



**HAL**  
open science

# Le rôle des musulmans balkaniques dans l'élaboration d'un islam européen

Xavier Bougarel

► **To cite this version:**

Xavier Bougarel. Le rôle des musulmans balkaniques dans l'élaboration d'un islam européen. 2006.  
halshs-00220381

**HAL Id: halshs-00220381**

**<https://shs.hal.science/halshs-00220381>**

Submitted on 28 Jan 2008

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## « Le rôle des musulmans balkaniques dans l'élaboration d'un islam européen », Brussels : CPP Issue Papers, 10 March 2006.

**Xavier BOUGAREL**

De 1981 à 2004, le seul État balkanique appartenant à l'Union européenne était la Grèce, pays presque exclusivement orthodoxe, mais comptant toutefois une petite minorité musulmane en Thrace occidentale. En 2004, elle a été rejointe par Chypre, la partie turque de l'île (« république turque de Chypre du Nord ») restant provisoirement en dehors de l'Union. Dans les années à venir, l'UE devrait s'élargir aux autres États balkaniques, à commencer par la Bulgarie et la Roumanie dont l'adhésion est prévue pour janvier 2007.

Parmi les défis que soulève l'élargissement de l'UE aux Balkans figure le statut des populations musulmanes balkaniques, comme le montrent l'anachronisme des dispositions du traité de Lausanne,<sup>1</sup> ou le fait que plusieurs conflits en suspens (Chypre, Bosnie-Herzégovine, Kosovo, Macédoine) opposent populations musulmanes et orthodoxes, ce qui ne signifie en aucun cas que l'islam en particulier ou la religion en général en soit la véritable cause. Par ailleurs, l'Union à vingt-cinq comptant 11 à 12 000 000 d'habitants de tradition musulmane, et les Balkans en comptant 8 000 000 environ, l'élargissement de l'UE à cette partie de l'Europe signifie un quasi-doublement de sa population musulmane.<sup>2</sup> Mais l'intégration des musulmans des Balkans au sein de l'UE constitue autant une chance qu'un défi, et c'est sur ce point qu'entend insister cette étude : de même que la perspective de l'adhésion à l'UE peut faciliter la résolution de certains conflits dans la région, l'expérience historique propre aux Musulmans des Balkans peut contribuer à l'élaboration en cours d'un « Islam européen ».<sup>3</sup>

Pour mieux comprendre quelles sont les interactions possibles entre les évolutions spécifiques aux musulmans des Balkans, l'élargissement de l'UE et l'éventuelle émergence d'un Islam européen, cette étude s'intéressera d'abord à la diversité des populations musulmanes balkaniques, avant de s'intéresser plus en détail aux évolutions politiques et religieuses consécutives à l'effondrement des régimes communistes en 1990. Il sera ensuite question des liens que l'Islam balkanique entretient avec le monde musulman – et la Turquie en particulier –, et de la place qu'il occupe dans un espace public islamique pan-européen en gestation.

### **I – Les populations musulmanes balkaniques**

<sup>1</sup> Le traité de Lausanne, signé en 1923 à l'issue de la guerre gréco-turque, s'appuie sur une définition religieuse des minorités pour organiser l'échange de populations entre la Grèce et la Turquie et fixer le statut juridique des populations épargnées (musulmans de Thrace occidentale et orthodoxes d'Istanbul). Il instaure pour la minorité musulmane de Thrace occidentale un système d'enseignement bilingue, et accorde aux muftis nommés par l'État grec de larges compétences en matière de statut personnel (mariage, héritage, etc.).

<sup>2</sup> Tout au long de cet étude, nous entendons par « musulmans » ou « populations musulmanes » les personnes ou populations de tradition familiale et culturelle musulmane, indépendamment de leur degré réel de religiosité. Sur l'Islam balkanique, voir entre autres Alexandre POPOVIC, *L'islam balkanique. Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, Berlin-Wiesbaden : Otto Harrassowitz (1986); Hugh POULTON / Suha TAJI-FAROUKI (eds.), *Muslim Identity and the Balkan State*, London : Hurst (1997); Xavier BOUGAREL / Nathalie CLAYER (dir.), *Le nouvel Islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme (1990-2000)*, Paris : Maisonneuve & Larose (2001).

<sup>3</sup> La notion d'« Islam européen » renvoie à la constitution d'un espace public propre aux populations musulmanes d'Europe et, sous l'influence de leur insertion dans des sociétés largement sécularisées et de tradition non-musulmane, à l'émergence de nouvelles interprétations et pratiques de l'islam. Voir entre autres Jorgen Nielsen, *Towards a European Islam*, Basingstoke: Macmillan (1999); Olivier Roy, *Vers un islam européen*, Paris: Esprit (1999).

## A – La diversité des populations musulmanes balkaniques

Parler de « populations musulmanes des Balkans » ou d'« Islam balkanique » ne doit pas faire oublier la grande diversité qui caractérise ces populations. En effet, toutes sont issues des processus d'islamisation qui ont accompagné la présence ottomane dans cette région du XIVe au XXe siècle, mais elles sont loin d'être homogènes. Rattachées à quatre grands groupes linguistiques (albanophones, slavophones, turcophones et tsiganes), elles se structurent autour d'identités nationales et/ou ethniques de plus en plus dominantes et formalisées (Albanais, Bosniaques, Turcs, Rroms, Pomaks,<sup>4</sup> etc.) Par ailleurs, si la grande majorité des musulmans balkaniques est sunnite de rite hanéfite, certains appartiennent aux minorités bektachies (Albanie, Kosovo) et aléviés (Bulgarie, Grèce).<sup>5</sup> Cette diversité explique que, dans certaines régions telles que la Macédoine occidentale, le sud du Kosovo, les Rhodopes (Grèce, Bulgarie) ou la Dobroudja (Roumanie), plusieurs populations musulmanes distinctes puissent coexister. C'est du reste dans ces régions que les identités ethniques restent les plus fluides, et que la compétition entre entrepreneurs ethniques y est désormais la plus vive.

**Tableau I – Différenciation linguistique des populations musulmanes des Balkans (estimation pour le début des années 1990)**

	Albanophones	Slavophones	Turcophones	Tsiganes
Grèce	-	30 000	90 000	-
Albanie	c. 2 240 000	c. 10 000	-	c. 50 000
Macédoine	480 000	90 000	80 000	50 000
Bulgarie	-	165 000	810 000 <i>dont Tatars: 5 000</i>	125 000
Bosnie-Herz.	5 000	2 010 000	-	5 000
R. F. Y. (sans le Kosovo)	80 000	270 000	-	30 000
Kosovo (province autonome)	1 550 000	60 000	10 000	40 000
Roumanie	-	-	50 000 <i>dont Tatars: 25 000</i>	-
TOTAL	4 355 000	2 635 000	1 040 000	300 000

Source : Xavier Bougarel / Nathalie Clayer (dir.), *Le nouvel Islam balkanique*, op.cit. Dans le tableau présenté ici, la ligne « République fédérale de Yougoslavie » a été divisée en deux lignes : « République fédérale de Yougoslavie (sans le Kosovo) » et « Kosovo (province autonome de la RFY) », afin de permettre une lecture plus détaillée et plus adaptée aux réalités politiques des années 2000.

<sup>4</sup> Les Pomaks sont des musulmans de langue bulgare. La plupart d'entre eux vivent en Bulgarie (150 à 200 000 individus), mais une population pomaque plus limitée (30 000 environ) est également présente en Thrace occidentale grecque. Il existe dans les Balkans d'autres populations musulmanes slavophones de ce type, tels que les Torbèches de la langue macédonienne en Macédoine (80 à 100 000), ou les Goranis, parlant un dialecte proche du macédonien, dans le sud du Kosovo (20 à 30 000).

<sup>5</sup> La *bektashiyya* est une confrérie soufie hétérodoxe fortement implantée en Albanie, où les Albanais de tradition familiale bektachie représentent 15 % environ de la population totale. L'alévisme est une religion populaire présente dans certaines régions rurales d'Anatolie et des Balkans, et proche par certains aspects du bektachisme. Bektachis et Aléviés ont ainsi en commun une dévotion particulière pour Ali, le gendre du Prophète Muhammad, d'où une tendance abusive à les rattacher à l'islam chiite.

Une partie importante des musulmans des Balkans réside à la campagne, et vit encore d'activités agricoles telles que l'élevage ou la culture du tabac. Au cours des dernières décennies, la plus forte croissance démographique des populations musulmanes et l'exode rural des populations chrétiennes ont même contribué à l'homogénéisation ethnique de certaines régions (Kosovo, Macédoine occidentale, Sandjak, Rhodopes). A l'inverse, les élites urbaines musulmanes ont pratiquement disparu des Balkans orientaux (Bulgarie, Grèce et Roumanie), suite à leur migration massive vers Istanbul et l'Anatolie. Dans les Balkans occidentaux (Bosnie-Herzégovine, Albanie, Kosovo, Macédoine occidentale), la présence urbaine datant de l'époque ottomane reste beaucoup plus perceptible, mais les communautés musulmanes y sont traversées par un profond clivage opposant des populations urbaines fortement sécularisées à des populations rurales ou né-urbaines encore attachées à certaines pratiques religieuses et culturelles traditionnelles.

Enfin, la répartition géographique des populations musulmanes des Balkans reste très inégale. Jusqu'en 1991, le seul État balkanique dont la population était majoritairement de tradition musulmane (70 % environ) était l'Albanie. Avec l'éclatement de la Yougoslavie, deux autres entités politiques majoritairement musulmanes sont apparues : la Fédération dite « croato-bosniaque », une des deux entités constitutives de la Bosnie-Herzégovine,<sup>6</sup> qui compte 75 % environ de musulmans, et le Kosovo, dont le statut final reste encore incertain, et qui compte désormais plus de 90 % de musulmans. Enfin, d'importantes minorités musulmanes sont présentes en Macédoine (33 %), en Serbie-Monténégro (4,5 % sans le Kosovo) et en Bulgarie, la Grèce et la Roumanie ne comptant que des populations musulmanes réduites (1,5 % et 0,2 % respectivement) et très localisées (Thrace occidentale et Dobroudja).

**Tableau II – Répartition géographique des populations musulmanes des Balkans (estimation pour le début des années 1990)**

	<b>Nombre (estimation)</b>	<b>Pourcentage (estimation)</b>
Grèce	120 000	1,5 %
Albanie	c. 2 300 000	c. 70,0 %
Macédoine	700 000	33,0 %
Bulgarie	1 100 000	12,5 %
Bosnie-Herzégovine	2 020 000	46,0 %
Rép. Féd. de Yougoslavie (sans le Kosovo)	380 000	4,5 %
Kosovo (province autonome de la RFY)	1 660 000	84,9 %
Roumanie	50 000	0,2 %
<b>TOTAL</b>	<b>8 330 000</b>	<b>13,5 %</b>

Source : *ibid.*

## **B – Un siècle et demi d'expérience minoritaire**

<sup>6</sup> Depuis la signature des accords de Dayton en décembre 1995, la Bosnie-Herzégovine est divisée en deux entités constitutives : la Fédération de Bosnie-Herzégovine, souvent appelée « Fédération croato-bosniaque » car divisée en dix cantons ethniques (cinq bosniaques, trois croates et deux « mixtes »), et la *Republika Srpska*.

Les musulmans balkaniques se différencient de leurs coreligionnaires de l'Union européenne par plusieurs caractéristiques socio-économiques et culturelles majeures, telles que leur implantation rurale ou leur communauté de langue avec d'autres populations autochtones non-musulmanes. En outre, les populations musulmanes des Balkans s'insèrent dans un contexte politique régional dominé par des nationalismes ethniques et confessionnels, ce qui se traduit par des modes spécifiques de mobilisation politique (voir parties II-A et IV-A). Il faut de plus rappeler que les modes d'articulation entre identité nationale et identité religieuse varient considérablement d'une population musulmane à l'autre. L'identité nationale des Musulmans/Bosniaques de Bosnie-Herzégovine et du Sandjak, par exemple, s'est formée à partir de leur identité religieuse, et malgré leur communauté de langue avec les Serbes orthodoxes et les Croates catholiques.<sup>7</sup> L'identité nationale albanaise s'est par contre affirmée contre les clivages confessionnels qui traversent les populations albanophones des Balkans. Ces constats doivent eux-mêmes être nuancés car, outre les variations qu'on connues dans le temps ces identités nationales, d'importantes différences peuvent apparaître au niveau régional : ainsi, les liens entre identité nationale albanaise et identité religieuse musulmane sont beaucoup plus forts au Kosovo et en Macédoine, où l'islam sert de marqueur identitaire face à des populations serbes ou macédoniennes de religion orthodoxe, et facilite l'« albanisation » d'autres groupes de population musulmane plus réduites.<sup>8</sup>

Reste dès lors à définir quelle est la singularité historique qui caractérise dans leur ensemble les populations musulmanes des Balkans. Les spécificités de l'Islam balkanique, en effet, ne résultent pas directement d'une « coexistence séculaire » entre musulmans et non-musulmans. Après tout, de telles situations se retrouvent dans de nombreuses parties du monde, et l'histoire contemporaine des Balkans est plutôt marquée par la disparition des espaces de coexistence hérités de l'époque ottomane, comme l'attestent les déplacements de population qui ont marqué le XXe siècle (guerres balkaniques 1912-1913 ; guerre gréco-turque 1918-1923 ; Seconde Guerre mondiale 1941-1945 ; guerres yougoslaves 1991-1999). Par contre, dès lors que, entre 1878 (Congrès de Berlin) et 1923 (Traité de Lausanne), le reflux de l'Empire ottoman ne se traduit plus par la disparition des populations musulmanes locales, mais par leur maintien au moins partiel sur le territoire d'États à majorité chrétienne, celles-ci se trouvent confrontées à un environnement politique et culturel inédit. C'est donc en étudiant l'expérience de ces populations comme minorités musulmanes non-souveraines en Europe, et les réponses apportées à ce défi par leurs élites politiques, religieuses et intellectuelles, qu'il est possible de mieux cerner les traits spécifiques de l'Islam balkanique, et sa possible contribution à l'élaboration d'un Islam européen.

Avant la Seconde Guerre mondiale, les États balkaniques accordent à leurs minorités musulmanes les libertés religieuses imposées par les traités internationaux en vigueur, mais les maintiennent dans un état de marginalisation économique, politique et culturelle. Sur le plan religieux, la conséquence la plus immédiate du reflux ottoman est la création d'institutions religieuses islamiques limitées au territoire des nouveaux États balkaniques. Le *Reis-ul-Ulema* de Bosnie-Herzégovine et le Grand mufti de Bulgarie bénéficient d'une large autonomie de 1909 au début des années 1930, mais le chef de la Communauté musulmane sunnite et le Grand dede (*Kryegjysh*) bektachi d'Albanie, le *Reis-ul-Ulema* de Serbie du sud et les muftis de Dobroudja et de Thrace occidentale sont placés sous l'autorité directe de l'État. A cette époque, les populations musulmanes des Balkans tendent à s'organiser autour de leurs

<sup>7</sup> Voir entre autres Ludwig STEINDORFF, « Von der Konfession zur Nation : die Muslime in Bosnien-Herzegowina », *Südosteuropa-Mitteilungen*, vol. XXXVII, n° 4 (1997), pp. 277-290.

<sup>8</sup> Voir entre autres Nathalie CLAYER, *Religion et nation chez les Albanais XIXe-XXe siècles*, Istanbul : Isis (2003).

institutions religieuses traditionnelles (madrasas, waqfs, tribunaux chariatiques), et à négocier sur un mode clientéliste leur allégeance au pouvoir central. Les deux exceptions relatives à cette règle sont l'Albanie, pays majoritairement musulman dans lequel les élites sunnites conservent l'essentiel du pouvoir politique, et la Bosnie-Herzégovine, où la communauté musulmane se dote dès 1906 de son propre parti, et se mobilise dans les années 1930 pour défendre la Bosnie-Herzégovine comme entité territoriale distincte. Partout, une intelligentsia naissante dénonce l'arriération des populations musulmanes, rentre en conflit avec les élites traditionnelles, et oppose à leurs stratégies de repli communautaire des projets nationalistes et idéologiques nettement plus militants.

Ces changements institutionnels et culturels contribuent à certaines évolutions plus profondes de la vie religieuse. La nécessité pour les institutions religieuses islamiques de s'adapter à leur nouveau statut minoritaire et, au-delà, à la modernisation de l'État et de la société, les amène à réformer les programmes d'enseignement, les critères de gestion des waqfs, les modes d'application du droit chariatique. En Bosnie-Herzégovine, la formation des juges est placée sous l'autorité de l'État (création de l'École des juges chariatiques à Sarajevo en 1887), la jurisprudence adaptée aux nouvelles normes juridiques en vigueur et à l'évolution des mœurs. En Albanie et en Bulgarie, les tribunaux chariatiques sont supprimés en 1929 et 1938 respectivement. Cette réforme des institutions religieuses islamiques, parfois encouragée par le pouvoir central, va de pair avec de multiples débats concernant la licéité de certaines pratiques syncrétiques et soufies traditionnelles, l'adoption de tenues vestimentaires occidentales, le statut de la femme et, plus généralement, les rapports entre islam, identité nationale et modernité occidentale. Or, si ces débats ne sont pas propres aux musulmans des Balkans, ils prennent dans cette région une dimension particulière.

### **C – Entre héritage ottoman, révolution kémaliste et modernisation communiste**

Dès la fin du XIXe siècle, une partie des élites musulmanes balkaniques prend ses distances avec l'Empire ottoman finissant, et cherche à formuler un « Islam local » compatible avec la modernité occidentale. A cette fin, intellectuels laïcs et oulémas réformistes cherchent de nouveaux modèles dans le monde arabe, le sous-continent indien ou la Russie tsariste, et s'intéressent aux idées salafistes de Jamaluddin al-Afghani et Muhammad Abduh.<sup>9</sup> En 1923, la révolution kémaliste exacerbe les tensions entre intellectuels laïcs et élites traditionnelles, oulémas réformistes et traditionalistes : les uns souhaitent suivre la voie tracée par Mustafa Kemal Atatürk, quand les autres entretiennent des liens étroits avec les anti-kémalistes réfugiés en Grèce et en Bulgarie (parmi lesquels le dernier *Cheikh-ul-Islam* ottoman, Mustafa Sabri), ou assistent aux Congrès panislamistes organisés à Jérusalem (1931) et à Genève (1935). Surtout, les conflits incessants sur l'identité nationale des populations musulmanes balkaniques montre les difficultés qu'ont ces dernières à se situer dans un ordre géopolitique européen dominé par le principe stato-national.

La nécessité de démontrer la légitimité de leur présence dans les Balkans post-ottomans d'une part, la cristallisation d'une identité nationale turque moderne d'autre part poussent en effet les musulmans non-turcophones des Balkans à ne plus se définir comme « Turcs » au sens ottoman (religieux) du terme, et à valoriser au contraire leur autochtonéité et leur passé pré-

---

<sup>9</sup> Le salafisme est un courant de pensée apparu à la fin du XIXe siècle, désireux de rompre avec l'imitation aveugle (*taqlid*) des traditions religieuses et de revenir à la religion des « pieux ancêtres » (*al-salaf al-salih*) pour en faire la base d'un nouvel effort d'interprétation (*ijtihad*). Il a influencé les courants réformistes religieux et les nationalismes laïcs apparus dans le monde musulman au début du XXe siècle, comme les courants néo-fondamentalistes ou néo-salafistes dont l'influence s'est accrue à partir des années 1970 (voir note 28).

ottoman. Mais cette rupture avec l'identité turco-ottomane, qui reste aujourd'hui encore inachevée (élites urbaines « turco-albanaises » de Macédoine et du Kosovo, populations de certaines régions rurales reculées, etc.), soulève de nouveaux dilemmes identitaires. Alors que les élites traditionnelles et les populations rurales tendent à se définir comme « musulmanes », les intellectuels modernistes de Bosnie-Herzégovine se déclarent « Serbes » ou « Croates » de confession islamique, et ceux de Bulgarie et de Grèce s'identifient à la nation turque moderne. Enfin, bien que prédominante dans son propre pays, la communauté musulmane d'Albanie se perçoit comme « culturellement minoritaire » en Europe, et se rallie dès lors peu à peu aux mythes fondateurs du nationalisme albanais, basés eux aussi sur le rejet des clivages confessionnels et la dénonciation du « joug » ottoman.

Dans les années 1930, alors que les tensions politiques s'exacerbent dans les Balkans, les idéologies islamistes et panislamistes font leur apparition dans la région, comme l'illustre en Bosnie-Herzégovine la création du mouvement des « Jeunes Musulmans » (« *Mladi Muslimani* »), sur le modèle des Frères musulmans égyptiens. A partir de 1941, le III<sup>e</sup> Reich tente de capter à son profit les aspirations nationalistes et panislamistes présentes au sein des populations musulmanes balkaniques, mais le refus de la Turquie de rentrer en guerre aux côtés des forces de l'Axe, puis le renversement des rapports de force militaires en 1943 font avorter les projets de Bosnie-Herzégovine autonome et de Grande Albanie, ou de création d'un État regroupant l'ensemble des populations musulmanes des Balkans.

En 1945, l'instauration de régimes communistes sonne aussi le glas des modes traditionnels de structuration des communautés musulmanes : il est significatif, de ce point de vue, que le seul État balkanique où les institutions religieuses islamiques exercent encore aujourd'hui des responsabilités éducatives et judiciaires soit la Grèce. Dès la fin des années 1940, les nouveaux régimes communistes démantèlent les institutions religieuses traditionnelles (suppression des tribunaux chariatiques en Yougoslavie, nationalisation des waqfs, fermeture de la plupart des madrasas). Cette politique atteint son paroxysme en Albanie, où toute activité religieuse est interdite en 1967. Inversement, la libéralisation de la Yougoslavie suscite à partir des années 1960 un net regain d'activité des institutions religieuses islamiques (développement de l'enseignement religieux, reprise des activités éditoriales, constructions de nouvelles mosquées, etc.), et la reprise de certains débats interrompus par la répression de l'après-guerre. Surtout, la modernisation accélérée de la période communiste favorise l'apparition d'élites intellectuelles qui, à leur tour, deviennent porteuses d'aspirations nationales nouvelles. Ce processus est particulièrement flagrant en Yougoslavie, où la libéralisation du régime dans les années 1960 va de pair avec la cristallisation d'identités nationales distinctes chez les Musulmans (« M » majuscule) de Bosnie-Herzégovine et du Sandjak d'une part, chez les Albanais du Kosovo et de Macédoine d'autre part.

Par certains aspects, les régimes communistes ne font que précipiter des évolutions déjà perceptibles avant la Seconde Guerre mondiale. En dépit de la Guerre froide, la célébration des luttes de libération nationale contre le « joug ottoman » et les dimensions modernisatrices du projet communiste continuent de valoriser implicitement la modernité occidentale. Surtout, l'industrialisation et l'urbanisation, le développement de l'enseignement et des loisirs, l'éviction des acteurs religieux hors de l'espace public conduisent à une sécularisation rapide des sociétés balkaniques, et à un fort déclin de la pratique religieuse. Les populations musulmanes, et en particulier celles résidant en milieu urbain, n'échappent pas à ce processus, comme en témoigne la question du voile. Objet de polémiques dans l'entre-deux-guerres, et banni par les autorités communistes à la fin des années 1940, le voile est, un demi-siècle plus tard, perçu par une majorité des musulmans balkaniques comme un symbole de ruralité et

d'arriération. De même, la relative banalisation des mariages mixtes en Bosnie-Herzégovine et en Albanie est une conséquence directe de la modernisation communiste.

Dans les Balkans, certaines règles de « bon voisinage » et certaines pratiques religieuses hétérodoxes sont effectivement liées à plusieurs siècles de coexistence entre populations musulmanes et non-musulmanes. Mais l'effacement des frontières communautaires entre musulmans et non-musulmans, l'adoption par les musulmans de comportements alimentaires contraires aux interdits de l'islam (consommation d'alcool et de porc) ou la réduction de la religion musulmane à l'espace privé s'expliquent donc moins par cinq siècles de tradition ottomane que par cinq décennies de modernisation communiste. De ce point de vue, la célébration de l'Islam balkanique comme « Islam européen » en masque plutôt qu'elle n'en révèle les vraies spécificités. Il en va de même quand, s'intéressant aux Balkans post-communistes, certains observateurs s'inquiètent de la « radicalisation » des populations musulmanes, ou d'une « wahhabisation » rampante de l'Islam balkanique.

## II – Les évolutions de l'islam balkanique depuis 1990

### A – Le « passage au politique » des populations musulmanes balkaniques

En favorisant la cristallisation de leurs identités nationales et le renouvellement de leurs élites, les régimes communistes ont créé les conditions nécessaires à l'émergence des populations musulmanes balkaniques comme acteurs politiques autonomes. Mais il faut attendre la crise de ces régimes dans les années 1980, puis leur effondrement en 1990, pour que ce « passage au politique »<sup>10</sup> des musulmans des Balkans se manifeste au grand jour. En 1989, la campagne d'assimilation forcée des Turcs en Bulgarie et la suppression de l'autonomie du Kosovo en Serbie donnent lieu à de violentes émeutes. L'année suivante, l'introduction du multipartisme conduit à la création de partis représentant les populations musulmanes des Balkans, tels que le Parti de l'action démocratique (SDA) en Bosnie-Herzégovine et dans le Sandjak, la Ligue démocratique du Kosovo (LDK) au Kosovo, le Parti de la prospérité démocratique (PDP) en Macédoine et le Mouvement pour les droits et la liberté (DPS) en Bulgarie. La seule exception à cette règle est l'Albanie, pays où la clause interdisant les partis créés sur une base ethnique ou religieuse est effectivement appliquée.<sup>11</sup> Toutefois, l'opposition entre Parti démocratique (PD) et Parti socialiste (PS) y recoupe en partie le clivage entre le Nord du pays, sunnite et catholique, et le Sud, orthodoxe et bektachi, et tout au long de son mandat présidentiel (1992-1997), le démocrate Sali Berisha s'est appuyé sur l'Association des intellectuels musulmans pour renforcer son pouvoir personnel (voir partie III-A).

La création de partis politiques propres aux populations musulmanes des Balkans représente une rupture majeure avec la période antérieure à 1945, quand les notables traditionnels – à l'exception partielle de ceux de Bosnie-Herzégovine – préféraient négocier leur allégeance clientéliste au pouvoir central et aux partis représentant le groupe majoritaire. Le fait qu'une rupture similaire se retrouve en Thrace occidentale, avec l'élection de Sadik Ahmet comme député indépendant en 1989,<sup>12</sup> montre au demeurant qu'il s'agit là d'une tendance de fond liée

<sup>10</sup> Sur la notion de « passage au politique », voir Jean-François BAYART, « L'énonciation du politique », *Revue française de sciences politiques*, vol. XXXV, n° 3 (juin 1985), p. 343-372.

<sup>11</sup> En 1993, les autorités albanaises ont refusé de légaliser le Parti de l'union démocratique islamique (PBDI). Toutefois, elles ont toléré la création du Parti de l'union pour les droits de l'homme (PBDNJ), représentant à l'origine la minorité grecque.

<sup>12</sup> Voir Samim AKGÖNÜL, « Qui est Sadik Ahmet ? Le parcours d'un nationaliste turc », *Balkanologie*, vol. VI, n° 1-2 (décembre 2002), pp. 213-227.

à la modernisation économique et culturelle de la région. Pour la plupart, ces partis sont dirigés par les élites issues de la modernisation communiste, et d'orientation séculariste. La principale exception reste le SDA en Bosnie-Herzégovine, initié par les représentants d'un courant panislamiste héritier des « Jeunes Musulmans » et par les cadres de la mosquée de Zagreb (voir partie IV-B), auquel sont venus s'agréger divers cercles intellectuels et réseaux clientélistes issus de la Ligue des communistes. Les autres partis islamistes ou islamo-nationalistes créés dans les années 1990, tels que le Parti de l'action démocratique – « Voie islamique » (PDA – *Islamski pat*) en Macédoine, le Parti du redressement national (PRK) en Albanie ou le Parti de la justice (PD) au Kosovo, ne jouent qu'un rôle politique marginal.<sup>13</sup>

Bien que le SDA ait d'abord tenté de fédérer l'ensemble des populations musulmanes de la Yougoslavie finissante, ces partis sont constitués sur une base ethnique plutôt que religieuse, comme l'atteste l'existence de partis musulmans/bosniaques, turcs et tsiganes au Kosovo et en Macédoine. De plus, dans le contexte dramatique des années 1990, les partis apparus en 1990 ont vu leur hégémonie contestée par divers concurrents. En Bosnie-Herzégovine, le Parti pour la Bosnie-Herzégovine (SBiH) est né en 1996 d'une scission interne au SDA, et a participé depuis à diverses coalitions gouvernementales conduites soit par le SDA (1996-2000 ; 2002-2006), soit par le Parti social-démocrate (2000-2002). Au Kosovo, la LDK s'est trouvée concurrencée par le Parti démocratique du Kosovo (PDK) et l'Alliance pour l'avenir du Kosovo (AAK), créés en 1999 par des cadres de l'Armée de libération du Kosovo (UÇK). En 2006, alors que s'ouvrent les négociations sur le statut de cette ancienne province autonome, le décès du président Ibrahim Rugova (LDK) et la nomination de Agim Çeku (AAK), ancien commandant en chef de l'UÇK, comme nouveau Premier ministre, semblent annoncer des recompositions politiques majeures. En Macédoine, le Parti démocratique des Albanais (PDSH) s'est séparé du PPD en 1994, avant que la guérilla n'y engendre à son tour l'Union démocratique pour l'intégration (DUI). Au Kosovo comme en Macédoine, l'éclatement de la scène politique albanaise s'est soldé par de violents règlements de comptes entre factions rivales. En Bulgarie, par contre, le DPS est parvenu à maintenir son hégémonie politique sur la communauté musulmane, malgré plusieurs scissions mineures.

Le « passage au politique » des populations musulmanes balkaniques est donc un phénomène général, mais qui prend des formes variées selon les contextes démographiques et politiques dans lesquels il s'inscrit. De ce point de vue, la principale distinction à établir est celle qui oppose les populations musulmanes des Balkans orientaux à celle des Balkans occidentaux, et plus particulièrement de l'espace yougoslave. Dans le premier cas, les populations musulmanes – essentiellement turcophones – ne représentent qu'une minorité réduite au sein d'États centralisés et relativement stables (Bulgarie, Grèce, Roumanie). Les revendications avancées par les partis représentant ces populations se limitent dès lors à l'obtention du statut de minorité nationale et des droits culturels correspondants. Dans le cas de l'espace yougoslave, les populations musulmanes – slavophones ou albanophones – constituent soit la majorité, soit une forte minorité de certaines entités territoriales accédant à l'indépendance. Habités à bénéficier de droits culturels et politiques élargis, et confrontés à l'éclatement violent de la fédération yougoslave, les partis représentant les populations musulmanes ont avancé des revendications beaucoup plus radicales, pouvant aller d'une demande d'autonomie territoriale (Sandjak, vallée de Preševo) à celle de fédéralisation (Macédoine) ou d'indépendance (Kosovo, Bosnie-Herzégovine). Du reste, les guerres yougoslaves se sont soldées entre autres par l'apparition de deux États ou quasi-États à majorité musulmane, dotées de leurs propres forces armées : la Bosnie-Herzégovine, divisée en deux entités

<sup>13</sup> Il en va de même en Bosnie-Herzégovine pour le Parti patriotique bosniaque (BPS), parti créé en 1999 par des ultra-nationalistes du SDA et des religieux proches des milieux néo-salafistes.

constitutives, et le Kosovo, au statut final encore incertain. Enfin, l'Albanie représente là encore un cas spécifique, puisque aucun parti politique reconnu n'a jamais formulé de revendication propre aux musulmans de ce pays, et que les clivages religieux n'ont joué un rôle dans la vie politique albanaise – et en particulier dans la guerre civile du printemps 1997 – que dans la mesure où ils recoupaient des appartenances régionales ou familiales.

Si le contexte démographique et institutionnel général est le premier facteur explicatif des variations observées entre partis représentant les populations musulmanes balkaniques, il est loin d'être le seul. Ainsi, l'attitude du pouvoir central – si tant est qu'il existe – a joué un rôle important dans les évolutions politiques des années 1990. En Bulgarie, la décision des nouvelles autorités bulgares de restaurer les droits de la minorité turque a largement contribué à l'apaisement des tensions ethniques et à l'intégration du DPS au sein du jeu politique bulgare. Dans l'espace yougoslave, au contraire, les positions intransigeantes du pouvoir serbe ont contribué à la décision du SDA d'opter pour l'indépendance de la Bosnie-Herzégovine, et la répression systématique menée au Kosovo explique en grande partie la crise de légitimité de la LDK à partir de 1996, et sa contestation par des groupes favorables à la lutte armée. Enfin, le cas de la Macédoine, où les partis albanais au pouvoir sont systématiquement contestés par des acteurs plus « radicaux » – fussent-ils les « modérés » et les partenaires gouvernementaux de la veille – suggère qu'une intégration politique de façade des populations musulmanes ne peut durablement compenser leur marginalisation économique et culturelle, et que l'attitude des partis les représentant dépend aussi des rivalités et des configurations internes à chaque communauté.<sup>14</sup>

## **B- Islam et identité nationale dans les Balkans post-communistes**

Le « passage au politique » des populations musulmanes balkaniques et, en Bosnie-Herzégovine et au Kosovo, leur accès à la souveraineté politique signalent un rejet du statut de minorités non-souveraines qui les caractérisait depuis le tournant des XIXe et XXe siècles. La meilleure illustration de ce rejet est l'abandon du qualificatif « Musulman » par ces populations : en Bosnie-Herzégovine, le nom national « Musulman » a été officiellement remplacé par celui de « Bosniaque » (« *Bošnjak* ») en septembre 1993 ; en Thrace occidentale, la minorité musulmane récuse les catégories religieuses du traité de Lausanne, et demande la reconnaissance de son identité turque ; en Bulgarie et en Macédoine, les musulmans slavophones hésitent entre identification au groupe majoritaire, assimilation au sein de la minorité turque ou albanaise, et promotion d'une identité pomak ou torbèche spécifique.<sup>15</sup>

Dans un contexte de « retour du religieux » commun à toute l'Europe post-communiste (voir partie II-C), ce rejet s'accompagne paradoxalement d'un resserrement des liens entre islam et identité nationale. Cela est particulièrement flagrant en Bosnie-Herzégovine, où l'abandon du nom « Musulman » s'est doublé d'un effort soutenu, de la part du SDA et des institutions religieuses, pour replacer l'islam au centre de la nouvelle identité nationale bosniaque. Dans un pays où seule la religion permet de distinguer les populations en présence, et où la guerre a durci les clivages communautaires, les mosquées et les fêtes religieuses, les cimetières de

<sup>14</sup> Le cas du Sandjak illustre aussi cette réalité, le SDA du Sandjak serbe connaissant au cours des années 1990 plusieurs scissions liées à la stratégie isolationniste prônée par son président Sulejman Ugljanin, alors que le SDA du Sandjak monténégrin soutient les autorités monténégrines dans leurs conflits avec Belgrade et rejoint en 1998 la coalition gouvernementale dirigée par le Parti démocratique des socialistes (DPS).

<sup>15</sup> Il en va de même pour les Goranis du sud du Kosovo, qui restent divisés jusqu'en 1999 entre partisans du Parti socialiste serbe (SPS) et partisans du Parti de l'action démocratique (SDA), une Initiative civique de Gora (GIG) ayant en outre fait son apparition lors des élections municipales de 2002.

*šehidi* (martyrs) et les cérémonies en leur mémoire jouent désormais un rôle essentiel dans le marquage des territoires et dans la mobilisation des populations.<sup>16</sup> De manière moins marquée, une recomposition du même ordre se retrouve dans l'espace albanais. D'une part, les événements de la période post-communiste ont fait des populations albanaises du Kosovo et de Macédoine – presque exclusivement sunnites et plus liées à la Turquie – le nouvel élément moteur du nationalisme albanais. D'autre part, en Albanie comme en ex-Yougoslavie, l'idéologie anti-ottomane, voire anti-islamique du nationalisme albanais classique a été remise en cause par certains intellectuels religieux ou laïcs insistant sur le rôle protecteur de l'islamisation face aux velléités assimilatrices serbes et grecques.<sup>17</sup> Enfin, bien que les populations turques des Balkans restent profondément attachées au modèle kémaliste, la contestation de ce modèle et la promotion de la « synthèse turco-islamique » en Turquie n'ont pas manqué d'avoir des répercussions en leur sein.<sup>18</sup>

Bien que parfois motivé par une volonté de « réislamiser » les populations musulmanes balkaniques, ce resserrement des liens entre islam et identité nationale a en fait débouché sur une « nationalisation » de l'islam. En aucun cas il n'a permis de dépasser les clivages ethniques qui divisent les musulmans des Balkans, comme l'attestent les violences contre les Tsiganes et les Musulmans/Bosniaques du Kosovo après 1999 ou le morcellement territorial des institutions religieuses islamiques dans l'espace yougoslave. En avril 1993, en effet, la Communauté islamique (*Islamska zajednica*) de Yougoslavie a éclaté en cinq Communautés islamiques distinctes. De multiples conflits de compétence territoriale ont alors surgi, la Communauté islamique de Bosnie-Herzégovine cherchant en particulier à étendre son autorité à l'ensemble des musulmans slavophones de l'espace yougoslave, et s'opposant dès lors aux Communautés islamiques de Serbie, du Kosovo et de Macédoine. Dans le même temps, en Macédoine et au Kosovo, la prise de contrôle des institutions religieuses par des oulémas liés aux partis nationalistes albanais et l'« albanisation » de la vie religieuse ont suscité les protestations des oulémas et des fidèles non-albanophones.<sup>19</sup>

Là où les partis représentant les populations musulmanes ont des projets autonomistes ou irrédentistes, apparaît en outre un phénomène inédit, à savoir la non-coïncidence entre territoires étatiques et aires de compétence des institutions religieuses : ainsi, en Serbie, le mufti de Novi Pazar (Sandjak) est rattaché à la Communauté islamique de Bosnie-Herzégovine, et les *jama'ats* de la vallée de Preševo ne reconnaissent pas l'autorité du mufti de Belgrade. Les nouvelles limites administratives des institutions religieuses islamiques signalent alors un déplacement de leur allégeance politique au détriment du pouvoir central, et servent à matérialiser des projets nationalistes ne s'exprimant sinon qu'à demi-mot. Enfin, le « passage au politique » des populations musulmanes balkaniques a pour autre conséquence l'inféodation partisane des institutions religieuses, au prix parfois de graves crises internes. En Bosnie-Herzégovine, le SDA est parvenu en 1993 à imposer son candidat, Mustafa Cerić, au poste de *Reis-ul-Ulema*, mais s'est heurté à l'hostilité durable de certains oulémas. En Bulgarie, les luttes d'influence entre le DPS et le Parti socialiste bulgare se sont soldées en 1995 par l'élection de deux Grands muftis concurrents. Une situation similaire se retrouve en

<sup>16</sup> Voir Xavier BOUGAREL, « L'islam bosniaque, entre identité culturelle et idéologie politique », in X. BOUGAREL / N. CLAYER (dir.), *Le nouvel Islam balkanique*, op.cit., pp. 79-132.

<sup>17</sup> Voir Nathalie CLAYER, « The Issue of the Conversion to Islam in the Restructuring of Albanian Politics and Identities », in Sylvie GANGLOFF (dir.), *La perception de l'héritage ottoman dans les Balkans*, Paris: L'Harmattan (2005), pp. 95-128.

<sup>18</sup> Voir Sabine RIEDEL, « Die Politisierung islamischer Geschichte und Kultur am Beispiel Südosteuropas », *Südosteuropa*, vol. XLVI, n° 11 (novembre 1997), pp. 539-561.

<sup>19</sup> En dehors de l'espace yougoslave, des tensions linguistiques du même type se retrouvent en Bulgarie, opposant cette fois Turcs et Pomaks slavophones.

Grèce, où les associations turques nient toute légitimité aux muftis nommés par l'État grec, et ont organisé en 1990 l'élection de « muftis illégaux ».

### **C- L'islam balkanique entre renouveau institutionnel et pluralisation interne**

L'instrumentalisation des institutions religieuses à des fins nationales et partisans permet de mieux comprendre la nature et les limites du « renouveau de l'Islam » sur lequel insistent de nombreux observateurs. D'une part, ce « retour du religieux » n'est pas propre aux populations musulmanes des Balkans, mais concerne l'Europe post-communiste dans son ensemble. D'autre part, le réinvestissement de l'espace public par les acteurs religieux, liés à la levée des interdits de la période communiste et à une redéfinition générale des rapports entre religion et politique, ne remet pas en question des tendances plus lourdes telles que la baisse de la pratique religieuse ou l'individualisation de la foi.<sup>20</sup> C'est dans ce cadre qu'il convient de resituer les évolutions qu'a connues l'Islam balkanique depuis 1990.

Le renouveau des institutions religieuses islamiques, amorcé en Yougoslavie dès les années 1970, est particulièrement perceptible en Bulgarie, où elles ont continué à végéter jusqu'à la fin des années 1980, ou en Albanie, où toute activité religieuse a été interdite de 1967 à 1990. Il se traduit par la construction de nouvelles mosquées, l'ouverture de madrasas et d'établissements d'enseignement supérieur islamique, la multiplication des publications religieuses. Les institutions religieuses islamiques ont par ailleurs des liens étroits avec l'appareil d'État, grâce à leur statut de « religion historique » et par le biais de départements ou secrétariats aux affaires religieuses tels qu'il en existe dans la plupart des pays balkaniques. Dans les années 1990, après l'arrivée du SDA au pouvoir, la Communauté islamique de Bosnie-Herzégovine a même pu influencer les politiques scolaires et culturelles de l'État, et de nombreux cadres religieux ont occupé des postes clés dans la diplomatie, les services secrets et le Département pour les questions morales de l'armée bosniaque.

Toutefois, les processus de démocratisation menacent aussi le monopole de droit et de fait que les institutions religieuses islamiques exerçaient jusqu'alors sur la vie religieuse. Les partis et associations culturelles créés après 1990 ont ainsi cherché à prendre le contrôle de certaines manifestations religieuses, voire à collecter la *zaka'at* pour leur propre compte, cependant que de multiples confréries, mouvements prédicateurs et réseaux militants profitaient de l'ouverture des frontières pour s'implanter dans les Balkans (voir parties III-B et III-C). L'unité même des institutions religieuses se trouve menacée par l'entrée en dissidence de certains imams ou de certains *jama'ats*, et par la multiplication des rivales partisans, doctrinales et personnelles en leur sein. Celles-ci peuvent déboucher sur des poursuites judiciaires ou des règlements de compte violents entre factions rivales, et la période post-communiste a été marquée par plusieurs crises ouvertes, de l'éclatement de la Communauté islamique de Yougoslavie aux divisions récurrentes des Communautés islamiques de Bulgarie (1995/1997, 2003/2004) et de Macédoine (1995, 2004/2005), en passant par l'assassinat de Salih Tivari, secrétaire de la Communauté islamique d'Albanie, en janvier 2003.

Dans tous les pays balkaniques sauf la Grèce, la fin des régimes communistes a entraîné un réinvestissement de l'espace public par de multiples acteurs religieux. Mais celui-ci n'est pas synonyme de restauration des institutions religieuses islamiques dans leurs anciennes

---

<sup>20</sup> Sur le « retour du religieux » dans l'Europe post-communiste, voir entre autres Patrick MICHEL, « Retour du religieux : la grande illusion », *Projet*, n° 240 (hiver 1994-1995), pp. 66-73 ; Miklos TOMKA, « The Changing Social Role of Religion in Eastern and Central Europe: Religion's Revival and its Contradictions », *Social Compass*, vol. XLII, n° 1 (mars 1995), pp. 17-26.

fonctions communautaires. Ainsi, la restauration des tribunaux chariatiques n'a nulle part été sérieusement envisagée, et la restitution des waqfs soulève de nombreux problèmes juridiques et pratiques. Dans la plupart des pays balkaniques, le système scolaire reste très laïc, comme en témoignent en Albanie et au Kosovo plusieurs affaires de jeunes filles exclues de leurs lycées pour avoir porté le voile. Au Kosovo comme en Macédoine, les principaux partis albanais n'ont pas soutenu les institutions religieuses islamiques dans leurs demandes d'introduction d'un enseignement religieux à l'école. La situation est différente en Bosnie-Herzégovine, où le port du voile est toléré dans les établissements scolaires et universitaires, et où les cours de religion introduits pendant la guerre ont un caractère quasi-obligatoire.<sup>21</sup> Mais, si l'armée et l'école ont représenté pendant la guerre deux outils essentiels dans les politiques de réislamisation autoritaire du SDA et de la Communauté islamique, les quelques tentatives d'étendre ces politiques à la sphère privée (fatwas interdisant la consommation d'alcool, campagnes contre les mariages mixtes ou la célébration du nouvel an catholique, etc.) se sont heurtées à de fortes résistances au sein de la population bosniaque.

La visibilité accrue de l'islam dans les Balkans n'est donc pas synonyme de « réislamisation » des populations musulmanes balkaniques. D'une part, des écarts importants de religiosité constituent d'exister en leur sein. La faible religiosité des Albanais d'Albanie et des Bosniaques de Bosnie-Herzégovine s'explique non seulement par leur forte implantation urbaine, mais aussi, dans un cas, par plusieurs décennies de répression anti-religieuse, dans l'autre, par une insertion déjà ancienne dans la modernité occidentale. Au contraire, en Thrace occidentale, en Macédoine ou au Kosovo, le fort niveau de religiosité révèle le sous-développement économique et culturel de ces régions, et le rôle persistant de l'islam dans la structuration sociale des populations concernées. D'autre part, il n'existe pas de lien direct entre niveau de religiosité des populations musulmanes, centralité de l'islam dans leur « passage au politique » et statut légal des institutions religieuses islamiques, comme le montre en particulier le cas bosniaque, où une population fortement sécularisée a porté à sa tête une minorité d'inspiration panislamiste. Cette dernière, après être parvenu à contrôler certains secteurs-clefs de l'appareil d'Etat au cours des années 1990, s'est peu à peu retrouvée marginalisée au sein des institutions mises en place par les accords de Dayton, et au sein même du parti qu'elle avait contribué à fonder.

Finalement, la période post-communiste est moins marquée par un vrai regain de religiosité que par la recomposition et la diversification des pratiques religieuses. Les grands moments de la vie religieuse (principales fêtes religieuses, pèlerinages soufis, cérémonies d'ouverture des nouvelles mosquées, etc.) connaissent certes un net regain d'intérêt, mais voient leur caractère proprement religieux s'estomper au profit de nouvelles dimensions nationales et culturelles, voire simplement festives. Ces changements ne manquent pas de nourrir certaines tensions, comme l'illustrent en Bosnie-Herzégovine les polémiques concernant la « folklorisation » des pèlerinages et des chants soufis traditionnels, ou l'organisation de soirées dansantes pour la fin du ramadan. Dans le même temps, l'observance des obligations religieuses individuelles (prières quotidiennes, jeûne du ramadan, etc.) restent l'apanage d'une minorité de fidèles, sans toutefois échapper à la diversification des pratiques et des croyances. La remise en cause du rite hanéfite et l'importation de rituels étrangers à la tradition ottomane (voir partie III-B), la « coloration » doctrinale ou politique de certaines mosquées, l'élaboration de pratiques néo-soufies teintées d'esprit *new age*, ou encore l'intériorisation et la rationalisation de la foi individuelle participent toutes de ce phénomène.

---

<sup>21</sup> L'enseignement religieux (orthodoxe) est obligatoire en *Republika Srpska*. En Fédération, il n'est obligatoire que dans deux cantons bosniaques (Bihać et Goražde). Toutefois, dans les autres cantons, plus de 90 % des élèves assistent aux cours d'enseignement religieux.

### III – La présence du monde musulman dans les Balkans

#### A – Le monde musulman et les recompositions géopolitiques des Balkans

De 1945 à 1990, les populations musulmanes balkaniques ont été condamnées à l'isolement, la principale exception étant la Yougoslavie où, à partir des années 1960, de nouveaux liens se sont tissés entre la Communauté islamique et le monde musulman (renouveau du pèlerinage à La Mecque, envoi d'étudiants dans les universités du monde arabe, etc.).<sup>22</sup> Les contacts établis dès cette époque entre le courant panislamiste bosnien et d'autres acteurs islamistes ont par la suite joué un rôle essentiel, comme l'attestent la visite effectuée en 1983 à Téhéran par plusieurs proches de Alija Izetbegović, parmi lesquels Hasan Čengić, ou la création en 1987 de la *Third World Relief Agency* (TWRA) par Fatih al-Hassanain, islamiste soudanais ayant fait ses études à Belgrade dans les années 1970.

A partir de 1990, la réinsertion de l'Islam balkanique au sein de l'Islam mondial a pris des formes variées. De multiples acteurs économiques, politiques ou religieux originaires du monde musulman sont arrivés dans les Balkans, et les institutions religieuses islamiques ont bénéficié d'importantes aides matérielles pour l'ouverture de madrasas ou la construction de nouvelles mosquées. Devenu président de la Présidence de Bosnie-Herzégovine, Alija Izetbegović s'est rendu en Turquie, au Soudan et en Arabie saoudite pour ses premières visites officielles à l'étranger, et le président albanais Sali Berisha a fait adhérer son pays à l'Organisation de la conférence islamique (OCI) en novembre 1992. Surtout, l'éclatement de la guerre en Bosnie en avril 1992 a permis à certains acteurs du monde musulman de jouer un rôle non-négligeable dans les recompositions géopolitiques dans les Balkans.

De 1992 à 1995, en effet, les pays musulmans ont multiplié les initiatives diplomatiques en faveur de la Bosnie-Herzégovine. Mais c'est surtout par leur appui matériel qu'ils ont joué un rôle dans les évolutions du conflit. Dès 1992, l'Iran a envoyé des armes et des instructeurs militaires à l'armée bosnienne. Il a été rejoint en 1993/1994 par d'autres pays musulmans tels que la Turquie et le Pakistan, cependant que le soutien financier total des pays du Golfe s'élevait à plusieurs milliards de dollars. La majeure partie de ces aides a transité par la TWRA, dirigée depuis Vienne par Fatih al-Hassanein et Hasan Čengić, et par le Centre logistique principal de l'armée bosnienne, basé à Visoko (Bosnie centrale) et dirigé par Halid Čengić, père de Hasan. Parallèlement, les quelques milliers de *mujahiddins* ont été regroupés en 1993 dans l'unité « *el-Mudžahid* ». Quant aux combattants albanais venus du Kosovo ou de la diaspora, la plupart d'entre eux se sont retrouvés dans la « *Handžar divizija* »,<sup>23</sup> unité créée en Croatie en 1991, puis basée en Bosnie centrale à partir de 1992.

Toutefois, la mobilisation du monde musulman a ses limites. D'une part, certains pays tels que l'Indonésie ou la Libye sont restés attachés à la Yougoslavie non-alignée, et le soutien de l'Iran, de l'Arabie saoudite ou de la Turquie est moins l'expression d'une solidarité désintéressée que celle d'une lutte d'influence entre puissances régionales. Ces États ont veillé à ne pas rentrer en conflit ouvert avec les grandes puissances occidentales, et même les

<sup>22</sup> Bien que la Grèce n'ait pas appartenu au bloc communiste, sa minorité musulmane a été également coupé du monde extérieur pendant la Guerre froide, du fait de la co-tutelle exercée par les autorités grecque et turque d'une part, de la transformation de la frontière avec la Bulgarie en zone militaire interdite d'autre part.

<sup>23</sup> Le nom « *Handžar divizija* » (« Division poignard ») est repris de celui de la division SS créée en 1943 à l'initiative du mufti de Jérusalem, Amin el-Huseini, et avec le soutien de certains responsables politiques et religieux de la communauté musulmane de Bosnie-Herzégovine.

livraisons d'armes iraniennes se sont faites avec l'aval implicite des États-Unis. D'autre part, le soutien du monde musulman a moins modifié les rapports de forces sur le terrain que les équilibres politiques internes à la communauté bosniaque. Ainsi, les dirigeants du SDA n'ont cessé de jouer la carte américaine pour contrer la supériorité militaire serbe, cependant que les « brigades musulmanes » liées à ce parti étaient encadrées par l'Iran, et le Centre logistique de Visoko distribuait armes et équipements aux unités régulières de l'armée bosnienne en échange de leur allégeance politique. Une telle instrumentalisation du monde musulman à des fins de politique intérieure se retrouve en Albanie, dans un contexte différent. Pour Sali Berisha, en effet, l'adhésion de l'Albanie à l'OCI a été l'occasion de s'attirer les faveurs des pays musulmans, d'en capter les ressources et d'instaurer son propre système de pouvoir parallèle, en s'appuyant pour cela sur Bashkim Gazidede, président de l'Association des intellectuels musulmans devenu en 1992 chef des services secrets albanais.

A partir de 1996, plusieurs facteurs ont contribué à réduire le rôle du monde musulman dans les recompositions géopolitiques des Balkans. La signature des accords de Dayton (décembre 1995) et l'arrivée de troupes américaines en Bosnie-Herzégovine d'une part, les attentats de Nairobi et de Dar-es-Salam (août 1998) et les débuts de la « guerre anti-terroriste » d'autre part ont conduit les États-Unis à combattre l'influence de l'Iran et des réseaux « arabo-afghans » dans la région, les attentats du 11 septembre 2001 ne faisant que renforcer cette tendance. Dès 1996, les États-Unis ont obtenu que Hasan Čengić démissionne de son poste de ministre de la Défense, et que la plupart des *mujahiddins* quittent le territoire bosnien. Le courant panislamiste garde certes le contrôle du SDA, et reste présent au sein de l'armée et des services secrets, mais suite à la victoire du Parti social-démocrate (SDP) aux élections de novembre 2000, plusieurs de ses représentants ont été inculpés pour malversations financières ou activités terroristes. De même, en Albanie, la guerre civile du printemps 1997 s'est soldée par la démission de Sali Berisha et la fuite de Bashkim Gazidede. Enfin, à plusieurs reprises, l'interdiction de fondations ou d'ONGs islamiques et l'arrestation de militants islamistes étrangers ou d'anciens *mujahiddins* a montré que les milieux liés aux réseaux « arabo-afghans » étaient étroitement surveillés par les polices des États balkaniques.

A ce contexte général s'ajoute un facteur plus spécifique aux Balkans, à savoir le déplacement des affrontements armés vers le Kosovo et la Macédoine. Or, la guerre au Kosovo en 1998/1999 n'a pas provoqué de forte mobilisation dans le monde musulman, et ce pour deux raisons au moins. D'une part, les dirigeants des principaux partis albanais comme ceux de l'Armée de libération du Kosovo (UÇK) sont d'orientation laïque, et n'ont donc pas recherché le soutien du monde musulman. D'autre part, le séparatisme albanais comme l'intervention militaire de l'OTAN ont provoqué des réactions plus que mitigées dans les pays musulmans, très attachés aux principes de souveraineté et d'intégrité territoriale des États. De même, de nombreux Albanais du Kosovo ayant combattu en Bosnie-Herzégovine ont rejoint les rangs de l'UÇK, mais seul quelques dizaines de *mujahiddins* bosniaques ou originaires du monde musulman ont fait de même. Regroupés au sein de petites unités largement autonomes, ils n'ont joué qu'un rôle militaire marginal, et se sont parfois heurtés à l'hostilité de l'UÇK. Ces unités religieuses semblent par contre jouer un rôle plus important dans les mouvements de guérilla apparus par la suite dans le sud de la Serbie et en Macédoine, où elles se sont agrégées à d'autres « laissés-pour-compte » de la création du Corps de protection du Kosovo (TMK) en janvier 2000, puis de l'amnistie prévue par les accords d'Ohrid en août 2001.

## **B – L'influence du monde musulman sur les évolutions de l'Islam balkanique**

En dépit de certains scénarios annonçant la constitution d'une « transversale verte » dans les Balkans, le rôle du monde musulman dans les recompositions géopolitiques de la région est resté secondaire et, de manière générale, les intérêts nationaux ont primé sur la solidarité religieuse. L'arrivée dans les Balkans d'ONGs islamiques et de *mujahiddins* liés aux réseaux « arabo-afghans » a également donné lieu à des rumeurs alarmistes sur la transformation des Balkans en « tête de pont » du terrorisme islamiste, ou sur la « wahhabisation » rampante de l'Islam balkanique. Ces rumeurs n'ont cessé d'être alimentées par les médias, en particulier après les attentats du 11 septembre 2001, et ce malgré leur condamnation unanime par les représentants politiques et religieux des populations musulmanes balkaniques. Il importe donc de revenir sur la réalité des réseaux « jihadistes » et « wahhabites » dans les Balkans, et de les resituer dans le contexte général des interactions entre Islam balkanique et Islam mondial.

La présence de la mouvance « al-Qaida » dans les Balkans est incontestable, comme l'attestent les séjours dans les Balkans de plusieurs « lieutenants » d'Oussama ben-Laden et de certains responsables des attentats de New York et de Madrid. La Bosnie-Herzégovine et, dans une moindre mesure, l'Albanie semblent avoir servi – et servir encore – de « sanctuaires » pour des membres de la mouvance « al-Qaida » et d'islamistes radicaux poursuivis dans leurs propres pays. C'est dans ce contexte qu'il faut resituer l'attribution de la nationalité bosnienne à plusieurs centaines d'anciens *mujahhidins* et leur regroupement dans des villages abandonnés de Bosnie centrale, jusqu'à leur dispersion en 2000/2001. Toutefois, l'utilisation des Balkans comme « sanctuaire » explique aussi que la mouvance « al-Qaida » ne se soit jamais attaquée aux intérêts occidentaux dans la région.

Par ailleurs, les *mujahiddins* venus du monde musulman sont parvenus à faire des émules dans la jeunesse locale. Plusieurs centaines de jeunes bosniaques ont en particulier combattu dans l'unité « *el-Mudžahid* », avant de créer en 1996 l'Organisation de la jeunesse islamique active (OAIO). Ce processus se retrouve au Kosovo, à une échelle plus réduite, la principale unité religieuse kosovare – l'unité « *Abu Bekir Sadik* » de Kosovska Mitrovica – ayant ainsi été fondée par un Albanais ayant appartenu à l'unité « *el-Mudžahid* ». Pourtant, la menace que représentent ces « jihadistes » locaux ne doit être surévaluée. Plusieurs membres de l'OAIO ont été condamnés pour une vague d'attentats anti-croates commis en Bosnie centrale en 1997/1998, et d'anciens *mujahhidins* kosovars auraient participé aux émeutes anti-serbes de mars 2004. Mais, dans les deux cas, l'influence des « jihadistes » sur l'évolution du climat politique et des relations interethniques reste marginale. De même, certains d'entre eux sont partis combattre en Tchétchénie, mais aucun d'entre eux n'a pour l'instant été impliqué dans un attentat anti-occidental ou dans la lutte armée en Irak.

Pour les *mujahiddins* venus dans les Balkans, guerre sainte (*jihad*) et prosélytisme religieux (*da'wa*) sont liés. De même, les ONGs islamiques conditionnent souvent l'attribution d'une aide humanitaire au respect de certaines obligations religieuses (port du voile, suivi de cours d'éducation religieuse, etc.).<sup>24</sup> Les uns et les autres contribuent donc à la diffusion de nouvelles doctrines religieuses venues du monde arabe, et remettant en cause le monopole du *madhhab* hanéfite<sup>25</sup> comme la licéité des pratiques hétérodoxes de l'Islam balkanique. Ces nouvelles doctrines sont également diffusées par le biais de livres et de pamphlets traduits de

<sup>24</sup> Voir entre autres Jérôme BELLION-JOURDAN, « Les réseaux transnationaux islamiques en Bosnie-Herzégovine », in X. BOUGAREL / N. CLAYER (dir.), *Le nouvel Islam balkanique*, op.cit., pp. 429-472.

<sup>25</sup> L'islam sunnite compte quatre grandes écoles juridiques (*madhhab*). Le *madhhab* hanéfite, fondé par Abu Hanifa au VIIIe siècle et *madhhab* officiel de l'Empire ottoman, était le seul présent dans les Balkans jusque dans les années 1990. Les néo-salafistes sont souvent considérés comme proches du *madhhab* hanbalite, fondé par Ahmad ben-Banbal au début du IXe siècle et d'orientation plus rigoriste.

l'arabe, de cassettes vidéo et de sites internet, et des jeunes oulémas rentrant des universités islamiques des pays du Golfe. Ces derniers jouent en effet un rôle grandissant dans la vie religieuse locale, à travers notamment les prêches qu'ils tiennent dans les mosquées et les enseignements qu'ils dispensent dans les madrasas financées par ces mêmes pays arabes.

De nombreux observateurs qualifient cet « Islam importé » de « wahhabite »,<sup>26</sup> avant de l'opposer à un « Islam local » réputé hétérodoxe et tolérant.<sup>27</sup> Mais ce recours au spectre d'une « wahhabisation » de l'Islam balkanique brouille les véritables enjeux des processus en cours. De fait, les représentants de ces nouvelles doctrines religieuses ne se définissent pas comme wahhabites, et sont parfois ouvertement hostiles au régime saoudien. Le qualificatif de « néo-salafiste »<sup>28</sup> semble donc plus adapté, et rappelle qu'au début du XXe siècle déjà, les évolutions de l'Islam balkanique avait été influencées par diverses doctrines religieuses originaires du monde musulman (voir partie I-C). En outre, une différence importante existe entre les acteurs para-étatiques liés aux monarchies pétrolières, telles que les universités des pays du Golfe ou les comités saoudiens d'aide à la Bosnie-Herzégovine et au Kosovo, et les acteurs non-étatiques liés aux réseaux « arabo-afghans » : alors que les premiers privilégient le développement de liens avec les institutions religieuses islamiques, ou avec certains acteurs en leur sein, les seconds soutiennent plutôt des centres islamiques ou des mouvements de jeunesse constitués en dehors de ces institutions officielles.

Enfin, la fréquence et la virulence des polémiques entourant les néo-salafistes ne doivent pas faire illusion sur leur influence réelle. La plupart des conflits qui ont éclaté depuis 1990 au sein des institutions religieuses islamiques des Balkans ont donné lieu à des spéculations sur un affrontement entre « sécularistes » et « wahhabites ». Mais ces spéculations, souvent alimentées en sous-main par une des factions en présence, dissimulent des luttes d'influence beaucoup plus complexes entre partis politiques ou entre coterie régionale et personnelles. Certes, les institutions religieuses islamiques des Balkans dépendent toutes du soutien financier des pays musulmans, qui bénéficient dès lors de puissants relais en leur sein. Mais les néo-salafistes sont loin d'avoir pris le contrôle de ces institutions, comme en témoignent la réaffirmation du *madhhab* hanéfite comme le seul reconnu dans plusieurs pays balkaniques, ou la destitution de Halil Mehtić, mufti de Zenica lié aux milieux néo-salafistes, par le *Reis-ul-Ulema* bosnien Mustafa Cerić en 1997. De même, les néo-salafistes se heurtent à l'hostilité d'une large majorité des musulmans balkaniques, croyants et non-croyants confondus, les pratiques religieuses qu'ils tentent de promouvoir étant considérées comme rétrogrades et contraires à la tradition locale. Leur capacité de mobilisation reste relativement faible, comme l'atteste le nombre limité de personnes – quelques centaines – ayant manifesté en février 2006 à Sarajevo, à Novi Pazar ou à Skopje contre la publication des caricatures de Mahomet. La focalisation sur les seules influences « wahhabites » masque dès lors le fait que celles-ci participent aussi à la pluralisation interne de l'Islam balkanique, et se heurtent à d'autres

---

<sup>26</sup> Le wahhabisme est un courant néo-fondamentaliste (voir note 28) fondé à la fin du XVIIIe siècle par Ibn Abd al Wahab, et qui se caractérise par son hostilité au chiisme, au soufisme et aux innovations religieuses. Il est devenu la doctrine religieuse officielle de l'Arabie saoudite lors de sa fondation en 1932.

<sup>27</sup> Voir par exemple Stephen SCHWARTZ, « The Arab Betrayal of Balkan Islam », *The Middle East Quarterly*, vol. IX, n° 2 (printemps 2002), pp. 43-52.

<sup>28</sup> Les termes de « néo-fondamentalisme » ou de « néo-salafisme » renvoient tous deux aux courants religieux exigeant un retour à la religion des « pieux ancêtres », non pour favoriser un effort d'interprétation comme le faisaient les salafistes du début du XXe siècle (voir note 9), mais au contraire pour en imposer une imitation formelle et rigoriste. Le terme de « néo-fondamentalisme » est généralement appliqué à des mouvements de prédication et de resocialisation religieuse tels que le *Jama'at-al-Tabligh*, alors que celui de « néo-salafistes » est plus souvent employé pour des mouvements militants ou des réseaux « jihadistes ».

influences extérieures, à commencer par celles de la Turquie et des multiples acteurs et courants religieux qui lui sont liés.

### C – La Turquie comme puissance régionale et comme « seconde patrie »

La Turquie et les acteurs politiques et religieux qui lui sont liés jouent un rôle particulier dans les Balkans, du fait de sa proximité géographique et des liens qui l'unissent aux populations musulmanes de la région. Alors que d'autres pays musulmans voient dans les Balkans un enjeu essentiellement symbolique, la diplomatie turque définit sa politique balkanique à partir de deux enjeux très concrets : son conflit avec la Grèce d'une part, sa demande d'adhésion à l'Union européenne d'autre part. Cela explique que la Turquie ait signé des accords de coopération économique et militaire avec la plupart des pays balkaniques (Albanie et Bosnie-Herzégovine, mais aussi Macédoine, Bulgarie et Roumanie), et que, plus encore que d'autres pays musulmans, elle ne se soit impliquée dans les crises des années 1990 qu'avec l'aval des États-Unis (livraisons d'armes à l'armée bosnienne) ou dans le cadre de l'ONU et de l'OTAN (envoi de troupes en Bosnie-Herzégovine et au Kosovo, participation à l'intervention militaire contre la République fédérale de Yougoslavie).

Parallèlement, l'État turc a développé sa propre politique religieuse dans les Balkans, par le biais du Secrétariat aux affaires religieuses (*Diyanet İşleri Başkanlığı*). Celui-ci a établi une coopération étroite avec les institutions religieuses islamiques des Balkans, et leur fournit une aide matérielle importante, directement ou par l'intermédiaire de sa fondation, le *Diyanet Vakfi* (bourses d'études en Turquie, prise en charge du salaire des imams ou envoi d'imams turcs, aide à la construction de mosquées et de madrasas, etc.). De cette façon, la Turquie tente de garder un certain contrôle sur les évolutions de l'Islam balkanique, et de contrer l'influence grandissante du monde arabe. En 1995, la création par la *Diyanet* d'une Chourah (Assemblée) islamique euro-asiatique regroupant les institutions religieuses islamiques des Balkans, du Caucase et de l'Asie centrale visait entre autres à concurrencer le Conseil islamique pour l'Europe de l'est, créé quatre ans plus tôt avec le soutien de l'Arabie saoudite et de la Ligue islamique mondiale (*Rabitah*).

Sur le plan politico-religieux, toutefois, les acteurs turcs les plus actifs dans les Balkans sont sans doute les acteurs non-étatiques. Ainsi, le mouvement néo-confrérique des *fethullahcı* – du nom de son fondateur, Fethullah Gülen<sup>29</sup> – a ouvert plusieurs collèges turcs dans les Balkans, et les confréries soufies présentes en Turquie – à commencer par la *naqshbandiyya* et ses ramifications – ont développé des liens étroits avec leurs homologues balkaniques. De même, les principaux partis islamistes ou nationalistes turcs et les cercles intellectuels d'inspiration « néo-ottomaniste » ont des contacts réguliers avec certains représentants politiques et religieux des populations musulmanes balkaniques.

Ce rôle particulier des acteurs politiques et religieux turcs ne peut être compris sans tenir compte du fait que la Turquie continue de représenter une « seconde patrie » pour de nombreux musulmans des Balkans. Cela est évident dans le cas des minorités turques, qui entretiennent des liens institutionnels, culturels et humains étroits avec la Turquie. La minorité turque de Thrace occidentale est ainsi l'objet d'une cogestion conflictuelle entre la

<sup>29</sup> Fethullah Gülen s'inspire de la pensée de Said-i Nursi (1879-1960), lui-même fondateur du mouvement *nurcu*. Les *fethullahcı* se revendiquent d'un islam « libéral » et ont connu un fort développement au cours des années 1990, en Turquie comme en ex-Union soviétique et dans les Balkans, grâce à un réseau relativement dense de collèges, d'entreprises et de journaux. Voir entre autres Hakan YAVUZ, « Towards an Islamic Liberalism ? The Nurcu Movement and Fethullah Gülen », *Middle East Journal*, vol. LIII, n° 4 (automne 1999), pp. 584-605.

Grèce et la Turquie, les autorités turques ont largement contribué à l'apaisement des tensions interethniques en Bulgarie en 1990/1991, et différents acteurs turcs s'efforcent de renforcer le sentiment national turc parmi les musulmans turcophones et slavophones de Macédoine. Cela n'empêche les Turcs des Balkans d'insister sur leur identité européenne, et de dénoncer à l'occasion l'« arriération » de leurs « frères » anatoliens. L'identification à la Turquie est nettement moins forte parmi les populations slavophones et albanaises, qui insistent beaucoup sur leur caractère autochtone. Mais les liens historiques, les affinités culturelles et les circuits commerciaux qui les unissent à la Turquie, alliés au fait qu'une partie importante de la population turque est originaire des Balkans (voir partie IV-B), expliquent que la Turquie soit aussi perçue comme une « seconde patrie » par de nombreux musulmans non-turcophones de Macédoine, du Kosovo ou du Sandjak. Pour cette raison au moins, toute réflexion sur le rôle des musulmans balkaniques dans l'élaboration d'un Islam européen est indissociable des perspectives d'élargissement de l'Union européenne à la Turquie.

#### **IV – La place de l'islam balkanique en Europe**

##### **A – Balkans / UE : évolutions convergentes ou divergentes de l'islam ?**

Avant de revenir sur les interactions possibles entre évolutions spécifiques aux musulmans des Balkans, élargissement de l'UE et éventuelle émergence d'un Islam européen, il faut préciser ce qui rapproche et ce qui sépare les musulmans des Balkans et d'Europe occidentale. Une idée fort répandue veut que les premiers soient beaucoup moins pratiquants que les seconds, la « preuve » la plus souvent avancée par les médias étant la consommation d'alcool par les hommes. Mais cette idée ne repose en fait sur aucune étude sérieuse et, au demeurant, la consommation d'alcool s'est également banalisée dans les populations musulmanes d'Europe occidentale. Dans la réalité, les écarts de religiosité sont sans doute plus importants au sein même des populations musulmanes balkaniques, entre Albanais d'Albanie et Albanais du Kosovo et de Macédoine (voir partie II-C), populations rurales et populations urbaines, anciennes et jeunes générations, et ces écarts rappellent ceux pouvant exister en Europe occidentale entre première et deuxième génération de migrants. De même, le regain de visibilité de l'islam est un phénomène général s'expliquant tout à la fois par une meilleure reconnaissance institutionnelle de l'islam dans un contexte de pérennisation de la présence musulmane ou de restauration des libertés religieuses, par son instrumentalisation politique et identitaire, et par l'évolution des pratiques religieuses elles-mêmes.

Les différences existant dans la pratique religieuse des musulmans des Balkans et d'Europe occidentale sont donc plus d'ordre qualitatif que quantitatif, et reflètent d'abord les degrés et modes d'institutionnalisation de l'islam. Ainsi, dans l'espace yougoslave, l'existence d'un réseau de mosquées et de lieux de pèlerinage relativement dense facilite l'organisation de rassemblements religieux, certaines nuances restant à faire entre zones rurales, anciens quartiers ottomans et banlieues de la période socialiste. A l'inverse, le port du voile à l'école ou sur le lieu du travail reste plus difficile en Albanie, en Bulgarie ou en Grèce qu'il ne l'est en Grande-Bretagne ou en Allemagne. Enfin, la diversification des pratiques religieuses et l'apparition de multiples associations religieuses et mouvements de prédication ne doivent pas masquer des différences majeures dans l'évolution des cadres institutionnels existants.

En Europe occidentale, en effet, bon nombre de *jama'ats* et d'associations locales restent monoethniques et largement autonomes, malgré la montée en puissance de fédérations, confréries soufies et mouvements de prédication plus larges, et la laborieuse mise en place d'instances représentatives du culte musulman dans certains pays de l'UE. Dans les Balkans,

au contraire, les institutions religieuses islamiques ont connu un développement rapide de leurs activités mais, pour la première fois de leur histoire, ont aussi vu remis en cause le monopole de droit et de fait qu'elles exerçaient sur la vie religieuse. Alors que le culte musulman s'institutionnalise dans les pays de l'UE, ses cadres institutionnels s'étioleraient donc dans les pays balkaniques. Toutefois, cette opposition doit être relativisée. En effet, les situations de départ étant radicalement différentes, des processus opposés peuvent conduire à un résultat similaire, à savoir la pérennisation d'instances représentatives jouant un rôle de régulation important, mais ne pouvant prétendre à aucun monopole. Le cas de la Bosnie-Herzégovine est de ce point de vue caractéristique : après avoir revendiqué l'usage exclusif du terme « islamique » et demandé la dissolution de mouvements néo-salafistes tels que l'OAIO, la Communauté islamique a élaboré dans les années 2000 un *modus vivendi* avec ces mouvements, contraints pour leur part de modérer leur discours et de rechercher la protection des institutions religieuses après les attentats du 11 septembre 2001.

L'influence de contextes institutionnels et politiques différents se reflète plus nettement encore dans les formes de mobilisation communautaire des populations musulmanes. En simplifiant à l'extrême, il est possible de dire que, en Europe occidentale, les associations et les mouvements islamiques apparus au cours des dernières décennies avancent des revendications religieuses pouvant aller jusqu'à l'obtention d'un statut personnel spécifique, mais ne remettant pas en cause les institutions politiques – et encore moins l'intégrité territoriale – des États-nations existants. Dans les Balkans, au contraire, les partis politiques représentant les populations musulmanes sont constitués sur une base ethnique, et avancent des revendications nationales pouvant aller jusqu'à l'obtention d'une autonomie territoriale ou l'accès à l'indépendance. Les musulmans d'Europe occidentale cherchent donc à être reconnus comme une communauté religieuse à part entière, leur identité ethnique d'origine perdant dès lors une partie de sa pertinence politique. Leurs coreligionnaires des Balkans, au contraire, rejettent leur statut traditionnel de minorités religieuses pour s'identifier à un État-nation déjà constitué (Albanais du Kosovo et de Macédoine, Turcs de Bulgarie et de Thrace occidentale) ou affirmer leur propre projet stato-national (Musulmans/Bosniaques de Bosnie-Herzégovine). Ces divergences essentielles s'expliquent non seulement par le caractère « autochtone » ou « allogène » des populations musulmanes, mais aussi par le fait que les États-nations sont encore en voie de constitution dans les Balkans, quand les processus d'intégration européenne favorisent en Europe occidentale l'émergence d'une définition multiculturelle, voie transnationale, de la communauté politique.

Dès lors, acteurs et marqueurs religieux occupent une place différente dans ces mobilisations communautaires. En Europe occidentale, la défense de revendications communes favorise certains rapprochements entre associations religieuses monoethniques. Dans les Balkans, par contre, les institutions religieuses islamiques sont déstabilisées par l'affirmation d'identités ethniques et nationales distinctes. De même, dans les pays de l'UE, les conflits avec l'État se cristallisent autour du respect de certains préceptes religieux (port du voile, mixité, nourriture halal, etc.) au sein d'institutions publiques telles que l'école ou l'hôpital. Dans les Balkans, ils portent plutôt sur le statut des langues nationales ou l'enseignement des « matières nationales » (histoire, littérature, etc.), les polémiques sur les questions religieuses ne jouant qu'un rôle secondaire et renvoyant en premier lieu aux clivages socio-culturels et politiques internes aux populations musulmanes balkaniques.

De manière plus générale, les débats sur l'islam qui agitent les communautés musulmanes des Balkans ne renvoient pas aux mêmes enjeux qu'en Europe occidentale, et évoquent parfois plus le cas de la Turquie. En effet, alors que les musulmans d'Europe occidentale doivent se

« réinventer » comme minorité religieuse, les musulmans des Balkans sont en partie ramenés aux problématiques de l’Islam majoritaire : en Albanie parce que les musulmans y sont majoritaires depuis 1912, en Bosnie-Herzégovine et au Kosovo parce que ces nouvelles entités politiques sont elles aussi majoritairement musulmanes, en Bulgarie et en Grèce parce que les minorités turques y sont influencées par les évolutions politiques et religieuses de la Turquie voisine. Cela signifie ne certes pas que l’heure soit à la création de « républiques islamiques » dans les Balkans : même les fondateurs du SDA n’ont jamais envisagé une telle option, du fait des rapports de force géopolitiques d’une part, de leurs propres ambivalences idéologiques d’autre part. Plus généralement, la conscience de vivre dans un espace régional pluriconfessionnel, et d’être « culturellement minoritaires » en Europe reste vive chez les musulmans des Balkans, en même temps que leur souhait de participer aux processus d’intégration européenne. Mais, à partir du moment où les musulmans sont majoritaires dans plusieurs entités politiques des Balkans, la place de l’islam dans la redéfinition des rapports entre État et acteurs religieux, espace public et espace privé concerne la société toute entière – d’où le slogan du *Reis-ul-Ulema* bosnien, Mustafa Cerić : « Pour un État séculier, contre une société séculière ».<sup>30</sup>

## **B – Les diasporas, entre radicalisme politique et invisibilité religieuse ?**

Après avoir précisé les spécificités de l’Islam balkanique contemporain, situé à mi-chemin entre l’Islam d’Europe occidentale et celui de Turquie, il convient d’examiner les relations qu’entretiennent les diasporas musulmanes balkaniques avec leurs communautés d’origine d’une part, les autres populations musulmanes d’autre part. En effet, qu’elle soit temporaire ou définitive, l’émigration n’est pas une expérience nouvelle pour les musulmans balkaniques. Entre 1878 et 1945, plus de 2 500 000 *muhacirs* (réfugiés) des Balkans se sont installés à Istanbul et en Anatolie, et les populations d’origine balkanique représentent une composante majeure de la société turque contemporaine. Des migrations de ce type se retrouvent encore au début de la période communiste, quand les populations musulmanes affectées par la nationalisation de l’artisanat et du petit commerce quittent massivement la Bulgarie (1951) et le sud de la Yougoslavie (1952). Il faut donc attendre les années 1960 pour que se produise un changement majeur, avec la signature d’accords-cadres organisant l’émigration de travailleurs grecs et yougoslaves vers l’Allemagne, l’Autriche, la Suisse ou les pays scandinaves. Les flux migratoires des musulmans balkaniques se réorientent alors vers l’Europe occidentale et, dans une moindre mesure, l’Amérique du nord et l’Australie.

L’adhésion de la Grèce à l’Union européenne en 1981 et la crise des régimes communistes à la fin des années 1980 n’ont fait qu’amplifier ce phénomène. Certes, au cours de l’été 1989, la campagne d’assimilation forcée a conduit 370 000 Turcs de Bulgarie à se réfugier en Turquie. Mais, dans les années suivantes, plus de la moitié d’entre eux sont rentrés en Bulgarie. Surtout, dans les années 1990, l’éclatement violent de la Yougoslavie a entraîné l’arrivée de plusieurs centaines de milliers de réfugiés bosniaques et kosovars en Europe occidentale (Allemagne, Scandinavie, Suisse, Belgique, etc.). Une grande partie d’entre eux s’est installée définitivement dans leur pays d’accueil, malgré les politiques d’aide au retour et les mesures de rapatriement forcé mises en place à la fin des années 1990. Enfin, l’Albanie a vu émigrer légalement ou illégalement 800 000 personnes, soit près d’un quart de sa population, vers la Grèce (500 000), l’Italie (200 000) et d’autres pays européens (50 000). Plus de deux tiers des

---

<sup>30</sup> Sur la manière dont le statut « minoritaire » ou « majoritaire » de la population bosniaque influence les débats sur l’islam en Bosnie-Herzégovine, voir Xavier BOUGAREL, « Trois définitions de l’islam en Bosnie-Herzégovine », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 115 (juillet-septembre 2001), pp. 183-201.

citoyens albanais étant de tradition musulmane, c'est quelque 500 000 « musulmans sociologiques » qui sont ainsi arrivés dans l'Union européenne.

Il est donc logique que les années 1990 aient été marquées par la création de multiples associations culturelles bosniaques, albanaises et turques (de Thrace), et par la volonté de partis tels que le SDA ou le LDK de contrôler la mobilisation de leurs diasporas respectives, à commencer par la collecte de fonds et d'aide humanitaire. Les luttes d'influence acharnées qui s'en sont suivies recoupent aussi des clivages idéologiques plus anciens. La mobilisation des diasporas musulmanes balkaniques, en effet, a parfois été prise en charge par des réfugiés politiques arrivés en Europe occidentale à la fin de la Seconde Guerre mondiale ou pendant la période communiste. Cela est en particulier le cas pour la diaspora albanaise, au sein de laquelle agissent plusieurs organisations d'extrême-droite ou d'inspiration marxiste-léniniste. A la fin des années 1990, ces dernières ont organisé leurs propres collectes de fonds, et ont largement contribué au développement des mouvements de guérilla apparus au Kosovo et en Macédoine. Toutefois, le fait que des courants ultra-nationalistes aient pu jouer un rôle important dans la mobilisation des diasporas musulmanes balkaniques ne signifie pas que celles-ci soient globalement plus radicales que leurs communautés d'origine. Bien au contraire, l'influence disproportionnée de certaines minorités actives est aussi due au fait que les musulmans balkaniques installés en Europe occidentale sont d'abord préoccupés par leur intégration dans leur société d'accueil. Par ailleurs, les associations créées en Europe occidentale ont également pu jouer un rôle de médiation entre leurs communautés d'origine et les institutions européennes (voir partie IV-C).

D'autres spécificités apparaissent également sur le plan religieux. Au cours des années 1990, de nombreux centres islamiques bosniaques et albanais se sont ouverts en Europe occidentale, ce phénomène reflétant tout à la fois la croissance numérique des diasporas musulmanes balkaniques et le « retour du religieux » déjà constaté dans les Balkans. Mais, en contexte diasporique, celui-ci ne s'est pas doublé d'une visibilité accrue de l'Islam. Cette « invisibilité religieuse », qui contraste aussi avec l'attitude d'autres populations musulmanes installées en Europe occidentale, a plusieurs explications. D'une part, les musulmans balkaniques ont une expérience de minorité religieuse antérieure à leur émigration en Europe occidentale, qui n'implique donc pas les mêmes adaptations et renégociations de la place de l'Islam dans l'espace public. D'autre part, de nombreux musulmans balkaniques cherchent plutôt à dissimuler leur identité musulmane, et donc à se désolidariser des populations « non-européennes ». Ceci explique que les diasporas musulmanes balkaniques entretiennent peu de contacts avec ces populations, à l'exception partielle de la communauté turque.<sup>31</sup> Enfin, dans les Balkans, la visibilité accrue de l'Islam est indissociable de sa « nationalisation ». En Europe occidentale, au contraire, la priorité accordée à la cause nationale amène les acteurs associatifs à écarter toute revendication religieuse qui pourrait les compromettre aux yeux des autorités ou des opinions publiques des pays d'accueil.

### **C – Vers la constitution d'un espace public islamique pan-européen ?**

Les caractéristiques socio-culturelles (voir partie I-A) et les trajectoires historiques (voir parties I-B et IV-A) propres aux musulmans des Balkans et d'Europe occidentale conduisent

---

<sup>31</sup> Voir entre autres Nadjé AL-ALI / Richard BLACK / Khalid KOSER, « Refugees and Transnationalism : The Experience of Bosnians and Eritreans in Europe », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. XXVII, n° 4 (octobre 2000), pp. 615-634 ; Val COLIC-PEISKER, « At Least You're the Right Colour : Identity and social Inclusion of Bosnian Refugees in Australia », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. XXXI, n° 4 (juillet 2005), pp. 615-638.

de nombreux observateurs à opposer un Islam balkanique « autochtone » à celui, « allogène », d'Europe occidentale. Mais l'existence d'une deuxième et troisième génération de musulmans d'origine non-européenne en Europe occidentale, ainsi que l'apparition d'importantes diasporas musulmanes balkaniques, obligent à relativiser cette opposition. De plus, celle-ci fait l'impasse sur certains phénomènes qui, bien que limités dans leur ampleur, contribuent à la constitution d'un espace public islamique pan-européen.

Le plus ancien de ces phénomènes est le rôle d'intermédiaire joué par certains activistes religieux originaires des Balkans. Dans plusieurs pays ouest-européens tels que la Belgique ou l'Autriche, des musulmans balkaniques arrivés après la Seconde Guerre mondiale ont joué un rôle important dans l'ouverture des premières mosquées au cours des années 1950. Au cours des décennies suivantes, ce sont à l'inverse des *Gastarbeiter* ayant fréquenté des mosquées turques ou arabes qui ont créé les premiers centres islamiques yougoslaves et noué des liens avec diverses confréries soufies ou des mouvements hétérodoxes tels que l'*Ahmadiyya*. Pendant la période communiste, ces activistes religieux établis en Europe occidentale ont joué un rôle essentiel dans les contacts entre populations musulmanes balkaniques et monde musulman,<sup>32</sup> et dans le transfert d'innovations religieuses vers leurs pays d'origine. Leur importance s'est toutefois réduite après que l'ouverture des frontières ait permis aux acteurs religieux du monde musulman de s'implanter directement dans les Balkans.

D'autres phénomènes ont par contre pris de l'ampleur depuis les années 1990. D'une part, la disparition de la Yougoslavie a placé les quelques 120 000 Bosniaques et Albanais installés en Slovénie, en Croatie ou en Serbie étroite dans une situation « semi-diasporique » proche par certains aspects de celle des musulmans d'Europe occidentale. D'autre part, certains pays balkaniques sont à leur tour devenus des terres d'immigration : plusieurs dizaines de milliers de travailleurs pakistanais, égyptiens et maghrébins vivent ainsi dans l'agglomération athénienne, où ils côtoient quelques 15 000 musulmans de Thrace occidentale, et la Roumanie compte désormais plus de résidents arabes que de musulmans autochtones.<sup>33</sup> De ce simple fait, la distinction entre Islam « autochtone » et Islam « allogène » tend à se brouiller, même si les contacts entre musulmans balkaniques et migrants originaires du monde musulman restent peu nombreux. Depuis le début des années 1990, les musulmans balkaniques vivant en situation « semi-diasporique » dans des villes telles que Athènes ou Zagreb jouent en outre un rôle politique et religieux croissant. A Zagreb, en particulier, la mosquée ouverte en 1987 a activement participé à la création du SDA en 1990, et a constitué tout au long des années 1990 une véritable « plaque tournante » entre la Bosnie-Herzégovine et le monde musulman. Le fait que Mustafa Cerić, nommé imam du centre islamique de Chicago en 1981 puis imam principal de la mosquée de Zagreb en 1986-1993, soit devenu *Reis-ul-Ulema* de Bosnie-Herzégovine en 1993, atteste de l'importance de ce « détour diasporique » dans les évolutions contemporaines de l'Islam balkanique.

Mustafa Cerić est par ailleurs le seul responsable religieux originaire des Balkans participant activement à des forums pan-européens tels que le Conseil européen pour les *fatwas* et la recherche,<sup>34</sup> et insistant sur la nécessité de fédérer les communautés musulmanes à l'échelle

<sup>32</sup> La visite de plusieurs représentants du courant panislamiste bosnien à Téhéran en 1983 a ainsi été organisée par l'intermédiaire de Teufik Velagić, ancien membre du mouvement des « Jeunes Musulmans » réfugié à Vienne après la Seconde Guerre mondiale.

<sup>33</sup> Voir György LEDERER, *Countering Islamist Radicals in Eastern Europe*, Camberley: Conflict Studies Research Center (2005), p. 8, available at <<http://www.da.mod.uk/CSRC>>.

<sup>34</sup> Voir Alexandre CAIERO, « Transnational 'Ulama, European Fatwas, and Islamic Authority: A Case Study of the European Council for Fatwa and Research », in Martin VAN BRUINESSEN / Stefano ALLIEVI (eds), *Production and Dissemination of Islamic Knowledge in Western Europe*, London: Routledge (forthcoming).

européenne. En association avec le *Muslim Council of Britain* et le *Islamic Forum in Europe* qui lui est lié, Mustafa Cerić a commencé en août 2005 – peu après les attentats de Londres – à promouvoir une « Déclaration des musulmans européens » censée servir de base pour l'élaboration d'une plate-forme commune à tous les musulmans d'Europe. Dans cette déclaration condamnant le terrorisme comme l'islamophobie, Mustafa Cerić définit l'Europe comme « maison du contrat » (*daru-l-sulh*) où les musulmans minoritaires peuvent partiellement vivre en accord avec la foi,<sup>35</sup> dénonce les particularismes ethniques et les régimes autoritaires qui trahissent le message universel de l'Islam, approuve les principes de citoyenneté, de démocratie et de droits de l'homme comme fondements de l'Etat de droit, appelle à un dialogue entre communautés religieuses, et insiste sur la nécessaire institutionnalisation de l'islam en Europe, impliquant entre autres le « développement d'écoles islamiques », la possibilité pour les musulmans « d'avoir leurs représentants légitimes dans les parlements des Etats européens », la « libéralisation des politiques européennes d'immigration » et la reconnaissance du droit islamique « dans des domaines de statut personnel tels que le droit de la famille ».<sup>36</sup> Par le biais de cette « Déclaration », Mustafa Cerić entend contribuer à la constitution d'un espace public islamique pan-européen, qui n'en est qu'à ses balbutiements : les auteurs traduits dans les Balkans sont pour la plupart représentatifs de l'Islam majoritaire, malgré la popularité de Jusuf al-Qaradawi ou la découverte plus récente de Tariq Ramadan, et l'héritage intellectuel de l'Islam balkanique reste inconnu en Europe occidentale, malgré les efforts de promotion conduits par Enes Karić, recteur de la Faculté des sciences islamiques de Sarajevo.<sup>37</sup>

La question se pose donc de savoir si l'éventuelle constitution d'un tel espace public se fera à partir de forums religieux pan-européens, ou des institutions européennes auxquelles musulmans des Balkans et d'Europe occidentale adressent pareillement leurs plaintes et leurs demandes. A la fin des années 1980, en effet, la minorité turque de Thrace occidentale a été la première population musulmane balkanique à se tourner vers les institutions européennes pour régler ses différends avec les autorités grecques. Plusieurs délégations du Conseil de l'Europe et du Parlement européen se sont alors rendues sur place, et la Cour européenne des droits de l'homme a exigé des tribunaux grecs qu'ils reviennent sur les condamnations prononcées contre les « muftis illégaux ». Les associations de Turcs de Thrace occidentale en Allemagne ont joué un rôle essentiel dans ces stratégies de *lobbying* européen, les musulmans balkaniques en situation diasporique se caractérisant donc là encore par une double fonction d'innovation et de médiation.<sup>38</sup> Plus globalement, les pressions exercées par le Conseil de

---

<sup>35</sup> L'islam classique définit le monde comme partagé entre la « maison de l'islam » (*daru-l-islam*), où les musulmans sont majoritaires et où s'applique la charia, et la « maison de la guerre » (*daru-l-harb*). Toutefois, à l'époque médiévale comme à l'époque contemporaine, des notions intermédiaires telles que celle de « maison du contrat » ont répondu au besoin de donner un statut spécifique aux minorités musulmanes vivant sous souveraineté non-musulmane, mais exerçant librement leur religion. Voir Khaled ABOU EL FADL, « Islamic Law and Muslim Minorities : The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries », *Islamic Law and Society*, vol. I, n° 2 (1994), pp. 141-187; Fikret KARČIĆ, *The Bosniaks and the Challenges of Modernity – Late Ottoman and Habsburg Times*, Sarajevo: el-Kalem (1999); Tariq RAMADAN, *Etre musulman européen*, Lyon: Tawhid (2002).

<sup>36</sup> La version intégrale en serbo-croate de cette « Déclaration des musulmans européens », ainsi qu'une version abrégée en anglais et en arabe, est accessible sur le site officiel de la Communauté islamique de Bosnie-Herzégovine (<<http://www.rijaset.ba>>).

<sup>37</sup> Depuis le début des années 2000, et dans le cadre d'une stratégie plus large d'internationalisation, la Faculté des sciences islamiques organise un cours d'études islamiques en anglais, dans le cadre duquel l'étude de l'islam bosnien occupe un rôle central, et à l'issue duquel est délivré un Diplôme en études islamiques.

<sup>38</sup> Voir Jeanne HERSANT, « La minorité musulmane en Thrace occidentale et l'intégration européenne de la Grèce », in *Etudes turques et ottomanes – documents de travail*, n° 9-10, Paris : Centre d'histoire du domaine turc (juin 2001), pp. 113-131.

l'Europe, l'OSCE ou la Cour européenne des droits de l'homme ont déstabilisé le modèle stato-national grec, comme l'attestent les polémiques concernant l'existence de minorités nationales slavophones ou la mention de l'appartenance religieuse sur les cartes d'identité. Des processus similaires se retrouvent dans le reste des Balkans. Les institutions européennes sont en effet fortement impliquées dans l'élaboration des mécanismes juridiques garantissant les droits des minorités nationales ou nations constitutives des pays balkaniques. En Bulgarie, par exemple, la signature de la Convention européenne sur les droits des minorités (1997) et la nomination de ministres turcs (2001) sont autant d'étapes vers la reconnaissance officielle d'une minorité nationale turque. Du reste, si la Grèce, forte de son appartenance à l'UE, peut ignorer certaines injonctions de l'OSCE ou de la Cour européenne des droits de l'homme, tel n'est pas le cas des autres pays balkaniques.

Dans ce contexte, le fait que certains acteurs politiques et religieux musulmans aient recours aux institutions européennes a lui aussi cessé d'être l'apanage de la Grèce. La Cour européenne des droits de l'homme a ainsi sanctionné les autorités bulgares pour être intervenues dans la désignation du Grand mufti en 1995, et pour avoir interdit l'activité de certaines organisations humanitaires islamiques en 2000. A travers ces décisions de justice, c'est le contrôle des États balkaniques sur les institutions religieuses islamiques et le monopole de ces dernières sur la vie religieuse des populations musulmanes qui sont remis en question. D'autres décisions sont elles aussi venues brouiller l'opposition entre « Islam autochtone » et « Islam importé », et remettre en cause les catégories juridiques sur lesquelles repose l'ordre stato-national européen. En Croatie, par exemple, Bosniaques et Albanais ont obtenu le statut de « nouvelle minorité nationale »<sup>39</sup> suite aux pressions de l'OSCE et du Conseil de l'Europe, et bien que ce statut cadre mal avec la notion de minorité nationale généralement défendue par ces organisations régionales. Tout indique donc que l'intégration des pays balkaniques au sein d'une Europe élargie devrait alimenter la redéfinition en cours du statut politique des populations musulmanes balkaniques, et des relations entre États balkaniques et institutions religieuses islamiques.

### **Conclusion : Islam balkanique, intégration européenne et facteur turc**

Au cours des dernières décennies, les populations musulmanes balkaniques ont rompu avec le statut de minorité religieuse qui était traditionnellement le leur dans la période post-ottomane, et se sont affirmées comme acteurs politiques à part entière. Cette évolution, précipitée par l'effondrement des régimes communistes en 1990, s'est traduit par la création de partis politiques représentant ces populations et portant leurs revendications nationales, ainsi que par un renforcement de leurs identités nationales, conduisant à une « nationalisation » croissante de l'islam et des institutions religieuses islamiques.

Associé à la restauration des libertés religieuses, ce réveil politique et national des populations musulmanes explique la visibilité accrue de l'islam dans les Balkans. Celle-ci n'est donc pas synonyme de restauration des institutions religieuses islamiques dans leurs anciennes fonctions communautaires, ni d'un véritable regain de religiosité parmi les musulmans des Balkans. Au contraire, les institutions religieuses voient leur monopole sur la vie religieuse menacé par l'émergence de nouveaux acteurs, et la « nationalisation » de l'islam n'empêche pas la diversification des pratiques religieuses ou l'individualisation de la foi.

---

<sup>39</sup> Les lois croates sur la protection des droits des minorités nationales distinguent les « minorités nationales autochtones », déjà présentes sur le territoire croate à l'époque austro-hongroise (Serbes, Hongrois, Tchèques, Italiens, etc.), et les « nouvelles minorités nationales », issues de l'espace yougoslave et arrivées en Croatie entre 1918 et 1991 (Bosniaques, Slovènes, Albanais, Monténégrins, etc.).

Ces évolutions politiques et religieuses ont été encouragées par la réinsertion de l'islam balkanique au sein de l'islam mondial, et plus particulièrement par l'arrivée dans les Balkans de multiples acteurs originaires du monde musulman. Ceux-ci ont non seulement influencé les recompositions politiques internes aux populations musulmanes balkaniques, mais ont grandement contribué à la diffusion en leur sein de nouveaux courants religieux – du néosalafisme des pays du Golfe aux mouvements néo-confrériques liés à la Turquie.

Enfin, les importantes différences qui opposent les populations musulmanes des Balkans et d'Europe occidentale dans leurs modes de mobilisation politique et d'organisation religieuse n'empêchent pas l'existence de liens préfigurant un possible espace public islamique pan-européen, à travers notamment les contacts entre diasporas ou « semi-diasporas » musulmanes balkaniques et populations musulmanes d'origine non-européenne, la création de forums religieux islamiques pan-européens ou le recours commun à des institutions telles que la Cour européenne des droits de l'homme et le Parlement européen.

C'est sur cette base qu'il faut s'interroger sur l'impact possible de l'élargissement de l'Union européenne aux Balkans. De ce point de vue, la première remarque qui s'impose est que les évolutions à venir des populations musulmanes – et non-musulmanes ! – de la région dépendent avant tout de la résolution des crises en suspens, et de l'amélioration générale de la situation économique. L'élargissement de l'UE, sous une forme directe (adhésion) ou indirecte (« quasi-protectorats » transitoires), n'a donc de sens que s'il contribue efficacement à la réalisation de ces deux objectifs. Il va de soi, par exemple, que la formulation de l'identité nationale et des objectifs politiques des Bosniaques de Bosnie-Herzégovine ou des Albanais du Kosovo et de Macédoine peut encore varier considérablement selon qu'ils verront ou pas dans l'UE un cadre institutionnel capable d'assurer leur sécurité physique et leur prospérité économique – comme le confirme indirectement, et malgré son échec final, le référendum chypriote d'avril 2004 sur la réunification de l'île.<sup>40</sup>

En ce qui concerne plus spécifiquement les évolutions de l'islam balkanique, l'élargissement de l'UE aux Balkans ne peut manquer d'influencer les processus et les débats en cours. D'une part, la participation des populations musulmanes balkaniques aux processus d'intégration européenne ne peut que les ramener vers des problématiques propres à l'islam minoritaire, surtout si l'élargissement de l'UE permet de régler les crises en suspens dans la région et d'éviter la constitution de « ghettos » musulmans. D'autre part, les processus d'intégration européenne ne peuvent qu'accélérer la recomposition des liens entre États balkaniques et « religions historiques » et, plus largement, entre appareil d'État et acteurs religieux, espace public et espace privé. De telles évolutions favoriseraient une convergence des cadres institutionnels et des défis intellectuels auxquels sont confrontées les populations musulmanes des Balkans et d'Europe occidentale, et donc la constitution d'un espace public islamique pan-européen. Celui-ci, à son tour, pourrait conduire à une redécouverte de l'héritage intellectuel propre aux musulmans balkaniques, mais susceptible de contribuer positivement à l'élaboration en cours d'un islam européen.

---

<sup>40</sup> Le plan de paix proposé par le Kofi Annan, secrétaire général de l'ONU, prévoyait la réunification des deux parties de l'île au sein d'un État de type confédéral et consociatif, la restitution d'une partie des territoires sous contrôle turc, le départ des colons turcs installés sur l'île après 1974 et l'indemnisation des réfugiés grecs ne pouvant rentrer chez eux. Le 24 avril 2004, 64,9 % des électeurs de la « République turque de Chypre du Nord » ont approuvé ce plan, mais il a été rejeté par 75,8 % des électeurs (grecs) de la République de Chypre.

La question de l'élargissement de l'UE aux Balkans et de son impact sur les évolutions de l'Islam balkanique est indissociable des discussions liées à la candidature turque. La Turquie, en effet, fait partie du même espace post-ottoman que la plupart des pays balkaniques, est directement impliquée dans le conflit cypriste, conflit aux configurations typiquement « balkaniques », et privilégie une définition des rapports entre appareil d'État et institutions religieuses qui rappelle par bien des aspects celui en vigueur dans les Balkans. Dans ce contexte, il apparaît que l'adhésion de la Turquie à l'UE constituerait un facteur de stabilité politique dans la région. D'une part, la Turquie a fait preuve d'une grande modération lors de la crise bulgare (1989/1991) et des guerres yougoslaves (1992/1999), et a fait plus récemment d'importantes concessions pour faciliter la résolution du conflit chypriote. D'autre part, la reconnaissance de la Turquie comme nation européenne à part entière affaiblirait durablement les idéologies nationalistes déniaient aux populations musulmanes balkaniques toute présence légitime en Europe, et d'apaiser au sein de ces dernières le sentiment d'encerclement et de précarité sur lequel s'appuient certains extrémismes politiques et religieux.<sup>41</sup>

Ce rôle stabilisateur d'une éventuelle adhésion de la Turquie à l'UE se retrouve sur le plan religieux. Il ne s'agit pas là de suggérer que la « laïcité » turque est un modèle exportable dans d'autres pays européens : bien au contraire, ce modèle est lui-même entré dans un processus de crise et de recomposition qu'une adhésion de la Turquie à l'UE ne ferait qu'accélérer. Mais, de manière plus indirecte et informelle, cette adhésion aurait un impact considérable sur les évolutions de l'Islam balkanique et l'élaboration d'un Islam européen. D'une part, elle ne manquerait pas de favoriser les échanges entre populations musulmanes balkaniques et acteurs religieux turcs, susceptibles dès lors de s'ériger en contrepoids aux influences néo-salafistes. D'autre part, en tirant l'Islam turc vers une problématique d'Islam « culturellement minoritaire » en Europe – quoi que sociologiquement majoritaire en Turquie –, cette adhésion entraînerait des reformulations majeures dans la manière dont est posée la question de la présence des musulmans balkaniques et ouest-européens en Europe, et dans la manière dont ils se la posent eux-mêmes. De l'adhésion de la Turquie dépend donc finalement et le rôle que joueront les musulmans balkaniques dans l'élaboration d'un Islam européen, et la place qu'ils occuperont dans l'image que l'Europe élargie aura d'elle-même.

---

<sup>41</sup> Toutefois, la question de l'élargissement peut aussi raviver les rivalités entre populations orthodoxes et musulmanes des Balkans : ainsi, lors de sa présentation de la « Déclaration des musulmans européens » à Zagreb le 24 février 2006, le *Reis-ul-Ulema* bosnien Mustafa Cerić a déclaré que « le but des musulmans européens devait être un nouveau [traité de] Westphalie, à travers lequel catholiques, luthériens, calvinistes, juifs et musulmans doivent s'accorder sur le fait que le catholicisme, le protestantisme, l'islam et le judaïsme sont des religions européennes devant coexister dans une tolérance mutuelle » (*Preporod*, n° 5/823, 1<sup>er</sup> mars 2006). Alors même qu'il dénonce dans sa « Déclaration » le fait que la Turquie ne puisse pas devenir membre de l'UE parce qu'elle est majoritairement musulmane, Mustafa Cerić n'inclue donc pas l'orthodoxie parmi les communautés religieuses légitimes en Europe. Sur cette question des surenchères identitaires entre populations catholiques, orthodoxes et musulmanes des Balkans, voir Milica BAKIĆ-HAYDEN, « Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia », *Slavic Review*, vol. LIV, n° 4 (automne 1995), pp. 917-931.