

# *Religion(s) et identité(s) en Europe*

---

*L'épreuve du pluriel*

Sous la direction de  
Patrick Michel  
Enzo Pace  
Antonela Capelle Pogăcean

**SCIENCES PO**

LES PRESSES

Catalogage Électre-Bibliographie (avec le concours de la Bibliothèque Sciences Po)  
*Religion(s) et identité(s) en Europe : l'épreuve du pluriel* / sous la direction de Antonela  
Capelle Pogăcean, Patrick Michel, Enzo Pace – Paris : Sciences Po, les Presses, 2007.  
ISBN 978-2-7246-1050-5

RAMEAU :

- Religion et État: Europe: 1900-...
- Sociologie religieuse : Europe : 1900-...
- Identité collective : Europe 1900-...
- Pluralisme religieux : Aspect politique : Europe : 1900-...

DEWEY :

- 322 : Relations entre l'État et les groupes sociaux organisés
- 305.8 : Groupes sociaux définis par leurs pratiques religieuses, leur langue, des caractères ethniques, raciaux ou nationaux

Public concerné : public intéressé

La loi de 1957 sur la propriété intellectuelle interdit expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit (seule la photocopie à usage privé du copiste est autorisée).

Nous rappelons donc que toute reproduction, partielle ou totale, du présent ouvrage est interdite sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris).

© 2007, PRESSES DE LA FONDATION NATIONALE DES SCIENCES POLITIQUES

# Introduction

*Antonela Capelle-Pogăcean  
Patrick Michel, Nadège Ragaru  
Avec la collaboration d'Enzo Pace*

---

Dans un monde globalisé, travaillé par des logiques dont le caractère contradictoire n'a d'égal que la difficulté dont témoignent les acteurs à en cerner le sens, le religieux a acquis depuis plus d'une vingtaine d'années une visibilité nouvelle dans les débats publics, intellectuels et universitaires. Que nombre des dynamiques à l'œuvre en termes de reconfiguration du monde contemporain empruntent au registre du religieux (ou semblent s'y inscrire) a conduit divers auteurs à situer globalement cette recomposition sous le signe de « la revanche de Dieu »<sup>1</sup>, du « réenchantement du monde »<sup>2</sup> ou du « choc des civilisations »<sup>3</sup>. On est passé des discussions propres aux sociologues de la religion sur la validité de la thèse de la sécularisation à une appropriation de la variable « religion » par des perspectives disciplinaires et théoriques différentes, débouchant notamment sur des interprétations par le religieux de phénomènes aussi divers que les conflits ethniques, le terrorisme, l'évolution politique du Moyen-Orient, la gestion de l'immigration ou la question des banlieues.

Dans une intervention récente, Clifford Geertz contestait l'hypothèse d'un « retour du religieux » pour lui préférer celle d'un réinvestissement – par les sciences sociales – de la variable religieuse comme mode de déchiffrement des transformations contemporaines<sup>4</sup>. Il invitait par ailleurs à dépasser

1. Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu : Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991.

2. Peter L. Berger (ed), *Le Réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001 ; Harvey Cox, *Le Retour de Dieu : voyage en pays pentecôtistes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995 ; Régis Debray, *Dieu fin de siècle. Religion et politique*, Paris, Édition de l'Aube-Libération, 1994.

3. Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2000 [1<sup>re</sup> éd. anglaise, 1996].

4. Intervention de Clifford Geertz à la conférence L'Univers des savoirs organisée par le CADIS, Paris, EHESS, 4-6 mai 2006. Des extraits de cette intervention ont été publiés : Clifford Geertz, « La religion, sujet d'avenir », *Le Monde*, 5 mai 2006, p. 20.

la perspective évolutionniste du paradigme sécularisant pour s'intéresser aux formes changeantes d'un religieux délocalisé, « déculturelisé » dans un monde en mouvement. Dans cette perspective, l'ouvrage n'ambitionne nullement de renouveler les débats sur la thèse de la sécularisation et la vitalité des religiosités contemporaines. Il ne vise pas davantage à interroger les seules conditions de visibilité sociale du religieux. Le questionnement dont il procède se construit en quelque sorte à rebours : plutôt que de postuler l'existence d'un objet « religion » essentialisé, aux contours déterminés et déterminants, il vise à explorer les conditions dans lesquelles des acteurs sociaux ou politiques investissent le religieux, les modalités et les lieux changeants de ces usages. Car la visibilité du religieux ne saurait faire illusion. Très souvent, lorsque la religion semble être en cause, ce n'est pas en réalité d'elle que l'on parle.

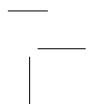
La religion se présente aujourd'hui comme l'une des grammaires génératrices des politiques de l'identité, un répertoire de symboles qu'acteurs sociaux et politiques se sentent libres (et en droit) d'utiliser à des fins de définition de soi, de l'« autre » et de la nature de l'altérité de celui-ci (avec, dès lors, pour objectif de justifier telle ou telle action spécifique dans l'espace sociopolitique). Affectée d'une nouvelle légitimité dans un champ politique déserté par l'utopie, utilisée par défaut, dotée d'une extrême malléabilité, la religion devient une ressource de sens stratégique, au service d'un politique en déficit d'autorité. Dans ce contexte, les modalités organisant les interactions mouvantes entre acteurs politiques et institutions religieuses qui prétendent défendre l'identité d'un groupe spécifique couvrent un éventail très large : elles interviennent en effet dans des configurations variées, en raison du caractère distinct, d'un espace à l'autre, des modes de construction historique du rapport entre politique et religion. Au sein des sociétés, le religieux peut également faire l'objet d'investissements individuels différenciés, chacun étant en mesure de se saisir de ce registre comme d'une ressource disponible permettant de réordonner les éléments d'un monde semblant sinon échapper à son contrôle, au moins contester sa capacité de s'y situer.

Explorer les rapports actuels au religieux suppose dès lors que l'on renonce à utiliser comme mode unique de déchiffrement du temps présent la « clé religieuse » ou, à l'inverse, la « clé politique ». Comme le dit Pierre Manent, « le politique et le religieux ne sont jamais entièrement séparés, ni séparables. On ne peut donc comprendre l'un et l'autre que si on ne les sépare pas<sup>5</sup> ». La démarche doit se construire en cherchant

5. Pierre Manent, *La Raison des nations : réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, 2006, p. 11.

**I - RECOMPOSITIONS  
IDENTITAIRES ET  
DIVERSIFICATION  
RELIGIEUSE**

---



# Chapitre 1

## L'ISLAM DIASPORIQUE ENTRE FRONTIÈRES EXTERNES ET INTERNES

*Chantal Saint-Blancat*

L'insertion de la présence musulmane en Europe, en particulier la gestion de l'islam, est à l'ordre du jour dans les priorités des nations européennes. Mais de quel islam parle-t-on ? D'un islam de France ou d'Italie, d'un euro-islam, de l'émergence d'une conscience diasporique en Europe ou d'un islam mondialisé<sup>1</sup> ? Comment s'y retrouver entre l'islam tel qu'on le voudrait, l'islam tel qu'il est et l'islam en devenir.

La condition diasporique, qui est par définition plus un processus dynamique qu'un état, demeure en filigrane le cadre de cette réflexion. Notre propos n'est pas ici de tenter d'en vérifier l'émergence<sup>2</sup>. Rappelons toutefois qu'elle fait éclater les cadres spatio-temporels traditionnels et laisse aux acteurs l'opportunité de reconstruire leur propre rapport au temps et à l'espace. Cette capacité de faire coexister le local et le global, l'ici et l'ailleurs et d'aménager des identités composites, fait de la diaspora un lieu où le contenu identitaire se dédramatise au profit de pratiques sociales flexibles qui redessinent, tout en les relativisant, les contours sans cesse modifiés de l'appartenance.

1. Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.

2. Voir à ce propos Chantal Saint-Blancat, « *Islam in Diaspora : between Reterritorialization and Extraterritoriality* », *International Journal of Urban and Regional Research*, 26 (1), 2002, p. 138-151 et « *L'Islam en diaspora : un laboratoire de gestion du pluralisme* », dans Régine Azria, Albert Bastenier, Olivier Bobineau et Jérôme Vignon (dir.), *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, Paris, La Documentation française, 2002, p. 53-66.

Des formes variées de structuration communautaire sont actuellement en cours au sein de l'islam européen. Leur observation permet de réfléchir sur la nature des frontières externes et internes qui s'y dessinent, sur la tendance à gérer de manière plurielle ou monopolistique leur constant remaniement, enfin sur leur fluidité ou leur éventuelle rigidité.

Notre hypothèse, ici, est que l'islam n'est pas nécessairement destiné à s'organiser en « communauté », mais qu'il trouvera sa place au sein de l'Europe dans l'interaction quotidienne avec les sociétés où il s'insère, en particulier au niveau local, comme on le verra. Alternant négociation et conflit, communication et repli, les musulmans construisent pas à pas une identité individuelle et collective qui risque d'être à la fois pure et hybride, locale comme transnationale. La fluidité des frontières actuelles en témoigne, car la reterritorialisation de la Révélation<sup>3</sup>, multiplie les « communautés », juxtapose des frontières symboliques qui s'opposent et/ou se superposent, créant des situations conflictuelles entre frontières externes et internes. L'islam de diaspora, comme l'Europe actuelle, trébuche encore sur la mise en place d'un dispositif fédérateur.

## Interactions sociales et frontière symbolique

Le coût du ralentissement de l'insertion socioéconomique des populations musulmanes ainsi que leur éviction de la scène politique continuent d'être trop souvent sous-évalués<sup>4</sup>. Les discriminations indirectes observées dans les structures d'orientation scolaire, sur le marché de l'emploi, ou sur les listes de candidature aux élections municipales et législatives,

3. *La Révélation constitue un espace virtuel commun de spiritualité que le travail d'interprétation juridique a pour fonction de reterritorialiser dans le social. Le rapport à la Tradition religieuse devient ainsi le lieu de « négociation » identitaire des musulmans européens, territoire à la fois spirituel et social, où se recomposent les frontières symboliques. Les réajustements en cours investissent le domaine de l'éthique, les comportements familiaux, comme les modalités de la transmission religieuse. Ouvrages, sites, programmes télévisés reflètent cette effervescence; en particulier Leila Babès et Tariq Oubrou, *Loi d'Allah, loi des hommes*, Paris, Albin Michel, 2002; *Tariq Ramadan, Être musulman européen*, Lyon, Tawhid, 1999; *Le Conseil européen pour la fatwa* ([www.islam-on line.com](http://www.islam-on line.com)); site de Rachid Benzine ([études-musulmanes.com](http://études-musulmanes.com)).*

4. *Parmi les rares travaux consacrés à l'ascension sociale des jeunes d'origine musulmane, à leur entrée dans la vie politique ou à la formation des élites, signalons : Catherine Wihtol de Wenden et Rémi Leveau, *La Bourgeoisie. Les trois âges de la vie associative*, issue de l'immigration, Paris, CNRS Éditions, 2001; V. Geisser (dir.), *Diplômés maghrébins d'ici et d'ailleurs*, Paris, CNRS Éditions, 2000; Vincent Geisser, Paul Oriol, *Les élus « d'origine étrangère » aux élections**

contribuent à ralentir la mobilité sociale des jeunes européens d'origine maghrébine, africaine ou asiatique. Qu'elle soit politique ou économique, cette sous-représentation des populations d'origine musulmane se traduit par l'intensification d'un usage réactif de l'islam et la construction sociale d'une frontière symbolique.

Cette élaboration est le résultat d'un double processus, ou mieux d'un effet de miroir qui n'a cessé de se renforcer depuis le 11 septembre 2001. Elle reflète la construction sociale de « l'exception » musulmane, que les musulmans eux-mêmes, dans la logique d'une projection de l'attente du regard de l'autre, ont fini par intérioriser<sup>5</sup>. Nombre d'entre eux n'auraient peut-être pas spontanément nécessairement opté pour une utilisation du « capital islam » dans leur interaction avec les sociétés locales ou nationales<sup>6</sup>. Mais ont-ils eu le choix ? Pris au piège, les musulmans européens « différenciés » finissent par se sentir et agir comme tels ; le pluralisme des représentations qu'ils donnent d'eux-mêmes dans l'espace public est en fait indissociable des constructions sociales effectuées à leur égard. Le contexte social italien les contraint par exemple à une forme de schizophrénie. D'une part on attend d'eux qu'ils s'organisent en communautés, de l'autre on préfère bien souvent leur invisibilité sociale. La construction d'un discours antagoniste à l'égard de l'islam, amplifié par les médias, oblige certains, jusque-là silencieux et bien insérés dans le tissu local italien, à renégocier leur position dans l'espace public, à prendre part à une bataille qui n'est pas toujours la leur, en se réappropriant leur identité religieuse<sup>7</sup>. Un tel choix n'est pas casuel. Il coïncide avec l'affirmation, comme on le verra, d'une élite musulmane européenne<sup>8</sup>, qui tente de structurer un cadre identitaire à travers le prisme du religieux.

*municipales de mars 2001, Paris, Lyon, Marseille, Migrations-société, 14 (83), 2002 ; Valérie Amiraux, Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie, Paris, L'Harmattan, 2001, en particulier le chapitre 7 ; Rapport du Conseil économique et social, sous la direction de M. Viprey (mai 2002), Le Monde, 4 juin 2002.*

5. Chantal Saint-Blancat et Ottavia Schmidt di Friedberg, « Les mobilisations laïques et religieuses des musulmans en Italie », Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-musulman (CEMOTI), 33, 2002, p. 92-93.

6. Ottavia Schmidt di Friedberg, Being Muslim in the Italian Public Sphere. Islamic Organizations in Turin and Trieste, dans WAR Shahid, P.S. van Koningsveld (eds) Intercultural Relations and Religious Authorities : Muslim in the European Union, Leuven, Peeters, 2002, p. 87-106.

7. Chantal Saint-Blancat et Ottavia Schmidt di Friedberg, « Les mobilisations laïques et religieuses des musulmans en Italie », op. cit., p. 93, 101 et 104.

8. Pour l'analyse de l'émergence d'une élite musulmane en milieu associatif et dans le domaine politique, voir les travaux de Ural Manço et Meryem Kanmaz, « De la pathologie au traitement : la gestion municipale de l'islam et des musulmans en Belgique », Cemoti, op. cit., p. 72 et de Dounia Bouzar, L'Islam des

Les modalités de cette catégorisation varient certes en fonction du contexte national. Mais à l'exception de l'Allemagne<sup>9</sup>, toutes les sociétés européennes, sont progressivement passées de la catégorie ethnique ou nationale (Turcs, Maghrébins ou Asiatiques) à celle de « musulmans ». L'on est en droit de s'interroger à ce propos, sur les motifs à l'origine de la modification en Grande-Bretagne du *Census Admendment Act* et de l'introduction dans le recensement démographique de 2001 d'une question sur l'origine religieuse des citoyens britanniques? Correspond-elle à la nécessité d'une représentation religieuse, et non plus seulement ethnique, du pluralisme britannique<sup>10</sup>? Ou voulait-on répondre positivement à la demande musulmane de passer à la reconnaissance et à la quantification d'une collectivité religieuse, susceptible de mieux garantir ses droits? Les deux démarches ont sans doute coïncidé.

Quelle que soit la stratégie d'insertion individuelle, la relation que chacun établit avec l'islam, tout musulman de la diaspora, qu'il soit athée ou pratiquant, se voit attribuer désormais ce marqueur religieux comme composante centrale de son identité. Parallèlement, cette aporie s'accompagne d'un étiquetage « communautaire ». Or étant donné le caractère composite de leurs origines géographiques et la multiplicité des relations que chacun entretient avec l'islam, les musulmans ne forment pas une « communauté » culturelle et religieuse homogène. Cette insistance sur l'aspect communautaire de l'islam est le reflet d'une vision occidentale stéréotypée, construction plus arbitraire que vécue au niveau quotidien par les intéressés. Mais elle devient réalité. La « communautarisation par le haut » et appliquée de l'extérieur, que nombre de gouvernements européens tentent de structurer depuis des décennies, est reprise à leur compte par certains mouvements néofondamentalistes qui prônent une réislamisation par le bas. Ces derniers se retrouvent ainsi les interlocuteurs privilégiés des instances institutionnelles. Le cas français est à ce titre exemplaire, mais il n'est pas le seul. La position dominante de l'UCOII (Unione delle comunità e organizzazioni islamiche in Italia) dans le Conseil chargé de structurer l'Intesa avec l'État italien rappelle la stratégie récente de l'UIOF (Union des organisations islamiques de France) et son entrée remarquée dans le Conseil français du culte musulman.

banlieues : Les prédicateurs musulmans, nouveaux travailleurs sociaux?, Paris, Éditions Syros – La Découverte, 2001.

9. Où la dimension religieuse fut longtemps occultée et ignorée dans l'espace et le discours publics, tout du moins jusqu'aux années 1990.

10. Grace Davie, « Religion in Britain : Changing Sociological Assumptions » *Sociology*, 34, (1), 2000, p. 113-128.

# Bibliographie sélective

## *Travaux théoriques et transversaux*

- « Croire et modernité », *Archives de sciences sociales des religions*, 81 et 82, 1993.
- « Le religieux dans le politique », *Le Genre humain*, Seuil, 1991.
- « Les nouveaux mouvements religieux », *Ethnologie française*, 30 (4), 2000.
- « Qu'est-ce que le religieux ? », *Revue du Mauss*, 22, 2<sup>e</sup> semestre 2003.
- BAINBRIDGE (William) et STARK (Rodney), *A Theory of Religion*, New York (N. Y.), Lang, 1987.
- BASTIAN (Jean-Pierre), ROUSSELET (Kathy) et CHAMPION (Françoise) (dir.), *La Globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- BELLAH (Robert), *Habits of the Heart*, Berkeley (Calif.), University of California Press 1996.
- BERGER (Peter L.), *Affrontés à la modernité*, Paris, Centurion, 1980.
- BERGER (Peter L.) (dir.), *Le Réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.
- CASANOVA (José), *Public Religions in the Modern World*, Chicago (Ill.), Chicago University Press, 1994.
- CERTEAU (Michel de), *La Faiblesse de croire*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1987.
- COLLECTIF, *Dieu, fin de siècle. Religion et politique*, Paris, Édition de l'Aube-Libération, 1994. COX (Harvey), *Le Retour de Dieu : voyage en pays pentecôtistes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.
- DAVIE (Grace), *Europe : The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Londres et Darton, Logman et Todd Ltd., 2002.
- DOBBELAERE (Karel), « Secularization : A Multi-dimensional Concept », *Current Sociology*, 29 (2), 1991, p. 1-213.
- DOBBELAERE (Karel), *Secularization : An Analysis at Three Levels*, Bruxelles, Peter Lang, 2002.
- GAUCHET (Marcel), *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

- GAUCHET (Marcel), *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, coll. « Le Débat », 1998.
- GREELEY (Andrew M.), *Religion in Europe and the End of the Second Millenium*, New Brunswick, (N. J.), Transaction Publishers, 2003.
- HEFNER (Robert W.), « Multiple Modernities : Christianity, Islam, and Hinduism on a Globalizing Age », *Annual Review of Anthropology*, 27, 1998, p. 83-104.
- HERVIEU-LÉGER (Danièle), « Religion and Modernity in the French Context : For a New Approach to Secularization », *Sociological Analysis*, 51, 1990, p. 15-25.
- HERVIEU-LÉGER (Danièle), *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- HERVIEU-LÉGER (Danièle), *Le Pèlerin et le Converti*, Paris, Flammarion, 1999.
- LAMBERT (Yves), « Vers un monothéisme des valeurs », *Le Débat*, 59, mars-avril 1990, p. 90-105
- LAMBERT (Yves), « La "Tour de Babel" des définitions de la religion », *Social Compass*, 38 (1), 1991, p. 73-85.
- LUCKMANN (Thomas), *The Invisible Religion*, Basingstoke, Macmillan, 1967.
- MEINTEL (Deirdre) et LEBLANC (Marie Nathalie) (dir.), « Le Religieux en mouvement », *Anthropologie et sociétés*, 27 (1), 2003.
- MICHEL (Patrick), « Pour une sociologie des itinéraires de sens : une lecture politique du rapport entre croire et institution. Hommage à Michel de Certeau », *Archives de sciences sociales des religions*, 82, 1993, p. 223-238.
- MICHEL (Patrick), *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994.
- MICHEL (Patrick), « Religion, nation et pluralisme. Une réflexion fin-de-siècle », *Critique internationale*, 3, printemps 1999, p. 79-97.
- MICHEL (Patrick), « La "religion", objet sociologique pertinent? », *Revue du Mauss*, 22, Paris, 2<sup>e</sup> semestre 2003, p. 159-170.
- NORRIS (Pippa) et INGLEHART (Ronald), *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- STARK (Rodney), *One True God*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 2001.
- VEYNE (Paul), « L'interprétation et l'interprète. À propos des choses de la religion », *Enquête*, 3, 1<sup>er</sup> semestre 1996, p. 241-270.
- WILLAIME (Jean-Paul), « État, éthique et religion », *Cahiers internationaux de sociologie*, 87, 1990, p. 189-213.
- YOUNG (Lawrence) (ed.), *Rational Choice Theory and Religion*, New York (N. Y.), Routledge, 1997.