cemoti

Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien

33 | 2002
Musulmans d'Europe

L'islam en Europe

L'incorporation d'une religion

Jocelyne CESARI

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/cemoti/720
DOI : 10.4000/cemoti.720
ISSN : 1777-5396

Éditeur
AFEMOTI

Édition imprimée
Date de publication : 1 janvier 2002
ISSN : 0764-9878

Référence électronique
Jocelyne CESARI, « L'islam en Europe », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* [En ligne], 33 | 2002, mis en ligne le , consulté le 10 décembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/cemoti/720 ; DOI : https://doi.org/10.4000/cemoti.720

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

Tous droits réservés

L'islam en Europe

L'incorporation d'une religion

Jocelyne CESARI

Près de onze millions de musulmans vivent aujourd'hui dans les principaux pays d'Europe occidentale, ce qui fait de l'islam la plus importante minorité religieuse de la région. La présence de l'islam est la conséquence des flux migratoires en provenance des anciens empires coloniaux[1] d'Asie, d'Afrique et des Caraïbes qui se sont orientés de manière massive vers le continent européen au début de la décennie 1960. Avec l'arrêt officiel de l'immigration de travail en 1974, le processus d'enracinement de ces populations est devenu irréversible, lié à l'intensification des politiques de regroupement familial contribuant à recomposer et agrandir les familles à l'intérieur de l'espace européen. L'affirmation de l'appartenance islamique va alors constituer une dimension majeure de la sédentarisation. C'est donc autour de cette visibilité de l'islam que vont se cristalliser les interrogations, les doutes et les oppositions parfois violentes relatives à l'intégration de ces nouveaux venus dans les diverses collectivités nationales concernées.

Il est d'usage de rappeler que l'islam n'est pas étranger à l'Europe et que de l'Andalousie à la geste coloniale, les moments de rencontre n'ont pas manqué. Il faut pourtant insister sur le fait que l'incorporation de l'islam en terre d'Europe constitue un phénomène social inédit en raison du contexte sécularisé et démocratique au sein duquel se construisent les minorités musulmanes européennes. Or cette nouveauté est justement rendue imperceptible par un sentiment fallacieux de familiarité, si ce n'est de déjà vu, en raison de l'origine postcoloniale de cette migration.

L'islam en Europe présente en effet la particularité d'être une minorité postcoloniale. La présence des musulmans dans l'Europe occidentale est la conséquence des rapports de domination entretenus par les principaux pays européens avec l'Afrique ou le monde asiatique. Cette condition postcoloniale explique en partie la résistance et les hostilités engendrées par l'installation définitive de cette religion dans l'espace européen. Il existe une tendance largement dominante à appliquer à la condition de l'islam européen les schémas de pensée et les narrations héritées de la période coloniale. Le rapport entre l'islam et la France est paradigmatique de cette réalisation. La perception actuelle de l'islam continue de s'enraciner dans cette relation occultée et

refoulée. En effet, la République coloniale n'a eu de cesse de penser l'islam comme une globalité et un marquage communautaire sous sa dépendance directe et en même temps offrait une sortie du statut religieux par l'assimilation. Si la volonté de domestication par la création d'un islam officiel renvoie aujourd'hui à un souci d'intégration républicaine de l'islam différent du contexte colonial, les méthodes quant à elles, s'inspirent fort de celles qui prévalaient dans l'Algérie française. En effet nous assistons à une domestication de l'islam par la puissance publique qui conduit à la légitimation d'un certain nombre de notables, engagés dans la course pour la représentation de l'islam français. Le soutien public longtemps apporté à la grande mosquée de Paris est très révélateur de la reproduction de schémas relationnels hérités de la période coloniale et qui a longtemps conféré à l'islam algérien une place centrale dans l'islam français.

Outre la condition postcoloniale, la collusion permanente entre islam, comme menace politique internationale, et musulmans de l'intérieur ne facilite pas la prise en compte de la spécificité et de l'originalité de la condition religieuse et culturelle des musulmans européens, comme l'ont montré les réactions d'hostilité qui ont suivi les attentats du 11 septembre 2001. Outre le plaquage permanent de la situation internationale sur les Musulmans de l'intérieur, la grille de lecture demeure lourdement dominée par l'état des connaissances sur l'islam politique comme s'il s'agissait de la seule porte d'entrée dans la connaissance de l'islam et du monde musulman. Que savons-nous de la pratique de l'islam dans les pays musulmans, y compris dans les pays d'origine des citoyens européens musulmans? Que savons-nous également des formes d'individualisation, de modernisation et d'hybridation dans les rapports à la tradition musulmane? Faudrait-il tenir pour acquis que le seul rapport aujourd'hui disponible en monde musulman pour des pans entiers des sociétés musulmanes soit celui de la politisation et de la contestation?

L'approche des musulmans européens constitue à cet égard, une occasion sans précédent pour tenter de répondre à de telles questions. Que se passe t-il en effet quand la révolte contre les régimes autoritaires n'est plus de mise et que l'acceptation de l'ordre politique va de soi? Est ce que les Musulmans européens sont différents des musulmans dans les sociétés musulmanes? En terme de religiosité, de réflexion théologique? Sont-ils en train de définir leur propre voie d'accès à la tradition islamique ou au contraire se contentent-ils de répliquer les tendances dominantes du monde musulman? Répondre à de telles questions suppose d'échapper aux narrations orientalistes et postcoloniales et d'œuvrer à une connaissance empirique des musulmans européens. En d'autres termes, la réponse n'est pas uniquement dans les textes mais aussi dans les contextes d'interaction entre musulmans et non musulmans. C'est le parti pris des auteurs de ce dossier.

Habituellement, les ouvrages sur l'islam en Europe[2] se présentent comme une juxtaposition de cas nationaux recensant l'histoire et éventuellement la sociologie des groupes immigrés dans le pays considéré. Alors que la sociologie de l'islam est déjà fort bien avancée dans certains pays européens comme la France ou le Royaume-Uni, elle n'en est donc qu'à ses balbutiements à l'échelle européenne[3].

L'objectif commun à l'ensemble des contributions de ce dossier est de contribuer à cette recherche sociologique comparative en répondant à la question suivante; comment se construisent les communautés musulmanes d'Europe?

Pour ce faire, il faut questionner les supposés essentialistes dominant dans l'appréhension de l'islam, qui l'érigent d'emblée dans une opposition radicale avec

l'Occident. Les exemples littéraires ou les essais s'inscrivant dans cette veine abondent, leur production récemment stimulée par les attentats du 11 septembre 2001 comme le montre par exemple le succès du livre d'Oriana Fallaci, *La rage et l'orgueil*[4]. Ce type de littérature fonctionne sur l'exploitation voire la jouissance du stéréotype et alimente un méta discours sur l'islam qui traverse l'ensemble des pays européens dans ses milieux médiatiques mais aussi politiques comme le montrent par exemple les déclarations de Silvio Berlusconi peu après le 11 septembre[5] ou encore les propos d'autres hommes politiques en Allemagne ou aux Pays-Bas[6]. L'article de Chantal Saint-Blancat et d'Ottavia Schmidt di Friedberg décrit notamment l'influence de ce méta-discours sur la condition de l'islam en Italie.

Bien que nécessaire, la critique de ce méta-discours n'est pas suffisante. En tant que coordinatrices et auteurs de ce dossier sur l'islam en Europe notre ambition est de parer à cette essentialisation de l'islam en donnant des éléments d'information fondés sur des recherches empiriques de première main au sein des communautés musulmanes européennes et de proposer des clés d'interprétation d'une réalité culturelle et politique complexe et souvent contradictoire. La pierre de touche fondamentale de cette réalité est la condition minoritaire dans le contexte démocratique et sécularisé car elle est un élément de transformation des pratiques des musulmans et de leur rapport à l'islam. Mais cette transformation ne peut être détachée du contexte général des sociétés dans lesquelles elle prend place dans la mesure où elle contribue aussi à altérer les équilibres politiques et culturels européens. A partir de ce constat de double processus de changement : l'Europe changeant l'islam et l'islam changeant l'Europe, les différents articles de ce dossier mettent en évidence deux dimensions : la diversité des réalités nationales de l'islam européen et la tension entre religion et ethnicité.

La diversité des réalités nationales de l'islam européen

On insiste habituellement et à juste titre sur la diversité ethnique des musulmans européens mais il faut aussi prendre en considération la diversité des contextes nationaux. Le statut du religieux dans les différentes sociétés, les modes d'acquisition de la nationalité, ou encore la reconnaissance du multiculturalisme, autant de spécificités propres à chaque pays européen qui pèsent de tout leur poids dans la dynamique de construction des minorités musulmanes. Ural Manço et Meryem Kanmaz montrent comment la prégnance de discours nationalistes voire xénophobes influence la dynamique sociale et politique de la minorité musulmane belge, tandis que selon Sean Macloughin, les politiques multiculturelles britanniques ont entravé la dynamique proprement religieuse de la minorité musulmane au moins jusqu'à la secousse de l'affaire Rushdie. L'existence de l'enseignement religieux dans les écoles publiques allemandes et autrichiennes mobilise les musulmans sur la création de manuels d'instruction et de transmission de la tradition islamique adaptés à la condition minoritaire (voir la contribution de Christin-Irka Mohr). Le point commun des articles sur la Belgique, l'Italie, la France et le Royaume-Uni est de montrer l'importance du local d'une part dans l'interaction entre musulmans et pouvoirs politiques et d'autre part dans la dynamique de construction de la minorité musulmane. Ceci est tellement vrai que même lorsqu'une instance représentative des musulmans a été établie comme en Belgique, la dynamique de négociation entre pouvoirs publics et musulmans se situe malgré tout dans les espaces urbains (voir Ural Manço et Meryem Kanmaz). De son côté, Sean Macloughin met en lumière comment la dynamique de visibilité d'une nouvelle génération de leaders islamiques se construit à partir d'une légitimité d'action

enracinée dans l'espace local. A cet égard, les disputes au niveau local nourrissent le débat national sur l'islam et vice-versa selon une dialectique subtile entre les deux niveaux de visibilité et de mobilisation de l'islam, par ailleurs insérés dans le débat mondial sur le rôle politique de cette religion. Chantal Saint-Blancat et Ottavia Schmidt di Friedberg analysent comment le refus de la construction d'une mosquée à Lodi est devenu un élément du débat national servant à justifier l'hostilité à l'islam, débat lui-même alimenté par la situation internationale d'après le 11 septembre 2001.

Ethnicité versus religion

L'islam européen apparaît le plus souvent comme un élément de l'émergence de communautés ethniques : des Turcs en Allemagne aux Indo-Pakistanais britanniques voire dans une certaine mesure pour les maghrébins en France, l'islam est un élément indissociable de l'identité ethnico-nationale telle qu'elle s'orchestre dans les sociétés européennes, particulièrement pour les premières générations d'immigrants. En même temps au cours de la dernière décennie, des formes plus universelles du religieux islamique sont en train d'émerger. Dans le cas britannique, Sean McLoughlin décrit comment une nouvelle génération de leaders musulmans est en train de se démarquer de l'islam ethnicisé et souvent isolationiste des primo-migrants d'obédience Barelvis ou Déobandis et comment, suite à l'affaire Rushdie, ces nouveaux leaders sont entrés dans un dialogue avec les pouvoirs publics nationaux. En Belgique, également émerge une nouvelle génération de leaders islamiques plus éduqués et plus professionnels, très actifs dans les espaces locaux. Stéphane Lathion montre comment cette émergence d'une nouvelle génération de leaders associatifs et religieux est un phénomène qui traverse toute l'Europe et comment ces acteurs trouvent leur source d'inspiration dans un rapport direct aux textes révélés s'inspirant de la tradition salafie originelle[7]. Ils sont donc souvent fondamentalistes, c'est-à-dire se référant aux sources de la religion, le Coran et les Hadiths, ce qui ne s'accompagne pas automatiquement d'une clôture de la pensée ou d'un repli par rapport à l'environnement.

A ces dimensions constitutives de l'européanisation de l'islam viennent s'ajouter deux défis qui traversent l'ensemble des contributions de ce dossier : le défi communautaire lié à la marginalité sociale et le défi de l'innovation théologique.

Islam, ethnicité et pauvreté: des liaisons dangereuses

La condition socio-économique des musulmans européens est fragile. Le taux de chômage des immigrés musulmans est en règle générale plus important que les moyennes nationales: 31 et 24 % des Marocains et des Turcs aux Pays Bas. En 1995, l'INED a montré qu'à diplôme équivalent, le chômage est deux fois supérieur chez un jeune issu de l'immigration musulmane que chez un jeune issu d'une immigration non musulmane[8]. A cet égard, la situation des musulmans au Royaume-Uni est particulièrement critique. Les personnes originaires du Bengladesh et du Pakistan ont un taux de chômage trois fois supérieur à celui des minorités considérées comme les plus désavantagées. Dans le centre des villes, près de la moitié des hommes et des femmes bengladeshi ou pakistanaises sont sans emploi. Cette marginalité se transmet à la génération née ou éduquée au Royaume-Uni: en 1991 le taux de chômage des jeunes de 16-24 ans d'origine pakistanaise était de presque 36% alors qu'il était en dessous de 15% pour les « Blancs »[9]. Ce désavantage ne se limite pas aux emplois à faible qualification mais concerne aussi les emplois à haut profil comme la médecine ou l'éducation.

Les secteurs d'emploi de l'immigration musulmane en Europe sont également très révélateurs de cette fragilité économique: ils sont souvent peu qualifiés et instables,

concentrés dans quelques secteurs en perte de vitesse : construction automobile et métallique, nettoyage industriel, textile, extraction minière... et ce, en dépit d'une percée très nette des activités dans le secteur des services. En Autriche, seuls 9,7% des Turcs sont qualifiés et le revenu mensuel des Turcs et des ex-Yougoslaves est de 15% inférieur à celui des Autrichiens.

Cette marginalité socio-économique s'accompagne le plus souvent d'une ségrégation résidentielle. Les données du recensement britannique montrent que les immigrés pakistanais tendent à occuper les logements les plus délabrés ou insalubres : la concentration ethnique par quartier ou résidence est aussi un facteur à prendre en considération au cœur des grandes villes comme au Royaume Uni ou en Allemagne ou dans les banlieues comme en France.

Une telle relégation a des conséquences sur l'incorporation de l'islam en Europe. La tentation politique est en effet d'associer islam et pauvreté et de considérer, de manière inavouée, le premier responsable du second. Du côté des musulmans il y a une tendance à utiliser l'islam sur le mode défensif ou réactif. L'ethnicité devient donc un piège lorsque se produit une collusion entre ethnicité, religion et pauvreté qui peut dans certaines situations conduire à des émeutes ou des troubles sociaux comme ils se produisent de manière récurrente en Angleterre. L'équipe d'évaluation de la cohésion communautaire établie sous les auspices du ministère de l'Intérieur a enquêté dans les villes de Oldham, Burnley, Southall, Birmingham, Leicester où avaient éclaté des émeutes au cours du printemps 2001. Les résultats rendus publics le 11 décembre 2001 sont alarmants[10]. Ils décrivent des groupes entiers vivant repliés sur eux-mêmes, éprouvant un immense sentiment de frustration face à la pauvreté et à l'inégalité des chances. « Vous serez la seule personne blanche que je rencontrerai aujourd'hui » dira l'une des personnes d'origine pakistanaise dans la ville de Bradford, auditionnée par la commission d'enquête. Que ce soit dans les domaines du logement, de l'emploi, de l'école, des services sociaux, le rapport décrit une Angleterre fortement différenciée en fonction de la race et de la religion, les deux étant intimement liées. Au racisme anti-musulman dominant, répond le repli et quelquefois l'usage réactif de l'islam. Une absence de communication entre groupes ethniques et classes politiques locales en particulier sur les questions délicates de la culture, de la race et de la religion.

Sans atteindre ce degré de ségrégation, la perception ethnique de la différence sociale est également très présente dans l'espace urbain français, allemand ou néerlandais. Dans le cas français, elle prend la forme d'une concentration en banlieues des populations les plus démunies qui comptent majoritairement parmi elles des groupes musulmans. L'ethnicité correspond le plus souvent à une manière de se définir et d'être défini par le regard de l'autre comme arabe, maghrébin ou musulman à partir d'un seul trait différenciateur (le faciès, la religion) sans que cela se traduise systématiquement par des comportements culturels spécifiques. Par exemple, la référence au groupe jeune toutes origines confondues peut être déterminante dans la manière de se définir et de vivre : en témoigne par exemple le succès du rap, musique métissée s'il en est. Pour les nouvelles générations issues de l'immigration maghrébine, l'ethnicité renvoie à l'expérience d'une différence et d'une discrimination (le racisme, l'exclusion sociale) liée à une perte culturelle. Sans plus ressembler dans leur manière d'être, de vivre à des Arabes ou des Algériens, force est de constater que cette origine est très présente sous forme de stigmate dans les relations qu'ils vivent au quotidien. Ces jeunes sont en effet victimes du syndrome postcolonial qui fait que l'origine arabe et musulmane est l'objet de toute une imagerie négative qui s'enracine dans le passé colonial.

Un tel face-à-face peut expliquer les formes violentes et sporadiques de protestation comme les rodéos des Minguettes en 1980 ou les émeutes comme à Vaulx-en-Velin en 1989 lorsque ces jeunes sont victimes d'attentats racistes ou de discriminations policières. Mais cette violence est contenue et limitée, sans comparaison possible avec les révoltes à grande échelle qui éclatent de temps en temps dans les ghettos des grandes villes américaines comme à Los Angeles en 1992. La relative paix sociale s'explique par le fait que ces quartiers sont rarement livrés à eux-mêmes : la puissance publique sous forme d'éducateurs, de travailleurs sociaux, de policiers y est très présente. La politique de la ville en subventionnant parfois très généreusement un certain nombre d'activités a contribué à maintenir le calme. Dans les années 1980, les associations "beur" créées dans le sillage des Marches ont également participé de cette neutralisation de la violence.

La corrélation entre problèmes sociaux et islam peut être invoquée comme une des raisons du succès politique des mouvements d'extrême-droite, non seulement en France avec le score du Front national au premier tour des élections présidentielles le 21 avril 2002 mais aussi avec l'audience de thématiques et de partis similaires en Belgique, en Autriche et même aux Pays-Bas[11]. En effet la collusion entre islam et pauvreté accentue la légitimité de la thèse de l'incompatibilité des cultures et de la menace que constitue l'enracinement de l'islam.

L'une des conséquences du 11 septembre 2001 est d'accentuer le stigmate en liant islam, banlieues et terrorisme. L'attaque terroriste a en effet durci le discours sur l'immigration (Autriche, Danemark, Allemagne, Grèce, Italie et Portugal) et sur la sécurité. La loi anti-terroriste ratifiée par George Bush le 26 octobre 2001 donnant des pouvoirs étendus en matière de contrôle des citoyens y compris de leur famille et de ceux qui ne sont pas citoyens américains a été suivie par des initiatives comparables en Europe. Au Royaume-Uni, une loi sur l'anti-terrorisme, le crime et la sécurité est passée le 14 décembre 2001 et a soulevé un vrai débat sur la restriction des libertés publiques car elle aussi donne des pouvoirs accrus à la police en matière de recherche d'informations et de contrôle des citoyens. En Allemagne, deux lois ont été votées, l'une le 8 décembre, la seconde le 20 décembre 2001. Elles accroissent non seulement les moyens financiers des forces de sécurité mais aussi leurs pouvoirs d'investigation, prévoient des agents de sécurité armés sur les avions allemands et une révision de la loi accordant des privilèges aux organisations religieuses en tant que corporation de droit public. Le débat sur la sécurité s'est trouvé subverti par les événements du 11 septembre et la nécessité de lutter contre le terrorisme comme l'atteste la loi française promulguée le 15 novembre 2001 sur la sécurité au quotidien et dans laquelle a été introduite toute une série de rubriques sur la lutte anti-terrorisme lors des débats intervenus à l'Assemblée nationale après le 11 septembre, amalgamant ainsi sécurité intérieure, délinquance et terrorisme, ce qui contribue à intensifier l'ostracisme des jeunes des banlieues. En particulier, deux des mesures de la loi celle concernant la tranquillité dans les halls des immeubles collectifs, et celle faisant encourir une peine maximale de six mois de prison aux fraudeurs « habituels » dans les transports en commun n'ont semble-t-il aucune relation et n'auront d'ailleurs aucun impact sur la grande délinquance et le terrorisme[12].

Il est encore trop tôt pour mesurer les conséquences de ces lois sur les comportements religieux des musulmans européens mais il y a fort à parier que le risque est l'intensification d'un usage réactif de l'islam qui demeure pour l'instant minoritaire au sein des musulmans européens. Un tel risque pourrait également bloquer le processus

d'innovation théologique, nécessaire à l'incorporation des musulmans dans les sociétés européennes.

Le défi du renouveau théologique

Dans le plus grand silence voire la plus grande incompréhension, un islam adapté au contexte sécularisé est en train d'émerger. En effet, la modalité dominante, au sein des populations musulmanes européennes revient à concilier le maximum d'autonomie individuelle avec la croyance en une transcendance plus ou moins définie que l'on gère avec les contraintes de son époque, au minimum à travers les grands rites de passage : circoncision, mariage, enterrement. Ce sont eux qui se définiront comme “ croyants non pratiquants ”. Bon nombre de ces croyants non véritablement pratiquants ne rejettent pas l'islam ethnique transmis par les parents qui les conforte dans un rapport festif et traditionnel à l'islam. Ils se recrutent plutôt dans les petites classes moyennes issues de l'immigration. Ils montrent peu de connaissance de la tradition islamique et des prescriptions rituelles qui en découlent. La plupart n'ont reçu aucun enseignement coranique, que ce soit dans ou hors de la famille (écoles coraniques, etc...). L'islam renvoie ici à une préservation de la fidélité au groupe d'origine sans qu'il engage véritablement un sentiment de croyance ou de piété. Certains membres de la bourgeoisie maghrébine, notamment algérienne et tunisienne, sont également très représentatifs de cette manière de vivre l'islam.

Plus généralement, pour les tenants de l'islam identitaire, ce terme est associé à des séquences de la vie familiale, notamment à l'occasion de la célébration des fêtes (telles *l'Aid El Kebir*), impliquant une rupture avec l'espace et le temps environnants. Ensuite, ce terme est aussi associé au respect dû aux croyances et pratiques parentales sans que cela implique un même conformisme de la part des sujets concernés. L'islam est alors conçu comme un héritage culturel inscrit dans des traditions et des comportements familiaux les rattachant au groupe arabo-musulman. Il est en fait un "marqueur" de la filiation qui le positionne plus dans le registre de la culture que de la religion.

Un second groupe, largement minoritaire, se définit quant à lui, par une grande exigence dans le respect des prescriptions islamiques. La religion est en ce cas investie comme une orthopraxis, c'est-à-dire un souci de respecter à la lettre les prescriptions religieuses et de les incarner dans sa vie quotidienne. L'entrée en islam favorise une prise sur le réel ou à tout le moins donne des repères et des balises. Le monde est balisé en « pur » et « impur » et tous les actes peuvent être classés en fonction d'un degré de licéité ou d'illicéité. Bon nombre de témoignages décrivent cette mise en conformité des comportements en fonction des prescriptions : qu'il s'agisse de l'alimentation, du vêtement, des actes rituels.

L'islam en tant que synonyme d'éducation est également associé aux idées de culture et de formation. Tous témoignent d'une recherche personnelle qui prend la forme d'un apprentissage de l'arabe classique que la plupart des « enfants de la cité » ne connaissent pas. Ils se lancent également dans une approche des textes révélés, une lecture d'ouvrages généraux sur les fondements de la tradition musulmane, dans leur grande majorité traduits en français. Les principaux livres accessibles en langue française dans presque toutes les librairies concernent la description des piliers de l'islam et des prescriptions dans différents domaines sociaux, économique, culturel, éducation etc... la biographie du Prophète et les vies exemplaires de certains Compagnons illustres, la question du statut de la femme ou encore des rapports entre islam et science. Ces livres sont pour la plupart traduits de l'arabe, soit de certains auteurs classiques de la tradition islamique, soit d'auteurs plus récents dont les plus

populaires sont issus de la tendance salafie. Plus rares sont les productions originales en langue française.

L'européanisation de l'islam se construit donc sur un paradoxe. Le contexte démocratique favorise une diversification des pratiques religieuses marquées du sceau de l'individualisation et de la sécularisation. Mais en raison de l'absence d'autorités religieuses et de lieux de formation en nombre suffisants, l'offre d'islam est encore majoritairement dominée par les courants conservateurs du monde musulman.

L'Europe est devenue une terre d'élection pour les mouvements islamiques fondamentalistes dominés par le wahabisme saoudien et d'autres courants dits salafistes[13]. Leur implantation s'explique par le fait qu'ils sont capables de fournir rapidement une éducation de base en islam à des personnes non seulement dépourvues de connaissances mais aussi des ressources pour y accéder. L'éducation dispensée est conservatrice et tend à favoriser un repli et un rejet de l'environnement non musulman spécialement dans les couches les plus fragiles de cette jeunesse musulmane. Lorsque se produit la collusion entre islam et marginalité, la tendance est en effet de s'identifier à l'islam en réaction à l'hostilité ou la dépréciation de l'environnement. Certes les utilisations destructrices du message islamique existent comme l'ont montré l'implication de jeunes musulmans européens dans al Qaïda et dans les attentats du 11 septembre 2001 aux Etats-Unis. Elles sont l'un des signes de la tendance nihiliste et mortifère causée par la désaffiliation et la perte du sens collectif.

A côté de cette tendance nihiliste, une conception inédite de l'islam est en marche : en d'autres termes un islam source de morale et d'éducation, qui exalte la logique du choix individuel (libre-arbitre) et introduit une rupture avec l'ethnicisation de la religion. Les musulmans européens mettent en avant une logique individuelle de décision et de choix qui s'inscrit bien dans la subjectivation croissante de l'appartenance religieuse. Il ne suffit pas de croire et de pratiquer parce que l'on est né dans telle ou telle tradition croyante mais d'exprimer son individualité en faisant le choix d'être un pratiquant et en redonnant un sens personnel au message révélé. Il en résulte alors une mise à distance avec la famille, justifiée par le fait que les parents ne comprennent pas ce qu'est le "véritable" islam, qu'ils n'ont pas de véritable connaissance et agissent sous l'influence des coutumes et de superstitions liées à leur culture.

Cette recherche d'un islam universel, savant et régi par la logique individuelle met en évidence l'expérience tout à fait inédite de reconstruction dans le contexte européen d'une lignée croyante et souligne en même temps l'extrême difficulté de cette opération qui nécessite des ruptures souvent difficiles avec le milieu familial ainsi que des adaptations du contenu de la tradition musulmane au contexte de minorité musulmane. A cet égard, les référents et les décisionnaires qui pourraient servir de garde-fou sont encore rares[14]. Transformer les premiers éléments de la réflexion en véritable courant de pensée, tel est le principal défi auquel sont confrontés les Musulmans en Europe pour les prochaines années.

NOTES

1. La Turquie est souvent évoquée comme contre-exemple de cette relation coloniale. Si l'on accepte de considérer le cadre plus général des relations dominant/dominé, dès lors la relation puissances européennes/Empire Ottoman ne déroge pas à la règle.
2. Par exemple : Gerholm, T and Lithman, Y.G. (dir.). *The New Islamic Presence in Western Europe*. Londres, Mansell, 1988; Hofert Almut & Armando Salvatore (dir.) *Between Europe and Islam : shaping modernity in a transcultural space,* Bruxelles, New York, PIE-Peter Lang, 2000; Lewis, B. and Schnapper, D (dir.), *Muslims in Europe*, Londres, Pinter, 1994; Nonneman, G, Niblock, T. and Szajkowski, B. (dir.), *Muslim Communities in the New Europe*. Ithaca Press, 1996; Shadid, W. A. R. et Van Koningsveld, P.S. (dir.), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, The Netherlands, Kampen, 1991; *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe*, The Netherlands, Kampen, 1995; WAR Shadid et Koningsveld *Muslims in the Margin : Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, The Netherlands, Kampen, 1991; Vertovec S. and Peach C. (dir.), *Islam in Europe, The Politics of Religion and Community*, St Martin's Press, 1997; Vertovec, S. and Rogers, A. (dir.), *Muslim European Youth, Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, London, Ashgate, 1998; Yvonne Haddad-Yazbeck, *Muslims in the West from Sojourners to Citizen*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
3. Comme exemple de démarche comparative récente, nous nous permettons de citer le réseau de recherche comparative sur l'islam et les musulmans en Europe (Nocrime). Pour une plus ample description, voir http://www.nocrime.org
4. Vendu à près d'un million d'exemplaires en Italie et traduit en français, Paris, Plon, 2002.
5. Le 26 septembre 2000 dans le cadre d'une visite à Berlin, Silvio Berlusconi qualifiait la civilisation occidentale de supérieure à la civilisation islamique et recommandait une occidentalisation du monde.
6. Voir aussi le discours sur la culture allemande initiée au cours de l'année 2001 par le parti chrétien démocrate ou encore le livre écrit par Pim Fortuyn, leader nationaliste hollandais, auteur d' *Against The Islamization of Our Culture*.
7. Historiquement le groupe des Frères Musulmans fondé en 1928 ou encore le mouvement wahabite au fondement de la monarchie saoudienne font partie du courant salafiste. Les évolutions institutionnelles et politiques de ces deux tendances ont rendu le terme « salafiste » synonyme de conservatisme voire de réaction (voir l'encart sur les courants de l'islam français). Originellement et historiquement, il désigne une volonté de retour aux sources de la révélation pour faire face aux défis de la modernité. C'est en ce sens "libéral" que nous l'utiliserons car il correspond au mode d'approche de la tradition islamique adoptée par une partie de cette élite mondialisée.
8. Voir Felice Dassetto, Brigitte Maréchal et Jorgen Nielsen (dir.), *Convergences musulmanes, aspects contemporains de la présence musulmane dans l'Europe élargie*, Louvain La Neuve, Academia Bruylant, 2001.
9. Selon le terme utilisé dans les classifications statistiques britanniques.
10. *Community Cohesion*, *A Report of the Independent Review Team*, Home Office, décembre 2001.
11. En mars 2002 lors des élections municipales, émerge un parti ouvertement xénophobe et anti-islamique mené par Pim Fortuyn. A la surprise générale, ce parti

obtient la majorité des voix à Rotterdam. Le leader a été assassiné dans des conditions mystérieuses le 6 mai 2002. En dépit de cette disparition, son parti est arrivé en seconde position lors des élections législatives du 15 mai 2002, derrière le parti chrétien-démocrate avec 26 des 150 sièges à pourvoir à la Chambre des Députés.

12. L'un des paradoxes du 11 septembre est que dans certains pays européens comme la France, pour la première fois, la logique internationale n'affecte pas la dynamique de reconnaissance de l'islam comme fait social. L'enracinement de l'islam dans les espaces locaux en est certainement la raison. Il se produit une dissociation étonnante et paradoxale entre le voisin musulman, connu si ce n'est reconnu et l'islam, terme encore inconnu et souvent porteur des imageries les plus négatives. Voir Jocelyne Cesari, "Islam de l'extérieur, musulmans de l'intérieur: deux visions après le 11 septembre 2001", *Cultures et Conflits*, n° 44, hiver 2001, pp. 97-115.

13. Le wahabisme est né dans la péninsule arabique à la fin du siècle dernier et considère le texte révélé comme seule source de légitimité. Le wahabisme est donc hostile à toute forme d'intellectualisme, de hiérarchie religieuse ou même de mysticisme. Le succès du mouvement fut important en raison de son opposition à l'Empire Ottoman mais aussi en raison de son effet de libération par rapport au poids historique des écoles d'interprétation du texte. La richesse pétrolière du royaume wahabite a aussi contribué à la diffusion de cette vision de l'islam dans le monde entier. Les salafis tels que les Frères musulmans (et ses différents dérivés) partagent avec les wahabites une volonté de retour au texte et au moment originel de la vie du Prophète mais à la différence des wahabites ils ne furent pas tous à l'origine anti-modernes ou anti-intellectuels. Pour de plus amples détails sur les usages récents du terme "salafi" en Europe, voir l'article sur "Islamisation de l'espace public français: vers la fin du conflit?" dans ce même numéro.

14. Certes certains travaux tels ceux de Tariq Ramadan existent particulièrement dans l'espace francophone de l'Europe. Voir notamment *Islam, occident : le face à face des civilisations*, Lyon, Tawhid, 1995. *Les musulmans dans la laïcité : responsabilité et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Lyon, Tawhid, 1995; *To be an European Muslim*, Leicester, Islamic Foundation, 1999. Il est toutefois trop tôt pour évoquer une véritable tendance et un véritable renouveau même si cette interprétation apparaît pour l'instant comme fortement légitime au sein de la jeunesse musulmane.