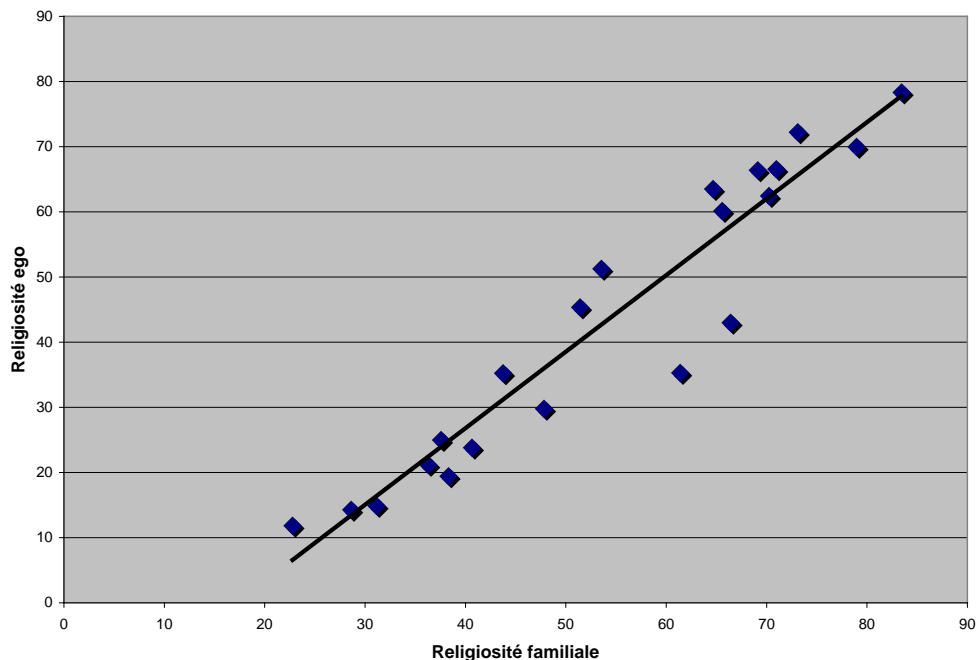
Le principal problème pour l'interprétation de ces variations de religiosité selon l'âge est que l'on observe également du côté de la religiosité des parents une variation similaire d'intensité : les moins de 25 ans ont plus souvent grandi dans une famille où la religion jouait un rôle plus important par rapport aux plus de 35 ans. Cette évolution tendrait à refléter une progression de la religiosité chez les immigrés vivant en France avec le milieu des années 70 comme point de basculement. Cela renvoie aux transformations géopolitiques de l'islam (Roy, 2002)

Or on sait que la religiosité personnelle est fortement déterminée par l'éducation reçue dans la famille, et une élévation de la religiosité familiale des immigrés se répercute à distance sur la religiosité des descendants. Il est cependant difficile de mesurer de façon satisfaisante la religiosité des parents (Myers, 1996). En effet, et c'est le cas dans l'enquête TeO, la plupart des enquêtes recueillent un indicateur de « religiosité familiale » à partir d'une évaluation

fournie par ego. Il est difficile d'éviter le biais d'endogénéité puisque les plus religieux peuvent avoir tendance à surestimer la religiosité de leurs parents, de même que les moins religieux ou agnostiques vont ajuster la religiosité familiale à leurs standards. Ces formes de rationalisation des différentiels de religiosité peuvent néanmoins conduire à l'effet inverse : des enfants devenus très religieux minimiseront l'intensité de la religion dans leur famille pour marquer leur rupture, tout comme des personnes se déclarant sans religion accentueront le niveau religieux familial par contraste. En d'autres termes, le même indicateur obtenu auprès des parents constitue sans conteste une meilleure estimation.

Sans méconnaître ce biais d'endogénéité, encore une fois difficile à estimer bien qu'en partie prévisible, nous allons poursuivre nos analyses en comparant la religiosité d'ego et celle déclarée pour ses parents. Comme attendu, la corrélation entre la religiosité d'ego et celle prévalant dans le milieu familial est extrêmement forte (coef de Pearson de 0.6 avec $p < 0.0001$), comme en témoigne la figure ci-dessous. Chaque point d'origine suit la droite d'alignement, les immigrés d'Afrique sub-saharienne représentant le maximum observé (83% de religiosité élevée dans la famille pendant l'enfance et 78% pour ego aujourd'hui) et la population minoritaire occupant l'autre extrême de la distribution avec 23% de religiosité familiale élevée et 12% de forte religiosité pour ego. Les deux points faisant exception à l'alignement sont les immigrés du Portugal et les originaires des DOM, qui se singularisent par une religiosité inférieure à celle que leur imprégnation familiale aurait supposé.

Figure 4 : relation entre la forte religiosité dans la famille pendant l'enfance d'ego et la forte religiosité d'ego, selon l'origine détaillée des originaires des DOM, des immigrés et de leurs descendants (en %)



2.2 La montée de la religiosité : effet de période et effet de cohorte

Une autre explication aux contrastes de religiosité selon l'âge tiendrait à la modification du sentiment religieux en fonction du contexte politique local et national. La politisation du débat

sur l’Islam depuis une vingtaine d’années a changé considérablement la visibilité de cette religion et les conditions de sa réception dans la société française. Le durcissement du cadre laïc, certes focalisé sur l’Islam, produit des effets sans doute importants pour toutes les religions et conduit à transformer les conditions d’expression de la religiosité dans l’espace public, et plus généralement le rapport personnel entretenu avec la religion.

La vision péjorative des religions véhiculée par ces débats, et plus directement les obstacles posés aux manifestations publiques de religiosité peuvent produire deux effets complètement opposés : pousser à la sécularisation en augmentant le coût de la religiosité ou au contraire renforcer le statut identitaire de la religion et lui confère une dimension qui déborde de la seule spiritualité ou de son caractère traditionnel. On peut tester cette hypothèse en comparant les résultats de TeO avec ceux obtenus il y a un peu plus de 15 ans dans l’enquête MGIS¹⁵. La mise en relation des deux enquêtes permet de replacer l’évolution de la sécularisation en dynamique pour certaines origines.

Pour mémoire, l’enquête MGIS ne couvrait pas l’ensemble de la population immigrée, mais uniquement 7 groupes, et seules trois origines de descendants d’immigrés étaient enquêtées (Algérie, Espagne, Portugal). Les groupes d’âges différaient de ceux couverts par l’enquête TeO, mais nous avons produit des résultats sur des champs d’âges comparables (tableau 8).

Tableau 8 : Comparaison des sans religion déclarés dans l’enquête MGIS (1992) et TeO par sexe et origines sélectionnées, immigrés et descendants d’immigrés, groupes d’âges comparables (en %)

	MGIS (1992)		TeO (2008-2009)	
	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes
Immigrés (20-59 ans)				
Algérie	15	12	19	10
Maroc	10	11	12	7
Portugal	7	5	18	20
Asie SE	32	22	38	28
Espagne	17	9	28	24
Turquie	8	6	13	13
Afrique sub-saharienne	8	5	14	9
France entière (20-59 ans)	22	17	45	37
Descendants (20-29 ans)				
Algérie-France	60	58	40	40
Algérie	30	30	13	8
Espagne-France	40	38	57	43
Espagne	27	31	53	21
Portugal-France	19	19	56	48
Portugal	18	17	31	33
France entière (20-29 ans)	27	20	55	50

Source : INED, Enquête MGIS, 1992, tableau 73 p.237 et tableau 81 p.247 (Tribalat et al., 1996) et *Trajectoires et Origines*, INED-INSEE, 2008

Champ : immigrés de 20 à 59 ans et descendants d’immigrés de 20 à 29 ans. Population totale sur ces deux champs d’âge.

¹⁵ Les questions sur la religion sont identiques dans les deux enquêtes : « Avez-vous une religion ? ». Dans MGIS, la dénomination religieuse n’était pas enregistrée et la pratique est appréciée par l’enquêté sur un mode subjectif : « Pratiquez-vous : régulièrement, occasionnellement, pas du tout ? ».

Si l'on s'en tient à ces résultats, la progression de la sécularisation en France entre les deux enquêtes est spectaculaire avec un doublement pour les deux sexes. Dans ce contexte général, la variation est beaucoup plus limitée pour les immigrés du Maghreb, d'Afrique subsaharienne et de Turquie. Les immigrés d'Europe du Sud suivent en revanche la même tendance que pour l'ensemble de la population. La situation des descendants d'immigrés d'Algérie est particulièrement intrigante. A rebours de la tendance générale, la proportion des sans religion diminue entre les deux enquêtes pour les deux sexes, et tout particulièrement pour les descendants dont les deux parents sont immigrés. Les écarts avec la population générale changent même de sens. Alors que dans MGIS l'agnosticisme des descendants d'immigré(s) d'Algérie était supérieur à la moyenne de la population, on observe un renversement spectaculaire 16 ans plus tard avec un écart qui atteint 40 points chez les hommes nés en France de deux parents originaires d'Algérie. Les jeunes d'origine algérienne semblent bien avoir changé leur relation à la religion, ou alors, le contexte a profondément changé entre les deux enquêtes et cela se traduit par une remontée de l'appartenance religieuse.

Tableau 9 : % de sans religion déclarés à partir de la reconstitution d'une cohorte de descendants d'immigré(s) (MGIS et TeO, en %)

	20-29 ans		36-45 ans	
	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes
Algérie-France	60	58	64	45
Algérie	30	30	37	28
Espagne-France	40	38	58	41
Espagne	27	31	36	39
Portugal-France	19	19	32	38
Portugal	18	17	32	27
France entière	27	20	44	34

Source : INED, Enquête MGIS, 1992, tableau 81 p.247 (Tribalat et al., 1996) et *Trajectoires et Origines*, INED-INSEE, 2008

Champ : descendants d'immigré(s) de 20 à 29 ans dans MGIS et de 36-45 ans dans TeO. Population totale sur ces deux champs d'âge.

On peut essayer de prendre la mesure de l'effet du contexte en reconstituant une évolution longitudinale. Les descendants d'immigrés de MGIS, âgés de 20 à 29 ans en 1992, auraient eu 36 à 45 ans au moment de l'enquête TeO. Il n'est d'ailleurs pas impossible que certains des enquêtés de TeO aient déjà répondu à MGIS, mais dans la pratique on appelle pseudo-longitudinal cette reconstitution artificielle du devenir d'une cohorte composée à partir de deux plans de coupe à 16 ans d'intervalle. Avec toutes les précautions dues à la comparaison de deux sources différentes qui induit forcément des variations non contrôlées, les résultats indiquent globalement une progression de l'abandon de la religion avec l'avancement en âge (tableau 9). Les enquêtés se déclarent croyants à 20 ans et athées à 40 ans en quelque sorte. Cette évolution correspond également au changement de contexte entre 1992 et 2008, les deux dynamiques ne pouvant être démêlées dans les données obtenues. Les secondes générations portugaises et espagnoles se calquent sur le schéma global de la sécularisation, avec une progression plus soutenue pour les premiers par rapport aux seconds. A l'inverse les femmes descendantes d'immigré(s) d'Algérie sont moins nombreuses à se déclarer sans religion 16 ans plus tard, surtout quand l'un de leurs parents est né en France. Les hommes connaissent une augmentation des « sans religion », mais moins importante que l'évolution moyenne. Les différences entre origines caractérisent ici des différences entre religions : c'est bien une évolution différenciée entre l'islam et le catholicisme qui est illustrée par ces

dynamiques contrastées. On peut émettre l'hypothèse que le contexte socio-politique qui entoure l'islam en France et en Europe tend à favoriser le renforcement de l'expression religieuse chez les descendants d'immigrés et notamment, apparemment, les femmes.

2.3 Transmissions intergénérationnelles

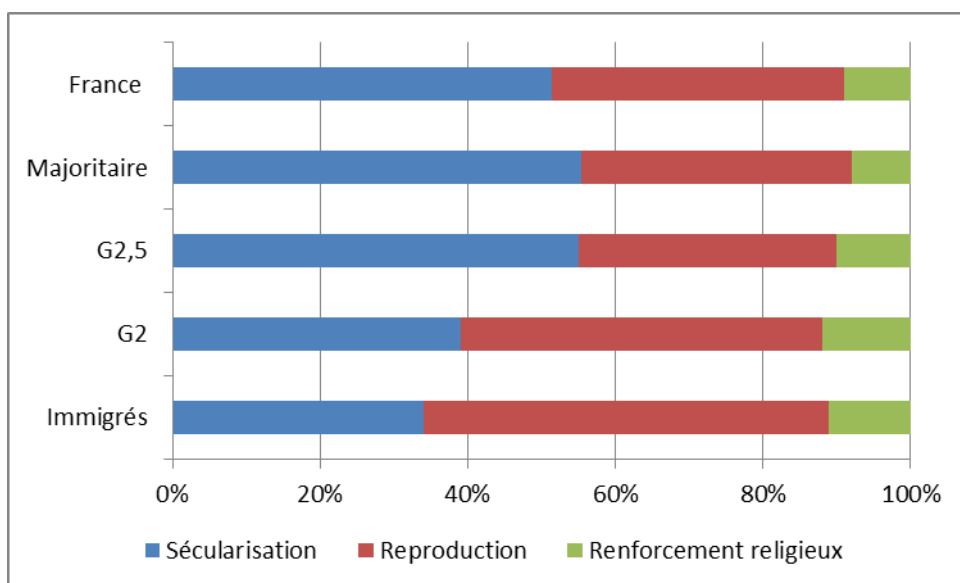
On a présenté jusqu'à présent les relations entre la religiosité d'ego et celle de son milieu familial en montrant une forte corrélation entre ces dimensions. Cependant, se revendiquer de la religion de ses parents ne signifie pas nécessairement que le niveau de religiosité s'est maintenu au même niveau. La thèse de la sécularisation devrait se traduire par une diminution de l'importance de la religion comme référent dans la vie des personnes, avant son abandon en fin de processus. A l'inverse, la thèse de la (ré)islamisation ou du renouveau religieux catholique ou juif suppose que les jeunes générations témoignent d'une plus grande religiosité que leurs parents. On ne peut dans l'enquête explorer les questions de radicalisation religieuse ou de formes plus exigeantes d'observation des rites et du culte, mais il est possible de comparer la religiosité d'ego à celle qu'il déclare pour ses parents. La mise en relation de ces deux variables donne lieu à une typologie de transmission intergénérationnelle que nous avons simplifiée en trois types (tableau 7):

- Sécularisation : abandon de la religion des parents ou niveau de religiosité inférieur à celui du milieu familial
- Reproduction : Même niveau de religiosité
- Renforcement : Niveau de religiosité supérieur par rapport aux parents

La typologie a été établie uniquement pour les personnes venant d'une famille dont au moins un parent a déclaré une religion. Cette restriction s'est imposée pour neutraliser le poids très fort joué par les familles sans religion dont les enfants se déclarent également sans religion, ce qui aboutissait à augmenter très fortement le pôle « reproduction » de la typologie. Bien que cette transmission de l'absence de religion soit un cas de figure important dans l'analyse des mobilités du sentiment religieux, nous avons préféré nous concentrer ici sur les évolutions qui concernent les personnes venant de familles qui s'inscrivent initialement dans l'espace religieux. Ainsi, la désaffection ou au contraire le renforcement du sentiment religieux s'apprécie dans un cadre où il existe déjà, ce qui permet de mieux lire les tendances à la sécularisation, ou le renversement éventuel de tendance vers un plus grand investissement dans la religion.

Les figures 5 et 6 montrent sans ambiguïté que la situation du renforcement religieux d'une génération à l'autre est nettement plus fréquente que la sécularisation –situation majoritaire pour la population majoritaire et les descendants de couple mixte- ou la reproduction – principal cas de figure chez les immigrés et les descendants de deux parents immigrés. Un peu plus de la moitié des 18-50 ans vivant en France métropolitaine se considèrent moins religieux que leurs parents ne l'ont été, 40% se situent dans la continuité avec le sentiment religieux familial et autour de 7% se voient plus investis dans la religion que la génération précédente. Une religiosité plus marquée n'est observée que pour 10% environ des différents groupes d'origine. Si la sécularisation est un peu moins prononcée pour les immigrés et leurs descendants, elle atteint malgré tout des proportions bien supérieures à celles du renforcement religieux. Ce constat vaut pour les origines spécifiques : les descendants d'Algériens présentent avec 17% les taux de renforcement religieux les plus élevés de tous les descendants d'immigrés, alors que leur proportion de sécularisation est de 38%.

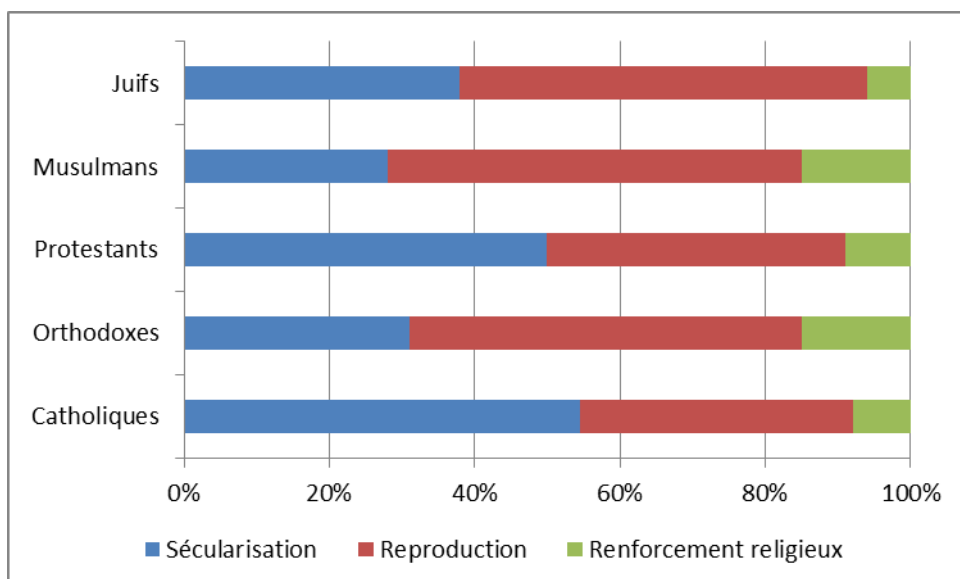
Figure 5 : Typologie de transmission religieuse selon le lien à la migration



Champ : personnes âgées de 18 à 50 ans, ayant grandi dans une famille avec une religion déclarée

Lecture : Parmi les personnes du groupe majoritaire, 56% sont dans une dynamique de sécularisation par rapport à la religiosité de leurs parents, 37% ont la même religiosité et 8% développent une plus grande religiosité que celle de leurs parents.

Figure 6 : Typologie de transmission religieuse selon la religion familiale



Champ : personnes âgées de 18 à 50 ans, ayant grandi dans une famille avec une religion déclarée

Lecture : Parmi les personnes ayant grandi dans une famille musulmane, 28% sont dans une dynamique de sécularisation par rapport à la religiosité de leurs parents, 57% ont la même religiosité et 15% développent une plus grande religiosité que celle de leurs parents.

La transmission intergénérationnelle selon l’affiliation religieuse familiale confirme le résultat. Le renforcement religieux culmine à 15% pour les Musulmans, soit deux fois plus que pour les Catholiques ou les Juifs, mais la sécularisation concerne encore deux fois plus de « musulmans d’origine ». La sécularisation des Catholiques et des Protestants se lit clairement dans la typologie. Non seulement les personnes venant d’une famille catholique se disent plus souvent sans religion que dans les autres dénominations, mais même lorsqu’ils se déclarent catholiques, leur religiosité est moins importante que celle qu’ils attribuent à leurs parents. Ce processus de sécularisation s’observe dans tous les groupes d’âge quelle que soit la dénomination. Au final, le regain religieux ne concerne qu’une petite minorité des jeunes musulmans, qui ne présentent pas un profil social très défini. Ces Musulmans plus religieux que leurs parents se rencontrent dans toutes les catégories sociales ou niveaux d’éducation, ils ne vivent pas plus souvent en ZUS ou dans des quartiers à forte concentration d’immigrés. La thèse d’une radicalisation nourrie par l’exclusion sociale ne se retrouve pas dans les données de l’enquête.

2.4 Identité et religion

L’importance de la religion pour les personnes enquêtées peut enfin s’apprécier à partir de sa citation spontanée comme dimension identitaire¹⁶. Figurant dans la liste des traits proposés pour se définir, la religion a rarement été choisie par les enquêtés : 7% seulement y font référence. Témoignant de l’actualité de la religion dans leur vie, les immigrés et leurs descendants sont 21% à la citer. La place de la religion comme trait identitaire atteint 28% pour les immigrés du Maghreb et 26% pour ceux de Turquie. Elle est évidemment plus fréquemment évoquée par ceux qui déclarent avoir une religion, mais là encore dans des proportions très variables. Les Catholiques ne la mentionnent que pour 7% d’entre eux, alors que les Musulmans et les Juifs en font un trait identitaire dans respectivement 33% et 45% des cas. Cohérents avec eux-mêmes, ce sont ceux qui déclarent une forte religiosité qui mentionnent la religion parmi les dimensions significatives de leur identité. L’identité religieuse est très masculine pour les Chrétiens orthodoxes et les Bouddhistes, alors qu’elle est plus féminine pour les Musulmans.

Tableau 10 : La religion comme identité selon la dénomination, le sexe et la religiosité (en %)

	Catholique	Orthodoxe	Protestant	Musulman	Juif	Bouddhiste
Total	7	16	18	33	45	20
Homme	7	27	19	29	47	40
Femme	8	9	18	37	43	9
Religiosité faible	3	3	1	11	11	26
Religiosité forte	22	30	41	39	55	15

Source : *Trajectoires et Origines*, INED-INSEE, 2008

Champ : personnes de 18 à 50 ans ayant déclaré une religion

Lecture : 7% des personnes s’étant déclarées Catholiques citent la religion parmi les éléments les définissant

Une analyse plus détaillée du profil socio-démographique de celles et ceux qui citent la religion comme identité parmi les Musulmans et les Catholiques recoupe en partie les

¹⁶ Voir le chapitre xx de cet ouvrage pour des éléments plus détaillés sur les registres d’identité.

résultats obtenus pour la forte religiosité. On n'observe peu d'écarts entre les catégories socioprofessionnelles ou les diplômés. Les jeunes musulmans, notamment étudiants, sont plus nombreux à choisir la religion comme trait identitaire (40% des moins de 26 ans pour 27% des plus de 35 ans). C'est également le cas des descendants d'immigrés, plus que les immigrés. Parmi les Catholiques, ni l'âge, ni le niveau d'éducation ou la position sociale ne changent la place de la religion dans l'identité. Seule l'origine des immigrés ou des descendants d'immigrés apporte des différences significatives, mais la religion n'est jamais citée au-delà de 20% (pour les Africains sub-sahariens) parmi les immigrés catholiques.

Conclusion

Le rapport à la religion occupe une place importante dans la formation des valeurs et attitudes personnelles et façonne les pratiques sociales. Il est soumis à de fortes évolutions dans le contexte de sécularisation croissante spécifique à l'Europe de l'Ouest et du Nord qui contraste la situation de nombreux pays du Sud et d'Amérique du Nord. Les immigrés et leurs descendants vivant en France sont confrontés à ce contexte de laïcité qui s'est politisé ces dernières années et il est intéressant d'étudier la reconfiguration de leur religiosité dans une perspective assimilationniste (Foner et Alba, 2008).

Les résultats de l'enquête confirment la forte sécularisation de la population en France. La population majoritaire se distingue de ce point de vue assez nettement des immigrés et de leurs descendants. Non seulement la proportion d'athées et d'agnostiques y est beaucoup plus élevée, mais la religiosité des Catholiques, qui forment l'essentiel des personnes religieusement affiliées de la population majoritaire, est plus faible que celle observée pour les Musulmans ou les Juifs. A l'inverse, la religion joue un rôle plus important dans la vie des Musulmans aussi bien en tant que référence spirituelle, culturelle ou sociale, ainsi que comme trait identitaire. Fait remarquable, les descendants d'immigrés issus de familles musulmanes gardent un plus grand engagement dans la religion, contrastant avec ceux venant de familles catholiques qui suivent plus ou moins l'évolution vers la sécularisation qui prévaut en France. La transmission intergénérationnelle est ainsi plus directe dans les familles musulmanes ou juives, soulignant le rôle spécifique joué par la religion dans l'immigration. Dépassant la seule dimension spirituelle, l'attachement à la religion comme marqueur culturel et identitaire est plus actifs parmi les descendants d'immigrés de culture musulmane. L'émergence d'un Islam de France, souvent chroniqué, se dessine dans ces transmissions et réappropriations (Venel, 2004 ; Brouard et Tiberj, 2005).

Le regain religieux, ou retraditionnalisation, voire la radicalisation autour de l'Islam trouvent-ils confirmation dans l'enquête ? Nos données ne permettent pas de traiter directement de la radicalisation, mais les éléments obtenus sur l'évolution de la religiosité et les frontières sociales construites autour de la religion tendent à relativiser les thèses de repli identitaire. S'il est vrai que l'expression de la religiosité est plus manifeste parmi les Musulmans de moins de 26 ans, comme pour les Juifs mais contrairement à ce qui est observé pour les Catholiques, ce phénomène relève d'abord d'une évolution qui concerne toutes les familles musulmanes. Autrement dit, il n'y a pas une rupture générationnelle qui signifierait un rapport plus intense à la religion chez les jeunes nés en France, mais plutôt une affirmation plus grande de la religion parmi les populations immigrées depuis les années 1980 qui s'inscrit dans un mouvement plus global d'évolution de la fonction de la religion dans les pays musulmans (Roy, 2002). De même, on ne relève pas de « communautarisme » qui serait spécifique aux Musulmans, mais des tendances aux affinités électives entre groupes religieux ou athées qui

recourent les formes d'homogamie sociale qui structurent la société française. Dans le contexte de ces préférences pour le semblable, les Musulmans se montrent même plus hétérophiles dans leurs cercles amicaux.

Bibliographie :

Bauberot J. (2005) *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, Que sais-je ?.

Benbassa E. (2004) *Histoire des Juifs de France*, Paris, Seuil (3^e édition).

Brouard S. et Tiberj S., (2005) *Français comme les autres ? Enquête auprès des citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*, Paris, presses de sciences po.

Cadge W. et Ecklund E.H. (2007) « Immigration and religion », *Annual Review of Sociology*, 33, p.359-379.

Cesari J. (1998) *Musulmans et républicains, les jeunes, l'islam et la France*, Paris, Complexe, coll. «Les dieux de la cité ».

Cohen M. (2000) « Juifs et Musulmans de France : le modèle républicain d'intégration en question », *Société Contemporaines*, n°37, p.89-120.

Connor P. (2010) "Contexts of immigrant receptivity and immigrant religious outcomes: The case of Muslims in Western Europe", *Ethnic and Racial Studies*, 33-3, p.376-403.

Dargent C. (2010) « La population musulmane de France : de l'ombre à la lumière ? », *Revue Française de sociologie*, 51(2), p.219-246.

Foner N. et Alba R. (2008) « Immigrant religion in the US and western Europe: bridge or barrier to inclusion? », *International Migration Review*, 42 (2), p.360-392.

Gorski P. and Altinordu A. (2008) "After secularization?" *Annual Review of Sociology*, 34, p.55-85.

Herberg W. (1955) *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Garden City, NY: Doubleday & Co.

Hervieu Léger D. (2012) « Mapping the contemporary forms of Catholic religiosity », in Taylor C., Casanova J., McLean G. (Dir.), *Church and People. Disjunctions in a Secular Age*, Cultural Heritage and Contemporary Change ; Series I. Culture and Values, Volume 42, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 28-39.

Kakpo N. (2005) "Relégation scolaire et recherché de requalification par l'Islam. Monographie des religiosités juvéniles dans une ville française », *Sociétés Contemporaines*, 59-60, p.139-159.

Lagrange H. (2010) *Le déni des cultures*, Paris, Éditions du Seuil.

- Lambert Y. (2002) « La religion en France des années 1960 à nos jours », *Données sociales*, Paris, Insee, p. 565-579.
- Laurence J. et Vaïsse J. (2007) *Intégrer l'Islam. La France et ses musulmans, enjeux et réussites*, Paris, Odile Jacob.
- Myers S. (1996) « An interactive model of religiosity inheritance: the importance of family context », *American Sociological Review*, 61 (5), p.858-866?
- Phalet, K., Gijssberts, M. & Hagendoorn, L. (2008) Migration and religion: Testing the Secularisation thesis among Turkish and Moroccan Muslims in the Netherlands 1998-2005. *Migration und integration*, 48, p. 412-436.
- Régnier-Loilier A. et Prioux F. (2008) « La pratique religieuse influence-t-elle les comportements familiaux ? », *Population & Sociétés*, n°447, Juillet.
- Roy O. (2002) *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil..
- Tournier V. (2011) « Modalités et spécificités de la socialisation des jeunes musulmans en France : résultats d'une enquête grenobloise », *Revue Française de Sociologie*, 52 :2, p.311-352.
- Tribalat M., Simon P. et Riandey B. (1996) *De l'immigration à l'assimilation. Enquête sur les populations étrangères en France*, Paris, INED/La Découverte.
- Van Tubergen F. (2006) « Religious affiliation and attendance among immigrants in eight western countries : individual and contextual effects » , *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45 (1), p. 1-22.
- Venel N. (2004) *Musulmans et citoyens*, Paris, PUF.
- Willaime J-P (2006) « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue Française de Sociologie*, 47 :4, p.755-783.

Annexes

Tableau : régression logistique sur religiosité forte, Population générale

	Coefficient	Pr > Khi-2	Odds ratio
Sexe			
Homme	Ref		
Femme	0.2908	<.0001	1.338
Diplôme			
aucun dip	0.2993	<.0001	1.349
bepc	0.1257	0.1114	1.134
Cap - Bep			
bac	0.0484	0.4903	1.050
dip sup	-0.0938	0.2056	0.910
Age			
18-24 ans	Ref		
26 35 ans	-0.00013	0.9985	1.000
36 et plus	-0.0156	0.8461	0.985
Religiosité familiale			
Sans religion	Ref		
modérée	0.7352	<.0001	2.086
forte	2.9068	<.0001	18.298
Origine			
Population majoritaire			
DOM	0.7156	<.0001	2.045
Algérie	1.2633	<.0001	3.537
Maroc et Tunisie	1.3812	<.0001	3.980
Afrique centrale	1.6152	<.0001	5.029
Afrique sahelienne	1.4312	<.0001	4.184
Turquie	1.2335	<.0001	3.433
Asie SE	0.5986	0.0002	1.820
Espagne et Italie	0.0432	0.8778	1.044
Portugal	0.2043	0.1966	1.227
UE27	0.1311	0.4698	1.140
Autres	0.9143	<.0001	2.495
2G DOM	0.2130	0.1748	1.237
2g Algérie	1.1950	<.0001	3.304
2g Maroc-tun	1.3017	<.0001	3.676
2g Afrique centrale	0.8429	<.0001	2.323
2g Afrique sahelienne	1.2417	<.0001	3.461
2g Turquie	1.2955	<.0001	3.653
2g Asie	-0.2973	0.1317	0.743
2g Espagne-it	-0.2215	0.1333	0.801
2g Portugal	-0.0751	0.6330	0.928
2g EU27	-0.0650	0.7423	0.937
2g Autres	0.3080	0.0634	1.361
PCS			
Agriculteurs	-12.1553	0.9431	<0.001
Art,com,chef	-0.0878	0.4828	0.916
Cadres	-0.2936	0.0037	0.746
Prof Intermédiaires	-0.2365	0.0017	0.789
Employés	Ref		

Ouvriers	0.0762	0.2756	1.079
Inactifs	0.2568	<.0001	1.293
Situation familiale			
Vit seul	Ref		
Couple sans enfant	0.0155	0.8565	0.975
Couple avec enfant(s)	-0.0257	0.7003	1.016
Revenus par UC			
Premier décile	Ref		
du 1er décile au 1er quartile	-0.1183	0.1684	0.888
1er quartile à la médiane	-0.1988	0.0122	0.820
médiane au 3e quartile	-0.1514	0.0581	0.860
3e quartile au dernier décile	-0.1777	0.0399	0.837
dernier décile	-0.2141	0.0167	0.807
Variables de contexte			
Zus en 2008	0.2649	<.0001	1.303
% immigrés à l'Iris (+)	0.1687	0.0554	1.184
% immigrés à l'Iris (++)	0.3470	0.0002	1.415
Variables d'altérisation			
Exclusion de la francité	0.3803	<.0001	1.463
Renvoi à l'origine	0.0978	0.0483	1.103
Expérience de la discrimination	0.1592	0.0016	1.173
Constante	-4.8006	<.0001	
R2	0,268		

Tableau : régression logistique sur religiosité forte, immigrants

	Coefficient	Pr > Khi-2	Odds ratio
Sexe			
Homme	Ref		
Femme	0.2760	0.0004	1.318
Diplôme			
aucun dip	0.2899	0.0079	1.336
bepc	0.1848	0.1175	1.203
Cap - Bep	Ref		
bac	0.0116	0.9219	1.012
dip sup	-0.1701	0.1465	0.844
Age			
18-24 ans	Ref		
26 35 ans	-0.1011	0.4321	0.904
36 et plus	-0.0966	0.4627	0.908
Religiosité familiale			
Sans religion	Ref		
modérée	0.9287	0.0028	2.531
forte	3.1467	<.0001	23.258
Origine			
Algérie	Ref		
Maroc et Tunisie	0.1174	0.3264	1.125
Afrique centrale	0.3742	0.0049	1.454
Afrique sahélienne	0.2114	0.1391	1.235
Turquie	-0.0337	0.7966	0.967
Asie SE	-0.6806	<.0001	0.506
Espagne et Italie	-1.3244	<.0001	0.266
Portugal	-1.1683	<.0001	0.311
UE27	-1.2042	<.0001	0.300
Autres	-0.3611	0.0046	0.697
PCS			
Agriculteurs	-12.8252	0.9711	<0.001
Art,com,chef	-0.2123	0.1962	0.809
Cadres	-0.1179	0.4323	0.889
Prof Intermédiaires	-0.3264	0.0089	0.722
Employés	Ref		
Ouvriers	0.0632	0.5277	1.065
Inactifs	0.2949	0.0029	1.343
Situation familiale			
Vit seul	Ref		
Couple sans enfant	0.2480	0.0257	1.281
Couple avec enfant(s)	0.2539	0.0811	1.289
Revenus par UC			
Premier décile	Ref		
du 1er décile au 1er quartile	-0.1015	0.4337	0.903

1er quartile à la médiane	-0.1506	0.2012	0.860
médiane au 3e quartile	-0.2369	0.0492	0.789
3e quartile au dernier décile	-0.1941	0.1340	0.824
dernier décile	-0.1329	0.3186	0.876
<i>Variables de contexte</i>			
Zus en 2008	0.1376	0.1712	1.147
% immigrés à l'Iris (+)	0.2379	0.1007	1.269
% immigrés à l'Iris (++)	0.3372	0.0226	1.401
<i>Variables d'altérisation</i>			
Exclusion de la francité	0.2995	<.0001	1.349
Renvoi à l'origine	0.1207	0.0959	1.128
Expérience de la discrimination	0.0461	0.5465	1.047
Constante	-3.8059	<.0001	
R2	0.2612		

Tableau : Régression logistique sur forte religiosité, descendants d'immigrés

	Coefficient	Pr > Khi-2	Odds ratio
Sexe			
Homme	Ref		
Femme	0.2782	0.0004	1.321
Diplôme			
aucun dip	0.2949	0.0123	1.343
bepc	0.0713	0.5733	1.074
Cap - Bep	Ref		
bac	0.1262	0.2121	1.135
dip sup	0.0561	0.6235	1.058
Age			
18-24 ans	Ref		
26 35 ans	-0.1513	0.1240	0.860
36 et plus	-0.2538	0.0478	0.776
Religiosité familiale			
Sans religion	Ref		
modérée	0.9232	0.0006	2.517
forte	3.0130	<.0001	20.349
Origine (Descendants)			
Algérie	Ref		
Maroc et Tunisie	0.0430	0.6763	1.044
Afrique centrale	-0.3712	0.0205	0.690
Afrique sahélienne	-0.0389	0.7696	0.962
Turquie	-0.0238	0.8621	0.976
Asie SE	-1.5425	<.0001	0.214
Espagne et Italie	-1.2662	<.0001	0.282
Portugal	-1.2927	<.0001	0.275
UE27	-1.0238	<.0001	0.359
Autres	-0.8397	<.0001	0.432
Couple parental mixte	-0.3207	0.0004	0.726
PCS			
Agriculteurs	-10.4277	0.9725	<0.001
Art,com,chef	0.1549	0.4839	1.168
Cadres	-0.3973	0.0155	0.672
Prof Intermédiaires	-0.2708	0.0165	0.763
Employés	Ref		
Ouvriers	0.0668	0.5614	1.069

Inactifs	0.1323	0.1671	1.141
Situation familiale			
Vit seul	Ref		
Couple sans enfant	-0.0161	0.8710	0.984
Couple avec enfant(s)	-0.0174	0.8889	0.983
Revenus par UC			
Premier décile			
du 1er décile au 1er quartile	-0.0841	0.5216	0.919
1er quartile à la médiane	-0.1095	0.3737	0.896
médiane au 3e quartile	0.000280	0.9982	1.000
3e quartile au dernier décile	-0.0994	0.4586	0.905
dernier décile	-0.2559	0.0738	0.774
Variables de contexte			
Zus en 2008	0.3721	0.0003	1.451
% immigrés à l'Iris (+)	-0.0310	0.8258	0.969
% immigrés à l'Iris (++)	0.1929	0.1934	1.213
Variables d'altérisation			
Exclusion de la francité	0.4128	<.0001	1.511
Renvoi à l'origine	0.0342	0.6566	1.035
Expérience de la discrimination	0.2157	0.0052	1.241
Constante	-3.4576	<.0001	
R2	0.2666		

Tableau : Religiosité selon la mixité du couple parental, descendant(s) d'immigré(s)

	Sans religion	Religiosité modérée	Religiosité forte	Total
Algérie	20	20	60	100
France-Algérie	50	16	33	100
Maroc-Tunisie	10	17	73	100
France-Maroc-Tunisie	49	22	29	100
Afrique sahélienne	10	10	80	100
France-Afrique sahélienne	43	10	46	100
Afrique centrale	17	20	64	100
France- Afrique centrale	44	33	23	100
Asie	50	23	27	100
France-Asie	60	26	14	100
Turquie	15	23	62	100
Portugal	27	42	31	100
France-Portugal	49	40	11	100
Espagne-Italie	37	43	20	100
France-Esp-Italie	48	41	12	100
France-EU27	43	42	15	100
<i>Descendants de 2 parents immigrés</i>	23	27	50	100
<i>Descendants de couple mixte</i>	48	34	18	100

Tableau : religiosité selon l'origine détaillée

	Sans religion	Religiosité modérée	Religiosité forte	Total
Immigrés				
Algérie	14	20	66	100
Maroc et Tunisie	9	21	70	100
Afrique sahélienne	6	15	78	100
Afrique Centrale	14	19	67	100
Asie du Sud Est	36	29	35	100
Turquie	13	24	64	100
Portugal	21	44	35	100
Espagne et Italie	35	46	19	100
Autres UE27	36	40	25	100
Autres pays	23	28	49	100
Immigrés	19	27	54	100
Descendants d'immigrés				
Algérie	30	19	51	100
Maroc Tunisie	22	18	60	100
Afrique sahélienne	18	10	72	100
Afrique centrale	29	26	45	100
Asie du Sud Est	55	24	21	100
Turquie	15	23	62	100
Portugal	35	41	24	100
Espagne Italie	44	42	14	100
Autres UE27	43	42	15	100
Autres pays	42	28	30	100
Descendants d'immigrés	35	31	34	100
Descendants de 2 parents immigrés	23	27	50	100
Descendants de couple mixte	48	34	18	100
Natifs des DOM	25	32	43	100
Descendants de natifs des DOM	36	34	30	100
Population majoritaire	49	39	12	100
Population France métropolitaine	45	36	19	100

Publications des Documents de Travail

- N° 196. – Patrick SIMON, Vincent TIBERJ, *Sécularisation ou regain religieux : la religion des immigrés et de leurs descendants*, juillet 2013, 38 p.
- N° 195. – Gilles PISON, Laetitia DOUILLOT, Géraldine DUTHÉ, Maliek KANTE, Cheikh SOKHNA, Jean-François TRAPE, *Successes and Failures in the Fight against Child Mortality in Sub-Saharan Africa: Lessons from Senegal*, juin 2013, 34 p.
- N° 194. – François HÉRAN, *L'usage des langues dans la recherche publique en France, d'après l'enquête Elvire*, juin 2013, 90 p.
- N° 193. – André Wielki, *Pratique de Sas Windows ...9.3*, Volume 2, mars 2013, 255 p.
- N° 192. – André Wielki, *Pratique de Sas Windows v 9.2...*, Volume 1, mars 2013, 211 p.
- N° 191. – Carole BONNET, Alice KEOGH, Benoît RAPOPORT, *Quels facteurs pour expliquer les écarts de patrimoine entre hommes et femmes en France ?*, mars 2013, 44 p.
– Carole BONNET, Alice KEOGH, Benoît RAPOPORT, *How can we explain the gender wealth gap in France?*, mars 2013, 46 p.
- N° 190. – Christelle HAMEL et Muriel MOISY, *Immigrés et descendants d'immigrés face à la santé*, Série Trajectoires et Origines (TeO) : enquête sur la diversité des populations en France, janvier 2013, 50 p.
- N° 189. – Christelle HAMEL, Bertrand LHOMMEAU, Ariane PAILHÉ, Emmanuelle SANTELLI, *Rencontrer son conjoint dans un espace multiculturel et international*, Série Trajectoires et Origines (TeO) : enquête sur la diversité des populations en France, janvier 2013, 32 p.
- N° 188. – Cora Leonie MEZGER KVEDER, *Temporary Migration: A Review of the literature*, janvier 2013, 44 p.
- N° 187. – Arnaud RÉGNIER-LOILLIER, Présentation, questionnaire et documentation de la troisième vague de l'*Étude des relations familiales et intergénérationnelles* (Erfi-GGS 2011), décembre 2012, 328 p.
- N° 186. – Zahia OUADAH-BEDIDI et Jacques VALLIN, Fécondité et politique de limitation des naissances en Algérie : une histoire paradoxale, octobre 2012, 20 p.
- N° 185. – Zahia OUADAH-BEDIDI, Fécondité et nuptialité différentielles en Algérie : l'apport du recensement de 1998, octobre 2012, 42 p.
- N° 184. – Maud LESNÉ et Patrick SIMON, *La mesure des discriminations dans l'enquête « Trajectoires et Origines »*, septembre 2012, 32 p.
- N° 183. – Yael BRINBAUM, Mirna SAFI, Patrick SIMON, *Les discriminations en France: entre perception et expérience*, septembre 2012, 34 p.
- N° 182. – Dominique MEURS, Bertrand LHOMMEAU et Mahrez OKBA, *Emplois, salaires et mobilité intergénérationnelle*, 2012, 48 p.
- N° 181. – Christelle HAMEL et Ariane PAILHÉ, *Former une famille en contexte migratoire*, septembre 2012, 35 p.
- N° 180. – Marie-Thérèse LETABLIER et Anne SALLES, *Labour market uncertainties for the young workforce in France and Germany: implications for family formation and fertility*, juillet 2012, 79 p.
- N° 179. – Aline F. DÉSESQUELLES, *Self-Rated Health of French Prison Inmates: Does Time Spent Behind Bars Matter?*, mai 2012, 14 p.
- N° 178. – Aline F. DÉSESQUELLES, *Self-Rated Health of French Prison Inmates: Measurement and Comparison with Other Health Indicators*, mai 2012, 20 p.
- N° 177. – Béatrice VALDES, Khalid ELJIM, Christophe BERGOUIGNAN, Patrick FESTY, Jean-Paul SARDON (coord.), *Évaluer et valoriser la base européenne de micro-données de recensement. Les résultats du projet ANR CENSUS*, janvier 2012, 355 p.
- N° 176. – Patrick SIMON et Vincent TIBERJ, *Les registres de l'identité. Les immigrés et leurs descendants face à l'identité nationale*, janvier 2012, 30 p.
- N° 175. – Vincent TIBERJ et Patrick SIMON, *La fabrique du citoyen: origines et rapport au politique en France*, janvier 2012, 32 p.
- N° 174. – Ángela LUCI et Olivier THÉVENON, *The impact of family policy packages on fertility trends in developed countries*, janvier 2012, 40 p.
- N° 173. – Arnaud RÉGNIER-LOILLIER, Leila SABONI, Béatrice VALDES, *Presentation and Modifications to the Generations and Gender Survey Questionnaire in France (Wave 2). L'Étude des relations familiales et intergénérationnelles (Erfi.)*, novembre 2011, 146 p.
- N° 172. – Cris BEAUCHEMIN, Hugues LAGRANGE, Mirna SAFI, *Transnationalism and immigrant assimilation in France: between here and there?*, Imiscoe Annual Conference, Workshop 6: Integration and transnationalism: how are the two connected? Warsaw, Poland – 7-9 September 2011, 2011, 26 p.

- N° 171. – Jean-Louis PAN KÉ SHON, Claire SCODELLARO, *Discrimination au logement et ségrégation ethno-raciale en France*, 2011, 30 p.
- N° 170. – Audrey SIEURIN, Emmanuelle Cambois, Jean-Marie Robine, *Les espérances de vie sans incapacité en France: Une tendance récente moins favorable que dans le passé*, 2011, 30 p.
- N° 169. – Ariane PAIHLÉ et Anne SOLAZ, *Does job insecurity cause missing births in a high fertility European country. Evidence for France*, 2011, 32 p.
- N° 168. – Équipe TeO, coordonné par Patrick SIMON, Cris BEAUCHEMIN et Christelle HAMEL, *Trajectoire et Origines. Enquête sur la diversité des populations en France. Premiers résultats*, 2010, 152 p.
- N° 167. – Angéla LUCI, Olivier THEVENON, *Does economic development drive the fertility rebound in OECD countries?*, 2010, 45 p.
- N° 166. – Cris BEAUCHEMIN, Lama KABBANJI, Bruno SCHOUAKER, *Sept communications présentées lors de la table ronde sur les migrations entre l'Afrique et l'Europe*, Dakar, Sénégal, 21 novembre 2009, 244 p.
- N° 165. – Arnaud RÉGNIER-LOILIER, Présentation, questionnaire et documentation de la seconde vague de l'étude des relations familiales et intergénérationnelles (Erfi-GGS2), 211 p.
- N° 164. – Carole BONNET, Anne SOLAZ, Elisabeth ALGAVA, *La séparation conjugale affecte-t-elle l'activité professionnelle? Une estimation basée sur les méthodes d'appariement*, 2009, 36 p.
- N° 163. – Olivia EKERT- JAFFÉ, *Le coût du temps consacré aux enfants: contraintes de temps et activité féminine/ The Real Time Cost of Children in France is Equally Shared by Mothers and Fathers*, 2009, 48 p.
- N° 162. – Laurent GOBILLON et François-Charles WOLFF, *Housing and location choices of retiring households: Evidence from France*, 2009, 28 p.
- N° 161. – Matthieu SOLIGNAC, *Les politiques de conciliation vie professionnelle/vie familiale menées par les employeurs: élaboration d'une typologie des établissements de l'Enquête Familles-Employeurs*, 2009, 143 p.
- N° 160. – Géraldine DUTHÉ, Raphaël LAURENT, Gilles PISON, *Vivre et mourir après 60 ans en milieu rural africain. Isolement, recours aux soins et mortalité des personnes âgées à Mlomp*, 2009, 26 p.
- N° 159. – Nathalie DONZEAU et Jean-Louis PAN KÉ SON, *La mobilité résidentielle depuis la fin des Trente Glorieuses*, 2009, 34 p.
- N° 158. – Olivier THÉVENON, *The costs of raising children and the effectiveness of policies to support parenthood in European countries: a Literature Review* 2009, 612 p.
- N° 157. – Jean-Louis PAN KÉ SON, *L'émergence du sentiment d'insécurité en quartiers défavorisés. Dépassement du seuil de tolérance... aux étrangers ou à la misère?* 2009, 20 p.
- N° 156. – Maryse Marpsat, *The Ined Research on Homelessness, 1993-2008*, 2008, 218 p.
- N° 155. – Éva BEAUJOUAN, Anne SOLAZ, *Childbearing after separation: Do second unions make up for earlier missing births? Evidence from France*, 2008, 24 p.
- N° 154. – Carole BONNET, Laurent GOBILLON, Anne LAFERRÈRE, *The effect of widowhood on housing and location choices*, 2008, 40 p.
- N° 153. – Louise MARIE DIOP-MAES, *La population ancienne de l'Afrique subsaharienne. Les éléments d'évaluation*, 2008, 20 p.
- N° 152. – Traduction en Russe du N° 121.
- N° 151. – P. FESTY, J. ACCARDO, D. DEMAILLY, L. PROKOFIEVA, I. KORTCHAGINA, A. SZUKIELOJC-BIENKUNSKA, L. NIVOROZHKINA, L. OVTCHAROVA, M. SEBTI, A. PATERNO, S. STROZZA, I. ELISEEVA, A. SHEVYAKOV, *Mesures, formes et facteurs de la pauvreté. Approches comparative*, 2008, 196 p.
- N° 150. – Géraldine DUTHÉ, Serge H. D. FAYE, Emmanuelle GUYAVARCH, Pascal ARDUIN, Malick A. KANTE, Aldiouma DIALLO, Raphaël LAURENT, Adama MARRA, Gilles PISON, *La détermination des causes de décès par autopsie verbale: étude de la mortalité palustre en zone rurale sénégalaise*, 2008, 42 p.
- N° 149. – Maryse MARPSAT, *Services for the Homeless in France. Description, official statistics, client recording of information. A report for the European Commission*, 2007, 84 p.
- N° 148. – Olivier THÉVENON, *L'activité féminine après l'arrivée d'enfants: disparités et évolutions en Europe à partir des enquêtes sur les Forces de travail, 1992-2005*, 2007, 56 p.
- N° 147. – Magali BARBIERI, *Population en transition. Dix communications présentées au XXV^e Congrès général de la population, Tours, France, 18-23 juillet 2005*, 2007, 201 p.
- N° 146. – François CHAPIREAU, *La mortalité des malades mentaux hospitalisés en France pendant la deuxième guerre mondiale*, 2007, 36 p.
- N° 145. – Maryse MARPSAT, *Explorer les frontières. Recherches sur des catégories « en marge »*, Mémoire présenté en vue de l'habilitation à diriger des recherches en sociologie, 2007, 274 p.
- N° 144. – Arnaud RÉGNIER-LOILIER et Pascal SEBILLE, *Modifications to the Generations and Gender Surveys questionnaire in France (wave 1)*, 192 p.
- N° 143. – Ariane PAIHLÉ et Anne SOLAZ, *L'enquête Familles et employeurs. Protocole d'une double enquête et bilan de collecte*, 180 p.

- N° 142. – Annie BACHELOT et Jacques de MOUZON, *Données de l'enquête « Caractéristiques des couples demandant une fécondation in vitro en France »*, 2007, 44 p.
- N° 141. – Olivia EKERT-JAFFÉ, Shoshana GROSSBARD et Rémi MOUGIN, *Economic Analysis of the Childbearing Decision*, 2007, 108 p.
- N° 140. – Véronique HERTRICH and Marie LESCLINGAND, *Transition to adulthood and gender: changes in rural Mali*
- N° 139. – Patrick SIMON et Martin CLÉMENT, *Rapport de l'enquête « Mesure de la diversité ». Une enquête expérimentale pour caractériser l'origine*, 2006, 86 p.
- N° 138. – Magali BARBIERI, Alfred NIZARD et Laurent TOULEMON, *Écart de température et mortalité en France*, 2006, 80 p.
- N° 137. – Jean-Louis PAN KÉ SHON, *Mobilités internes différentielles en quartiers sensibles et ségrégation*, 2006, 42 p.
- N° 136. – Francisco MUNOZ-PÉREZ, Sophie PENNEC, avec la collaboration de Geneviève Houriet Segard, *Évolution future de la population des magistrats et perspectives de carrière, 2001-2040*, 2006, XXX + 114 p.
- N° 135. – Alexandre DJIRIKIAN et Valérie LAFLAMME, sous la direction de Maryse MARPSAT, *Les formes marginales de logement. Étude bibliographique et méthodologique de la prise en compte du logement non ordinaire*, 2006, 240 p.
- N° 134. – Catherine BONVALET et Éva LELIÈVRE, *Publications choisies autour de l'enquête « Biographies et entourage »*, 2006, 134 p.
- N° 133. – Arnaud RÉGNIER-LOILIER, *Présentation, questionnaire et documentation de l'« Étude des relations familiales et intergénérationnelles » (Erfi). Version française de l'enquête « Generations and Gender Survey » (GGS)*, 2006, 238 p.
- N° 132. – Lucie BONNET et Louis BERTRAND (sous la direction de), *Mobilités, habitat et identités*, Actes de la journée d'étude « Jeunes chercheurs ». Le logement et l'habitat comme objet de recherche. Atelier 3, 2005, 92 p.
- N° 131. – Isabelle FRECHON et Catherine Villeneuve-Gokalp, *Étude sur l'adoption*, 2005, 64 p.
- N° 130. – Dominique MEURS, Ariane PAIHLÉ et Patrick SIMON, *Mobilité intergénérationnelle et persistance des inégalités. L'accès à l'emploi des immigrés et de leurs descendants en France*, 2005, 36 p.
- N° 129. – Magali MAZUY, Nicolas RAZAFINDRATSIMA, Élise de LA ROCHEBROCHARD, *Déperdition dans l'enquête « Intentions de fécondité »*, 2005, 36 p.
- N° 128. – Laure MOGUEROU et Magali BARBIERI, *Population et pauvreté en Afrique. Neuf communications présentées à la IV^e Conférence africaine sur la population*, Tunis, Tunisie, 8-12 décembre 2003, 2005, 184 p.
- N° 127. – Jean-Louis PAN KÉ SHON, *Les sources de la mobilité résidentielle. Modifications intervenues sur les grandes sources de données dans l'étude des migrations*, 2005, 30 p.
- N° 126. – Thierry DEBRAND et Anne-Gisèle PRIVAT, *L'impact des réformes de 1993 et de 2003 sur les retraites. Une analyse à l'aide du modèle de microsimulation Artémis*, 2005, 28 p.
- N° 125. – Kees WAALDIJK (ed), *More or less together: levels of legal consequences of marriage, cohabitation and registered partnership for different-sex and same-sex partners: a comparative study of nine European countries*, 2005, 192 p. (s'adresser à Marie DIGOIX)
- N° 124. – Marie DIGOIX et Patrick FESTY (eds), *Same-sex couples, same-sex partnerships, and homosexual marriages: A Focus on cross-national differentials*, 2004, 304 p.
- N° 123. – Marie DIGOIX et Patrick FESTY (sous la dir.), *Séminaire « Comparaisons européennes », années 2001-2002*, 2004, 220 p.
- N° 122. – Emmanuelle GUYAVARCH et Gilles PISON, *Les balbutiements de la contraception en Afrique au Sud du Sahara*, septembre 2004, 48 p.
- N° 121. – Maryse JASPARD et Stéphanie CONDON, *Genre, violences sexuelles et justice*. Actes de la journée-séminaire du 20 juin 2003, 2004, 135p.
- N° 120. – Laurent TOULEMON et Magali MAZUY, *Comment prendre en compte l'âge à l'arrivée et la durée de séjour en France dans la mesure de la fécondité des immigrants ?* 2004, 34 p.
- N° 119. – Céline CLÉMENT et Bénédicte GASTINEAU (coord.), *Démographie et sociétés*. Colloque international « Jeunes Chercheurs », Cerpos-Université Paris X-Nanterre, 1^{er} et 2 octobre 2002, 2003, 350 p.
- N° 118. – Monique BERTRAND, Véronique DUPONT et France GUÉRIN-PAGE (sous la dir.), *Espaces de vie. Une revue des concepts et des applications*, 2003, 188 p.
- N° 117. – Stéphanie CONDON et Armelle ANDRO, *Questions de genre en démographie. Actes de la journée du 22 juin 2001*, 2003, 128 p.
- N° 116. – Maryse JASPARD et l'équipe Enveff, *Le questionnaire de l'enquête Enveff. Enquête nationale sur les violences envers les femmes en France*, 2003, 10 + 88 p.
- N° 115. – Zahia OUADAH-BEDIDI et Jacques VALLIN, *Disparités régionales de l'écart d'âge entre conjoints en Algérie. Évolution depuis 1966*, 2003, 32 p.
- N° 114. – Magali MAZUY, *Situations familiales et fécondité selon le milieu social. Résultats à partir de l'enquête EHF de 1999*, 2002, 60 p.

- N° 113. – Jean-Paul SARDON, *Fécondité et transition en Europe centrale et orientale*, 2002, 38 p.
- N° 112. – Thérèse LOCOH, *Deux études sur la fécondité en Afrique: 1) Structures familiales et évolutions de la fécondité dans les pays à fécondité intermédiaire d'Afrique de l'Ouest; 2) Baisse de la fécondité et mutations familiales en Afrique sub-saharienne*, 2002, 24 p. et 30 p.
- N° 111. – Thierry DEBRAND et Anne-Gisèle PRIVAT, *Individual real wages over business cycle: The impact of macroeconomic variations on individual careers and implications concerning retirement pensions*, 2002, 38 p.
- N° 110. – Recueil préparé par Amandine LEBUGLE et Jacques VALLIN, *Sur le chemin de la transition*. Onze communications présentées au XXIV^e Congrès général de la population à Salvador de Bahia, Brésil, août 2001, 2002, 234 p.
- N° 109. – Éric BRIAN, Jean-Marc ROHRBASSER, Christine THÉRÉ, Jacques VÉRON (intervenants et organisateurs), *La durée de vie: histoire et calcul*. Séminaire de la valorisation de la recherche, 7 février 2000, 2002, 70 p.
- N° 108. – France MESLÉ et Jacques VALLIN, *Montée de l'espérance de vie et concentration des âges au décès*, 2002, 20 p.
- N° 107. – Alexandre AVDEEV, *La mortalité infantile en Russie et en URSS: éléments pour un état des recherches*, 2002, 48 p.
- N° 106. – Isabelle ATTANÉ (organisatrice), *La Chine en transition: questions de population, questions de société*. Séminaire de la valorisation de la recherche, 31 janvier et 1^{er} février 2001 (s'adresser à Céline PERREL), 2002, 46 p.
- N° 105. – A. AVDEEV, J. BELLENGER, A. BLUM, P. FESTY, A. PAILHÉ, C. GOUSSEFF, C. LEFÈVRE, A. MONNIER, J.-C. SEBAG, J. VALLIN (intervenants et organisateurs), *La société russe depuis la perestroïka: rupture, crise ou continuité?* Séminaire de la valorisation de la recherche, 1^{er} mars 2001 (s'adresser à Céline PERREL), 2001, 124 p.
- N° 104. – Jacques VÉRON, Sophie PENNEC, Jacques LÉGARÉ, Marie DIGOIX (éds), *Le contrat social à l'épreuve des changements démographiques - The Social Contract in the Face of Demographic Change*, Actes des 2^e Rencontres Sauvy, 2001, 386 p.
- N° 103. – Gilles PISON, Alexis GABADINHO, Catherine ENEL, *Mlomp (Sénégal). Niveaux et tendances démographiques; 1985-2000*, 2001, 182 p.
- N° 102. – *La famille en AOF et la condition de la femme*. Rapport présenté au Gouverneur général de l'AOF. par Denise SAVINEAU (1938). Introduction de Pascale Barthélémy, 2001, XXII-222 p.
- N° 101. – Jean-Paul SARDON, *La fécondité dans les Balkans*, 2001, 88 p.
- N° 100. – Jean-Paul SARDON, *L'évolution récente de la fécondité en Europe du Sud*, 26 p.
- N° 99. – S. JUSTEAU, J.H. KALTENBACH, D. LAPEYRONNIE, S. ROCHÉ, J.-C. SEBAG, X. THIERRY et M. TRIBALAT (intervenants et organisateurs), *L'immigration et ses amalgames*. Séminaire de la valorisation de la recherche, 24 mai 2000, 2001, 94 p.
- N° 98. – Juliette HALIFAX, *L'insertion sociale des enfants adoptés. Résultats de l'enquête « Adoption internationale et insertion sociale », 2000 (Ined - Les Amis des enfants du monde)*, 2001, 58 p.
- N° 97. – Michèle TRIBALAT, *Modéliser, pour quoi faire?* 2001, 10 p.
- N° 96. – O. EKERT-JAFFÉ, H. LERIDON, S. PENNEC, I. THÉRY, L. TOULEMON et J.-C. SEBAG (intervenants et organisateurs), *Évolution de la structure familiale*. Séminaire de la valorisation de la recherche, 28 juin 2000, 2001, 110 p.
- N° 95. – A. ANDRO, A. LEBUGLE, M. LESCLINGAND, T. LOCOH, M. MOUVAGHA-SOW, Z. OUADAH-BEDIDI, J. VALLIN, C. VANDERMEERSCH, J. VÉRON, *Genre et développement. Huit communications présentées à la Chaire Quetelet 2000*, 2001, 158 p.
- N° 94. – C. BONVALET, C. CLÉMENT, D. MAISON, L. ORTALDA et T. VICHNEVSKAIA, *Réseaux de sociabilité et d'entraide au sein de la parenté: Six contributions*, 2001, 110 p.
- N° 93. – Magali MAZUY et Laurent TOULEMON, *Étude de l'histoire familiale. Premiers résultats de l'enquête en ménages*, 2001, 100 p.
- N° 92. – *Politiques sociales en France et en Russie*, INED/IPSEP, 2001, 246 p.
- N° 91. – Françoise MOREAU, *Commerce des données sur la population et libertés individuelles*, 2001, 20 p. + Annexes.
- N° 90. – Youssef COURBAGE, Sérgio DELLAPERGOLA, Alain DIECKHOFF, Philippe FARGUES, Emile MALET, Elias SANBAR et Jean-Claude SEBAG (intervenants et organisateurs), *L'arrière-plan démographique de l'explosion de violence en Israël-Palestine*. Séminaire de la valorisation de la recherche, 30 novembre 2000, 2000, 106 p.
- N° 89. – Bénédicte GASTINEAU et Elisabete de CARVALHO (coordonné par), *Démographie: nouveaux champs, nouvelles recherches*, 2000, 380 p.
- N° 88. – Gil BELLIS, Jean-Noël BIRABEN, Marie-Hélène CAZES et Marc de BRAEKELEER (modérateur et intervenants), *Génétique et populations*. Séminaire de la valorisation de la recherche, 26 janvier 2000, 2000, 96 p.
- N° 87. – Jean-Marie FIRDION, Maryse MARPSAT et Gérard MAUGER (intervenants), *Étude des sans-domicile: le cas de Paris et de l'Ile-de-France*. Séminaire de la valorisation de la recherche, 19 avril 2000, 2000, 90 p.
- N° 86. – François HÉRAN et Jean-Claude SEBAG (responsables modérateurs), *L'utilisation des sources administratives en démographie, sociologie et statistique sociale*. Séminaire de la valorisation de la recherche, 20 septembre 2000, 2000, 170 p.
- N° 85. – Michel BOZON et Thérèse LOCOH (sous la dir.), *Rapports de genre et questions de population. II. Genre, population et développement*, 2000, 200 p.

- N° 84. – Michel BOZON et Thérèse LOCOH (sous la dir.), *Rapports de genre et questions de population. I. Genre et population, France 2000*, 2000, 260 p.
- N° 83. – Stéphanie CONDON, Michel BOZON et Thérèse LOCOH, *Démographie, sexe et genre: bilan et perspectives*, 2000, 100 p.
- N° 82. – Olivia EKERT-JAFFE et Anne SOLAZ, *Unemployment and family formation in France*, 2000, 26 p.
- N° 81. – Jean-Marie FIRDION, *L'étude des jeunes sans domicile dans les pays occidentaux: état des lieux*, 1999, 28 p.
- N° 80. – *Age, génération et activité: vers un nouveau contrat social? Age, cohort and activity: A new "social contract"?*, Actes des 1^{res} rencontres Sauvy (s'adresser à Marie DIGOIX), 1999, 314 p.
- N° 79. – Maryse MARPSAT, *Les apports réciproques des méthodes quantitatives et qualitatives: le cas particulier des enquêtes sur les personnes sans domicile*, 1999, 24 p.
- N° 78. – *Les populations du monde, le monde des populations. La place de l'expert en sciences sociales dans le débat public*, Actes de la Table ronde pour l'inauguration de l'Ined, 1999, 54 p.
- N° 77. – Isabelle SÉGUY, Fabienne LE SAGER, *Enquête Louis Henry. Notice descriptive des données informatiques*, 1999, 156 p.
- N° 76. – I. SÉGUY, H. COLENÇON et C. MÉRIC, *Enquête Louis Henry. Notice descriptive de la partie nominative*, 1999, 120 p.
- N° 75. – Anne-Claude LE VOYER (s'adresser à H. LERIDON), *Les processus menant au désir d'enfant en France*, 1999, 200 p.
- N° 74. – Jacques VALLIN et France MESLÉ, *Le rôle des vaccinations dans la baisse de la mortalité*, 1999, 20 p.
- N° 73. – Bernard ZARCA, *Comment passer d'un échantillon de ménages à un échantillon de fratries? Les enquêtes « Réseaux familiaux » de 1976, « Proches et parents » de 1990 et le calcul d'un coefficient de pondération*, 1999, 20 p.
- N° 72. – Catherine BONVALET, *Famille-logement. Identité statistique ou enjeu politique?* 1998, 262 p.
- N° 71. – Denise ARBONVILLE, *Normalisation de l'habitat et accès au logement. Une étude statistique de l'évolution du parc « social de fait » de 1984 à 1992*, 1998, 36 p.
- N° 70. – *Famille, activité, vieillissement: générations et solidarités*. Bibliographie préparée par le Centre de Documentation de l'Ined, 1998, 44 p.
- N° 69. – XXIII^e Congrès général de la population, Beijing, Chine, 11-17 octobre 1997 :
Contribution des chercheurs de l'Ined au Congrès, 1997, 178 p.
Participation of Ined Researchers in the Conference, 1997, 180 p.
- N° 68. – France MESLÉ et Jacques VALLIN, *Évolution de la mortalité aux âges élevés en France depuis 1950*, 1998, 42 p.
- N° 67. – Isabelle SEGUY, *Enquête Jean-Noël Biraben « La population de la France de 1500 à 1700 ». Répertoire des sources numériques*, 1998, 36 p.
- N° 66. – Alain BLUM, *I. Statistique, démographie et politique. II. Deux études sur l'histoire de la statistique et de la statistique démographique en URSS (1920-1939)*, 1998, 92 p.
- N° 65. – Annie LABOURIE-RACAPÉ et Thérèse LOCOH, *Genre et démographie: nouvelles problématiques ou effet de mode?* 1998, 27 p.
- N° 64. – C. BONVALET, A. GOTMAN et Y. GRAFMEYER (éds), et I. Bertaux-Viame, D. Maison et L. Ortalda, *Proches et parents: l'aménagement des territoires*, 1997.
- N° 63. – Corinne BENVENISTE et Benoît RIANDEY, *Les exclus du logement: connaître et agir*, 1997, 20 p.
- N° 62. – Sylvia T. WARGON, *La démographie au Canada, 1945-1995*, 1997, 40 p.
- N° 61. – Claude RENARD, *Enquête Louis Henry. Bibliographie de l'enquête*, 1997, 82 p.
- N° 60. – H. AGHA, J.-C. CHASTELAND, Y. COURBAGE, M. LADIER-FOULADI, A.H. MEHRYAR, *Famille et fécondité à Shiraz (1996)*, 1997, 60 p.
- N° 59. – Catherine BONVALET, Dominique MAISON et Laurent ORTALDA, *Analyse textuelle des entretiens « Proches et Parents »*, 1997, 32 p.
- N° 58. – B. BACCAÏNI, M. BARBIERI, S. CONDON et M. DIGOIX (éds),
 Questions de population. Actes du Colloque Jeunes Chercheurs:
 I. *Mesures démographiques dans des petites populations*, 1997, 50 p.
 II. *Nuptialité – fécondité – reproduction*, 1997, 120 p.
 III. *Histoire des populations*, 1997, 90 p.
 IV. *Économie et emploi*, 1997, 50 p.
 V. *Vieillesse – retraite*, 1997, 66 p.
 VI. *Famille*, 1997, 128 p.
 VII. *Santé – mortalité*, 1997, 136 p.

VIII. *Population et espace*, 1997, 120 p.

IX. *Migration – intégration*, 1997, 96 p.

N° 57. – Isabelle SÉGUY et Corinne MÉRIC, *Enquête Louis Henry. Notice descriptive non nominative*, 1997, 106 p.

N° 56. – Máire Ní BHROLCHÁIN and Laurent TOULEMON, *Exploratory analysis of demographic data using graphical methods*, 1996, 50 p.

N° 55. – Laurent TOULEMON et Catherine de GUIBERT-LANTOINE, *Enquêtes sur la fécondité et la famille dans les pays de l'Europe (régions ECE des Nations unies). Résultats de l'enquête française*, 1996, 84 p.

N° 54. – G. BALLAND, G. BELLIS, M. DE BRAEKELEER, F. DEPOID, M. LEFEBVRE, I. SEGUY, *Généalogies et reconstitutions de familles. Analyse des besoins*, 1996, 44 p.

N° 53. – Jacques VALLIN et France MESLÉ, *Comment suivre l'évolution de la mortalité par cause malgré les discontinuités de la statistique ? Le cas de la France de 1925 à 1993*, 1996, 46p.

N° 52. – Catherine BONVALET et Eva LELIÈVRE, *La notion d'entourage, un outil pour l'analyse de l'évolution des réseaux individuels*, 1996, 18 p.

N° 51. – Alexandre AVDEEV, Alain BLUM et Serge ZAKHAROV, *La mortalité a-t-elle vraiment augmenté brutalement entre 1991 et 1995 ?* 1996, 80 p.

N° 50. – France MESLÉ, Vladimir SHKOLNIKOV, Véronique HERTRICH et Jacques VALLIN, *Tendances récentes de la mortalité par cause en Russie, 1965-1993*, 1995, 70 p. Avec, en supplément, 1 volume d'Annexes de 384 p.

N° 49. – Jacques VALLIN, *Espérance de vie: quelle quantité pour quelle qualité de vie ?* 1995, 24 p.

N° 48. – François HÉRAN, *Figures et légendes de la parenté:*

I. *Variations sur les figures élémentaires*, 1995, 114 p.

II. *La modélisation de l'écart d'âge et la relation groupe/individu*, 1995, 84 p.

III. *Trois études de cas sur l'écart d'âge: Touaregs, Alyawara, Warlpiri*, 1995, 102 p.

IV. *Le roulement des alliances*, 1995, 60 p.

V. *Petite géométrie fractale de la parenté*, 1995, 42 p.

VI. *Arbor juris. Logique des figures de parenté au Moyen Âge*, 1996, 62 p.

VII. *De Granet à Lévi-Strauss*, 1996, 162 p.

VIII. *Les vies parallèles. Une analyse de la co-alliance chez les Etoro de Nouvelle-Guinée*, 1996, 80 p.

IX. *Ambrym ou l'énigme de la symétrie oblique: histoire d'une controverse*, 1996, 136 p.

N° 47. – Olivia EKERT-JAFFÉ, Denise ARBONVILLE et Jérôme WITWER, *Ce que coûtent les jeunes de 18 à 25 ans*, 1995, 122 p.

N° 46. – Laurent TOULEMON, *Régression logistique et régression sur les risques. Deux supports de cours*, 1995, 56 p.

N° 45. – Graziella CASELLI, France MESLÉ et Jacques VALLIN, *Le triomphe de la médecine. Évolution de la mortalité en Europe depuis le début de siècle*, 1995, 60 p.

N° 44. – Magali BARBIERI, Alain BLUM, Elena DOLGIKH, Amon ERGASHEV, *La transition de fécondité en Ouzbékistan*, 1994, 76 p.

N° 43. – Marc De BRAEKELEER et Gil BELLIS, *Généalogies et reconstitutions de familles en génétique humaine*, 1994, 66 p.

N° 42. – Serge ADAMETS, Alain BLUM et Serge ZAKHAROV, *Disparités et variabilités des catastrophes démographiques en URSS*, 1994, 100 p.

N° 41. – Alexandre AVDEEV, Alain BLUM et Irina TROITSKAJA, *L'avortement et la contraception en Russie et dans l'ex-URSS: histoire et présent*, 1993, 74 p.

N° 40. – Gilles PISON et Annabel DESGREES DU LOU, *Bandafassi (Sénégal): niveaux et tendances démographiques 1971-1991*, 1993, 40 p.

N° 39. – Michel Louis LÉVY, *La dynamique des populations humaines*, 1993, 20 p.

N° 38. – Alain BLUM, *Systèmes démographiques soviétiques*, 1992, 14 + X p.

N° 37. – Emmanuel LAGARDE, Gilles PISON, Bernard LE GUENNO, Catherine ENEL et Cheikh SECK, *Les facteurs de risque de l'infection à VIH2 dans une région rurale du Sénégal*, 1992, 72 p.

N° 36. – Annabel DESGREES DU LOU et Gilles PISON, *Les obstacles à la vaccination universelle des enfants des pays en développement. Une étude de cas en zone rurale au Sénégal*, 1992, 26 p.

N° 35. – France MESLÉ, Vladimir SHKOLNIKOV et Jacques VALLIN, *La mortalité par causes en URSS de 1970 à 1987: reconstruction de séries statistiques cohérentes*, 1992, 36 p.

N° 34. – France MESLÉ et Jacques VALLIN, *Évolution de la mortalité par cancer et par maladies cardio-vasculaires en Europe depuis 1950*, 1992, 48 p.

N° 33. – Didier BLANCHET, *Viellissement et perspectives des retraites: analyses démo-économiques*, 1991, 120 p.

N° 32. – Noël BONNEUIL, *Démographie de la nuptialité au XIX^e siècle*, 1990, 32 p.

- N° 31. – Jean-Paul SARDON, *L'évolution de la fécondité en France depuis un demi-siècle*, 1990, 102 p.
- N° 30. – Benoît RIANDEY, *Répertoire des enquêtes démographiques: bilan pour la France métropolitaine*, 1989, 24 p.
- N° 29. – Thérèse LOCOH, *Changement social et situations matrimoniales: les nouvelles formes d'union à Lomé*, 1989, 44 p.
- N° 28. – Catherine ENEL, Gilles PISON, et Monique LEFEBVRE, *Migrations et évolution de la nuptialité. L'exemple d'un village joola du sud du Sénégal, Mlomp*, 1989, 26 p.
(Sénégal) depuis 50 ans, 1re édition: 1989, 36 p.; 2e édition revue et augmentée: 1990, 48 p.
- N° 27. – Nicolas BROUARD, *L'extinction des noms de famille en France: une approche*, 1989, 22 p.
- N° 26. – Gilles PISON, Monique LEFEBVRE, Catherine ENEL et Jean-François TRAPE, *L'influence des changements sanitaires sur l'évolution de la mortalité: le cas de Mlomp*, 1989, 36 p.
- N° 25. – Alain BLUM et Philippe FARGUES, *Estimation de la mortalité maternelle dans les pays à données incomplètes. Une application à Bamako (1974-1985) et à d'autres pays en développement*, 1989, 36 p.
- N° 24. – Jacques VALLIN et Graziella CASELLI, *Mortalité et vieillissement de la population*, 1989, 30 p.
- N° 23. – Georges TAPINOS, Didier BLANCHET et Olivia EKERT-JAFFÉ, *Population et demande de changements démographiques, demande et structure de consommation*, 1989, 46 p.
- N° 22. – Benoît RIANDEY, *Un échantillon probabiliste de A à Z: l'exemple de l'enquête Peuplement et dépeuplement de Paris. INED (1986)*, 1989, 12 p.
- N° 21. – Noël BONNEUIL et Philippe FARGUES, *Prévoir les « caprices » de la mortalité. Chronique des causes de décès à Bamako de 1964 à 1985*, 1989, 44 p.
- N° 20. – France MESLÉ, *Morbidité et causes de décès chez les personnes âgées*, 1988, 18 p.
- N° 19. – Henri LERIDON, *Analyse des biographies matrimoniales dans l'enquête sur les situations familiales*, 1988, 64 p.
- N° 18. – Jacques VALLIN, *La mortalité en Europe de 1720 à 1914: tendances à long terme et changements de structure par âge et par sexe*, 1988, 40 p.
- N° 17. – Jacques VALLIN, *Évolution sociale et baisse de la mortalité: conquête ou reconquête d'un avantage féminin?* 1988, 36 p.
- N° 16. – Gérard CALOT et Graziella CASELLI, *La mortalité en Chine d'après le recensement de 1982: I. – Analyse selon le sexe et l'âge au niveau national et provincial*, 1988, 72 p. II. – *Tables de mortalité par province*, 1988, 112 p.
- N° 15. – Peter AABY (s'adresser à J. VALLIN), *Le surpeuplement, un facteur déterminant de la mortalité par rougeole en Afrique*, 1987, 52 p.
- N° 14. – Jacques VALLIN, *Théorie(s) de la baisse de la mortalité et situation africaine*, 1987, 44 p.
- N° 13. – Kuakuvi GBENYON et Thérèse LOCOH, *Différences de mortalité selon le sexe, dans l'enfance en Afrique au Sud du Sahara*, 1987, 30 p.
- N° 12. – Philippe FARGUES, *Les saisons et la mortalité urbaine en Afrique. Les décès à Bamako de 1974 à 1985*, 1987, 38 p.
- N° 11. – Gilles PISON, *Les jumeaux en Afrique au Sud du Sahara: fréquence, statut social et mortalité*, 1987, 48 p.
- N° 10. – Philippe FARGUES, *La migration obéit-elle à la conjoncture pétrolière dans le Golfe? L'exemple du Koweït*, 1987, 30 p.
- N° 9. – Didier BLANCHET, *Deux études sur les relations entre démographie et systèmes de retraite*, 1986, 26 p.
- N° 8. – Didier BLANCHET, *Équilibre malthusien et liaison entre croissances économique et démographique dans les pays en développement: un modèle*, 1986, 20 p.
- N° 7. – Jacques VALLIN, France MESLÉ et Alfred NIZARD, *Reclassement des rubriques de la 8e révision de la Classification internationale des maladies selon l'étiologie et l'anatomie*, 1986, 56 p.
- N° 6. – Philippe FARGUES, *Un apport potentiel des formations sanitaires pour mesurer la mortalité dans l'enfance en Afrique*, 1986, 34 p.
- N° 5. – Jacques VALLIN et France MESLÉ, *Les causes de décès en France de 1925 à 1978*, 1986, 36 p.
- N° 4. – Graziella CASELLI, Jacques VALLIN, J. VAUPEL et A. YASHIN, *L'évolution de la structure par âge de la mortalité en Italie et en France depuis 1900*, 1986, 28 p.
- N° 3. – Paul PAILLAT, *Le vécu du vieillissement en 1979*, 1981, 114 p.
- N° 2. – Claude LÉVY, *Aspects socio-politiques et démographiques de la planification familiale en France, en Hongrie et en Roumanie*, 1977, 248 p.
- N° 1. – Georges TAPINOS, *Les méthodes d'analyse en démographie économique*, 1976, 288 p.