

Reconnaissance légale, remise en question du rituel

Tandis que l'islam, en tant que religion, s'accommode au sein des cadres légaux, les musulmans en tant que collectif social éveillent la méfiance en raison de leurs comportements.

Jordi Moreras

En Europe, on s'inquiète de combien de fois à la semaine les musulmans se rendent à la mosquée. Ou du pourcentage de ceux qui observent le jeûne pendant le mois du ramadan. Ainsi, nous pouvons en extraire nos propres conclusions au sujet de leur religiosité et, puisqu'on y est, supposer comment ils constituent leurs identités collectives. Nous assumons, au-delà du commun, que les musulmans constituent une communauté compacte de pratiquants, qui diriment le sens de leurs manières sociales selon un axe allant de ce qui est permis à ce qui est interdit. Dans nos imaginaires pseudo-laïcs, le musulman représente par excellence le paradigme de l'homme et de la femme religieux, troublés par leur crainte de Dieu, se sentant en permanence déplacés dans la sphère publique européenne. Si les sociétés réceptrices de main d'œuvre immigrée ne comprennent pas que celle-ci peut se retrouver au chômage, elles peuvent encore moins accepter l'idée du fait qu'il existe des musulmans laïcs.

Ces affirmations nous servent à initier une réflexion sur la façon de s'ajuster des pratiques religieuses des musulmans européens, alors qu'il se produit un paradoxe structurel de premier ordre : tandis que l'ensemble des différentes réglementations légales européennes montrent une croissante reconnaissance des spécificités du culte propres de la doctrine islamique, d'un autre côté surgit un regard suspicieux face à l'expression publique de ces observances et ces religiosités. Dans d'autres mots : tandis que l'islam, en tant que tradition religieuse, s'accommode peu à peu au sein des cadres légaux, les musulmans en tant que collectif social continuent à éveiller une méfiance en vertu de leurs comportements sociaux. Il est évident que ces deux éléments sont étroitement liés et que l'islam ne peut pas se comprendre sans les musulmans, et vice-versa. Mais il est curieux de voir comment se construit cette séparation liminale entre les deux, en partant du point de vue de la pratique religieuse.

Il semble que plus la reconnaissance légale s'accroît, plus le malaise exprimé face à la vitalité religieuse de ce collectif s'accroît. Ceci a provoqué des situations difficiles

à comprendre, mais qui répondent exactement à ce malaise que représente la continuité de cette singularité : le fait que depuis 1992 l'Espagne reconnaisse l'islam en tant que religion notoirement établie, au sein du cadre de la liberté religieuse, n'a pas empêché que ces dernières années on ait refusé la demande d'acquisition de la nationalité espagnole à une série de personnes, dont on a considéré qu'elles présentaient « un excès de zèle religieux ».

L'une des choses qui me surprennent le plus dans les continuelles scènes posttraumatiques qui se succèdent après les attentats terroristes vécus à l'intérieur et en dehors de l'Europe, c'est l'amère surprise que continue à provoquer, chez certaines personnes, le fait que les collectifs musulmans européens maintiennent encore leurs identités et appartenances, et que celles-ci soient exprimées dans l'espace public à travers des pratiques religieuses individuelles et collectives. Il n'y a rien de naïf dans ceux qui spéculent au sujet du caractère résilient des communautés musulmanes. Peut-être que ceux qui pensent ainsi ont fait trop confiance dans les capacités assimilatrices des institutions sociales européennes, en considérant comme acquis qu'elles seraient capables de modeler à leur guise une population docile et avec des références faibles.

En même temps que la reconnaissance légale des pratiques islamiques qui parcourent le cycle de la vie progresse, nous continuons à contrôler l'évolution des observances religieuses parmi les musulmans européens. Nous faisons cela depuis la fin des années soixante-dix, depuis que les premiers rapports sociologiques sur les populations musulmanes en Europe ont été écrits. Suivant notre héritage *durkheimien*, nous avons interprété les expressions religieuses individuelles et collectives en tant qu'indicateurs d'appartenances sociales. Le bilan des observances religieuses était, donc, compris comme un barème à partir duquel évaluer la vigueur des identités sociales. Notre intérêt vis-à-vis des pratiques religieuses est proportionnel à leur croissante présence dans la sphère publique.

Avant et maintenant nous continuons à établir des barèmes mesurables au sujet du degré des expressions

Jordi Moreras, département d'Anthropologie, Universitat Rovira i Virgili. Une version réduite de ce texte a été présentée au séminaire « Musulmans d'Europe. Réflexions sur la présence musulmane en Europe », organisé par l'IEMed à Barcelone les 15 et 16 décembre 2015.

rituelles de ces populations. Et nous le faisons pour réussir à établir une série de typologies et de catégorisations qui nous servent à étayer des profils assez hors contexte des musulmans à travers leur pratique religieuse. L'abondante bibliographie sur l'islam en Europe montre un grand nombre de tentatives de reproduire une gradation parmi les expressions d'un islam supposément intégrable et un islam présumé résistant.

Lorsque Felice Dassetto et Albert Bastenier ont publié leur ouvrage, *L'islam transplanté* (1984), ils ont établi un barème sur la fréquentation des fidèles musulmans des mosquées de Belgique, en appliquant un critère quantitatif classique de la sociologie de la religion. Rémy Leveau et Gilles Kepel ont avancé un pas de plus (*Les musulmans dans la société française*) dans le sondage parrainé par la Fondation nationale des sciences politiques, en 1988, sur les musulmans en France, en incluant d'autres éléments propres d'une interprétation canonique des observances religieuses islamiques. Sur cette base, on a construit d'autres sondages publics, comme ceux de l'IFOP qui, publiés périodiquement par *Le Monde*, nous informent sur la présence de la religiosité parmi les populations musulmanes. Maintenant, nous disposons des rapports élaborés par le Pew Research Center, mais ils ne présentent pas cette dimension d'impact sur les imaginaires sociaux que supposait de savoir que les musulmans français (ou britanniques, belges, allemands) situaient l'islam au centre de leurs vies, ou qu'ils ne maintenaient qu'une discrète pratique religieuse au niveau familial et intracommunautaire.

C'est alors qu'a surgi une expression toujours en vigueur et qui sert à se référer à ce que nous appelons *mainstream islam*. Il s'agit de l'expression « islam tranquille », avec laquelle on veut faire référence aux expressions d'un islam transmis familialement, avec un intense contenu ethnico-national, lié aux premières générations de musulmans en Europe et qui se maintenait pratiquement invisible sur les scènes sociales européennes. Il s'agissait d'un islam modeste, propre du *fellah* devenu ouvrier, qui avait assumé sa condition subalterne dans la société européenne. Ses manifestations externes n'inquiétaient pas, et tout au plus elles généraient un certain malaise du fait que certaines femmes portaient discrètement un foulard pour cacher leur chevelure, ce qui était compris comme la continuité d'une inégalité culturelle cosubstantielle entre hommes et femmes. Les enfants étaient trop jeunes pour poser quelque problème que ce soit, et les défunts étaient discrètement enterrés dans des sépultures caritatives.

En Espagne, Teresa Losada utilisait l'expression « pratiquants installés » et elle l'appliquait en 1990 aux musulmans, « hommes adultes entre 35 et 50 ans dont le retour à l'islam coïncide avec la décision de s'installer avec leur famille et d'éduquer leurs enfants dans la religion par crainte qu'ils ne soient absorbés par la société d'accueil ». Face à eux, surgissaient d'autres modèles qui représentaient un clair défi à ce principe de continuité et repli que posaient ces pratiquants installés. D'un côté, il y avait les dits « musulmans sociologiques » (dont la référence à l'islam, selon

Losada, était « plus culturelle que cultuelle, ce qui ne les empêche pas de maintenir un certain genre d'observance, surtout dans des pratiques extérieures comme le ramadan ou les fêtes communautaires »). Ceux-ci risquaient d'être accusés d'hypocrites (*mounafiqoun*) par le reste de la communauté, ce que ne permettait pas le contexte poreux des sociétés européennes qui diluaient la force de contrôle social communautaire. De l'autre côté, on retrouvait les « militants islamistes », qui avaient une « vision négative de l'émigration musulmane en dehors de leur pays, du fait du risque d'assimilation que cela suppose pour les propres musulmans », et qui maintenaient « les principes de contestation politique du discours islamiste ». Losada, habituée à traiter, depuis son association Bayt at-Thaqafa, avec des familles marocaines peu formées, appliquait le terme de « militants islamistes » aux jeunes d'origine arabe venus finir leurs études universitaires en Espagne et dont la formation académique et l'inquiétude de participer activement dans la vie communautaire étaient très différentes des immigrés de première génération arrivés en Catalogne pendant les années soixante-dix.

Toutes ces typologies semblaient converger dans un triangle selon lequel interpréter les observances religieuses islamiques en Europe : d'un côté, l'islam stable des familles, culturellement transmis ; de l'autre, la croissante abstention culturelle discrètement maintenue par des musulmans qui se situaient dans des positions distantes des noyaux d'influence communautaire ; et finalement, les expressions, tout aussi croissantes, de revitalisation religieuse qui réclamaient de situer à nouveau l'islam au centre des références individuelles et collectives pour les musulmans. C'est ce que l'on a longtemps appelé la « réislamisation », qui a servi à nommer les dérives d'un islam de plus en plus public et qui semblait déborder la contention que maintenait « l'islam tranquille », à partir de là menacé.

Traitement et interprétation des rituels islamiques en Europe

Le terme « réislamisation » présente une histoire agitée, et sa révision critique devrait commencer par la remise en question de la construction de l'islamisme par les politologues, qui a donné lieu à des heurts dialectiques épiques dans le milieu francophone entre Olivier Roy, François Burgat, Alain Roussillon et Gilles Kepel dans le célèbre numéro de la revue *Esprit* (« À la recherche du monde musulman », août-septembre 2001) et dont l'écho est arrivé nécessairement jusqu'à nos jours entre les deux premiers, après les attentats de Paris. Suivre la piste de ce débat nous éloignerait de l'objectif marqué dans ce texte, je propose donc un autre genre de réflexion critique sur le traitement et l'interprétation des rituels islamiques en Europe, à partir d'une étude sur les communautés musulmanes en Catalogne effectuée par Ariadna Solé, Marta Alonso, Khalid Ghali, Alberto López Bargados, sous la coordination de Jordi Moreras, qui sera publiée à la fin 2016.

Le domaine des normes a été plus analysé que celui des rituels : il existe une abondante bibliographie académique qui montre les différentes avancées dans les sociétés européennes, en ce qui concerne la reconnaissance d'aspects normatifs propres de la doctrine islamique. La référence qui ordonne cette reconnaissance est définie en termes de liberté religieuse, en établissant différents cadres plus ou moins relâchés, plus ou moins restrictifs ou plus ou moins intrusifs, qui dépendent de l'intérêt de chaque État européen, afin de modeler un islam national. Étant donné que les différents débats sur l'extension ou la restriction de cette reconnaissance dérivent de la façon dont chaque culture politique a incorporé l'élément religieux, il est compliqué d'établir un point de vue comparatif, si ce n'est à travers la superposition de textes normatifs ou la relation entre les polémiques surgies dans chaque cas. Ce bilan ne peut qu'être incomplet, puisqu'il se limite exclusivement au commentaire de la norme, en écartant l'exercice de la pratique qui pourrait transcender ce qui a été défini normativement.

Je ne découvre rien de nouveau lorsque j'affirme que l'étude des rituels ne fait presque pas partie des agendas publics qui s'intéressent aux populations musulmanes. On ne prête attention aux rituels que lorsqu'ils provoquent une altération des ordres et des normes établis ou lorsqu'ils entraînent la nécessité de les adapter aux cadres légaux et consuetudinaires existants. C'est-à-dire, si un rituel se présente remettant en question ceux déjà existants, surgit alors l'intérêt de savoir s'il est possible de vérifier son élasticité et son adaptabilité potentielles, si l'on peut recréer des ritualités alternatives ou palliatives, ou bien confirmer avec déception sa résistance au changement. Peut-être, à plusieurs occasions, ces autres rituels nous conduisent à repenser le caractère arbitraire de grand nombre des manières que nous avons socialement assumées. L'on retrouve un clair exemple de cela dans les ritualités mortuaires islamiques : lorsque l'on refuse, en termes de santé publique, aux musulmans de pouvoir être enterrés directement dans la terre sans cercueil, surgissent des interrogations en ce qui concerne les conditions qui rendent obligatoire l'utilisation d'un cercueil, même lorsque l'on choisit la crémation du corps.

C'est-à-dire que pour qu'un rituel puisse intéresser, il semble préalablement nécessaire qu'il soit considéré comme un élément socialement disruptif. Qu'il provoque des controverses, ce bel euphémisme qui nous évite d'utiliser le mot « conflit ».

Dans la synthèse sur la façon de vivre l'islam en Catalogne que nous proposons, la vigueur du rituel se trouve conditionnée plutôt par le fait qu'il existe des institutions propres des collectifs musulmans – comme la famille et la mosquée – qui doivent encore se consolider y qui se trouvent dans une crise de délocalisation, et non pas par l'érosion des rituels (tel que le dirait Nathal Densing) ou par le fait que nous nous trouvons face à un processus de vidage du sens rituel (tel que le suggérerait Mohammed Benkheira). Je crois, au contraire, que nous

trouvons face à des processus continuels de re-création des rituels qui adoptent peu à peu de nouveaux usages et significations pour ceux qui les expriment, et qui se projettent dans une dimension de recherche de la reconnaissance. Et, en tant que telle, cette reconnaissance est recherchée dans la sphère publique, ainsi les rituels adoptent de même une dimension communicative et performative. À partir de maintenant, nous devons comprendre que la ritualité musulmane (individuelle et collective) ne se projette pas seulement vers ou parmi ceux qui partagent un même univers de références, mais aussi vers l'extérieur du même groupe, en tant qu'expression d'une volonté de présentation et de représentation publiques.

Le caractère ostentatoire des pratiques, que l'on a toujours compris comme l'expression défiante d'une volonté de vouloir se montrer publiquement, est alors réinterprété comme la manifestation de présences qui ne veulent plus passer inaperçues et de subjectivités religieuses qui désirent s'affirmer depuis la normalité. Tout cela s'explique par les contextes sociaux où se donnent ces pratiques.

La dimension performative des rituels collectifs projette la dimension politique que ceux-ci incluent en série. Le rituel n'inquiète pas du fait d'être une pratique incompréhensible par rapport à un ordre différent : il inquiète essentiellement de par sa capacité mobilisatrice, du fait de pouvoir être partagé, à un moment et dans un espace, par un ensemble de personnes qui activent leurs appartenances communes. C'est pour cette raison, ainsi que l'affirme Thjil Sunier en développant le concept de domestication, que la désactivation du potentiel mobilisateur du rituel est la façon dont les politiques publiques prétendent dissoudre le composant communautaire qui accompagne la référence religieuse. En modelant les formes externes des ritualités, pour les rendre compatibles avec certaines autres propres des sociétés européennes, ce que l'on veut, c'est en finir avec ces arêtes qui nous gênent tant. Le rituel, donc, inquiète et doit être contrôlé.

Tout ceci doit être placé de nos jours face à la présomption des suspicions que génère l'expression de certaines pratiques religieuses. Il faut souligner qu'à nouveau, nous faisons appel à l'identification de pratiques religieuses et à l'interprétation que l'on en fait, comme une façon de qualifier et de classer les musulmans dans deux catégories uniques et arbitraires : bons et mauvais musulmans, comme le disait Mahmood Mamdani, selon la manière dont ils expriment la forme et l'intensité de leur religiosité. Maintenant, les typologies sont devenues beaucoup plus simples et elles ne sont plus des formes géométriques qui requièrent des combinaisons complexes. Nous marchons de façon accélérée vers des typologies dichotomiques, binaires et entre opposés, en facilitant une lecture méfiante où l'on suggère que la seule voie pour éviter une excessive pratique religieuse, c'est de revenir à une pratique discrète et contenue. Définitivement, la dévotion ne peut plus être militante ou ritualiste, car elle risque de devenir l'ennemie publique numéro un. ■