



HAL
open science

Islam balkanique et intégration européenne

Xavier Bougarel

► **To cite this version:**

Xavier Bougarel. Islam balkanique et intégration européenne. Rémy Leveau; Khadija Mohsen-Finan. Musulmans de France et d'Europe, CNRS éditions, pp.21-48, 2005. halshs-02610505

HAL Id: halshs-02610505

<https://shs.hal.science/halshs-02610505>

Submitted on 17 May 2020

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.

« Islam balkanique et intégration européenne », in : Rémy Leveau / Khadija Mohsen-Finan (dir.), *Musulmans de France et d'Europe*, CNRS Editions, Paris, 2005, pp. 21-48.

Xavier Bougarel

Dans de nombreux travaux consacrés aux Balkans, l'islam balkanique est qualifié d'« islam européen », car porté par des populations autochtones et largement sécularisées. L'islam balkanique est alors implicitement opposé à un « islam non-européen » qu'incarneraient non seulement les pays à majorité musulmane, mais aussi les populations musulmanes d'installation récente en Europe occidentale. Dans le même temps, le cas des musulmans balkaniques est rarement pris en compte dans les ouvrages s'interrogeant sur l'émergence d'un islam européen spécifique, comme si les pays balkaniques ne faisaient pas vraiment partie de l'Europe, et que l'Union européenne ne connaissait pas elle-même un processus d'élargissement dont les temporalités et les limites restent encore incertaines.

Pour comprendre la place qu'occupent les musulmans balkaniques au sein d'un éventuel espace islamique pan-européen, il faut substituer à ces découpages culturalistes une comparaison plus nuancée des réalités de l'islam en Europe occidentale et balkanique. Il convient aussi de s'intéresser aux dynamiques qui relient l'Union européenne et les Balkans, à commencer par l'influence qu'exercent les musulmans balkaniques installés en Europe occidentale sur leurs pays d'origine. C'est une telle analyse que ce papier voudrait esquisser et soumettre à la discussion, en simplifiant inévitablement des situations fort complexes, mais en s'appuyant autant que possible sur des données fiables et des exemples concrets.

Une composante essentielle de l'islam en Europe

D'après l'ouvrage « *Convergences musulmanes* », les pays de l'Union européenne comptent 11 à 12 000 000 d'habitants de tradition musulmane.¹ D'après nos propres estimations, un peu plus de 8 000 000 de musulmans vivent dans les pays balkaniques.² Non compte tenu de la Russie d'Europe, qui n'est pas concernée par l'élargissement de l'UE, et de la Turquie, dont l'adhésion reste un sujet de controverse, les musulmans des Balkans représentent donc deux musulmans sur cinq dans une future « Europe élargie ». Si l'élargissement de l'UE à 25 Etats membres n'a pas eu d'incidence notable sur la taille et le statut de sa population musulmane, il en ira autrement en cas d'adhésion des sept Etats balkaniques restés en dehors de l'Union : en effet, deux d'entre eux ont une population de tradition majoritairement musulmane (Albanie, Bosnie-Herzégovine), et trois autres comptent d'importantes minorités musulmanes (Macédoine, Serbie-Monténégro, Bulgarie).³

¹ Felice DASSETTO / Brigitte MARECHAL / Jorgen NIELSEN (eds.), *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*, Paris : L'Harmattan (2001).

² Xavier BOUGAREL / Nathalie CLAYER (dir.), *Le nouvel islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme (1990-2000)*, Paris : Maisonneuve & Larose (2001).

³ Le cas du Kosovo, dont 90 % de la population environ est de tradition musulmane, constitue un cas particulier, car cette province autonome de la Serbie a été placée sous administration onusienne en 1999, et la question de son statut définitif (large autonomie ou indépendance) n'a toujours pas été résolue.

Dans ce contexte, il est important de rappeler quelques traits essentiels de ces populations musulmanes. En premier lieu, celles-ci 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, Bochniaques, Turcs, Rroms, Pomaks,⁴ etc.). En outre, si la grande majorité des musulmans balkaniques est sunnite de rite hanéfite, certains appartiennent aux minorités bektashies (Albanie, Kosovo) et alévies (Bulgarie, Grèce), ou sont membres de confréries plus ou moins hétérodoxes. Cette diversité explique que, dans certaines régions telles que la Macédoine orientale, les Rhodopes (Grèce, Bulgarie), la Dobroudja (Roumanie) ou le sud du Kosovo, plusieurs populations musulmanes distinctes puissent coexister ; c'est dans ces mêmes régions que les identités ethniques restent les plus fluides, et que la compétition entre entrepreneurs ethniques y est désormais la plus vive.

Tableau I - Populations musulmanes des Balkans au début des années 1990

	Nombre (estimation)	Pourcentage (estimation)
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	2 040 000	20,0 %
Roumanie	50 000	0,2 %
TOTAL	8 330 000	13,5 %

Source : Xavier Bougarel / Nathalie Clayer (dir.), *Le nouvel Islam balkanique Les musulmans comme acteurs du post-communisme (1990-2000)*, Paris : Maisonneuve & Larose (2001).

⁴ 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). Voir X. BOUGAREL / N. CLAYER, op. cit.

Tableau II- 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.	1 630 000	330 000	10 000	70 000
Roumanie	-	-	50 000 <i>dont Tatars: 25 000</i>	-
TOTAL	4 355 000	2 635 000	1 040 000	300 000

Source : *ibid.*

Une partie importante des populations musulmanes 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 néo-urbaines encore attachées à certaines pratiques religieuses et culturelles traditionnelles.

Les musulmans balkaniques se différencient donc de leurs coreligionnaires de l'UE par un certain nombre de caractéristiques socio-économiques et culturelles majeures, telles que leur implantation rurale ou leur communauté de langue avec d'autres populations européennes non-musulmanes. En outre, les populations musulmanes d'Europe occidentale et des Balkans s'inscrivent dans des contextes politiques différents. Ainsi, de nombreux observateurs insistent sur le fait que les nationalismes balkaniques sont de type ethnique et confessionnel, ou que les Etats-nations sont encore en voie de constitution dans les Balkans, quand les processus en cours d'intégration européenne favorisent le dépassement du modèle stato-national et l'émergence d'une forme multiculturelle, voire transnationale, de communauté politique. Mais, outre qu'une telle lecture des réalités européennes mériterait elle aussi d'être débattue,⁵ elle néglige la véritable singularité historique des musulmans balkaniques, à savoir leur longue expérience de minorités musulmanes non-souveraines en Europe.⁶

⁵ Voir Rogers BRUBAKER, *Nationalism Reframed : Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge : Cambridge University Press (1996).

⁶ Voir Alexandre POPOVIC, *L'islam balkanique. Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz (1986) ; Hugh POULTON / Suha TAJI-FAROUKI (eds.), *Muslim Identity and the Balkan State*, London : Hurst (1997).

Un siècle et demi d'expérience minoritaire

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 tout 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'Etats à majorité chrétienne, celles-ci sont confrontées à un environnement politique et culturel inédit. C'est en s'intéressant à ce défi vieux d'un siècle et demi environ, et aux réponses élaborées par les élites politiques, religieuses et intellectuelles musulmanes, qu'il est possible de mieux cerner les traits spécifiques de l'islam balkanique, et sa possible contribution à la formulation d'un islam européen.

Avant la Seconde Guerre mondiale, les Etats 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 Etats 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*) bektashi d'Albanie, le Grand mufti de Serbie du sud et les muftis de Dobroudja et de Thrace occidentale sont placés sous l'autorité directe de l'Etat. Les populations musulmanes des Balkans tendent alors à s'organiser autour de leurs institutions religieuses traditionnelles (madrasas, waqfs, tribunaux shariatiques), 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, et la Bosnie-Herzégovine, où la communauté musulmane se dote dès 1906 de sa propre organisation politique, et se mobilise dans les années 1930 pour défendre la Bosnie-Herzégovine comme entité territoriale distincte. Partout, une intelligentsia naissante déplore l'arriération économique et culturelle 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 politiques 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'Etat et de la société, les amène à réformer les programmes d'enseignement, les critères de gestion des waqfs, les modes d'application du droit shariatique. En Bosnie-Herzégovine, la formation des juges est placée sous l'autorité de l'Etat (création de l'Ecole des juges shariatiques 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 shariatiques 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.⁷ Si ces débats ne sont pas propres aux musulmans balkaniques, et sont du reste fortement influencés par des auteurs tels que Muhammad Abduh ou Shakib Arslan, ils prennent dans les Balkans une connotation particulière.

Dans cette région, en effet, l'impact de la révolution kémaliste exacerbe les conflits entre élites traditionnelles et intelligentsia naissante, oulémas réformistes et traditionnalistes. Surtout, les tentatives de formuler un « Islam européen » distinct de l'islam turco-ottoman et compatible avec la modernité occidentale reflètent les difficultés qu'ont les musulmans balkaniques à se situer dans un ordre géopolitique européen dominé par le principe stato-national.⁸ Dès la fin du XIXe siècle, 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 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-ottoman. Mais cette rupture avec l'identité turco-ottomane, qui reste aujourd'hui encore inachevée (populations villageoises de certaines régions reculées, familles urbaines « turco-albanaises » de Macédoine et du Kosovo,⁹ etc.), soulève en outre 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 Turquie kémaliste. 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 la dénonciation du « joug » ottoman.

En 1945, l'instauration de régimes communistes sonne le glas des modes traditionnels de structuration des communautés musulmanes : il est significatif, de ce point de vue, que le seul Etat 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 shariatiques 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.

⁷ Sur le cas de la Bosnie-Herzégovine, voir Fikret KARČIĆ, *The Bosniaks and the Challenges of Modernity. Late Ottoman and Habsburg Times*, Sarajevo : el-Kalem (1999).

⁸ Voir Marco DOGO, « The Balkan Nation-States and the Muslim Question », in Stefano BIANCHINI / Marco DOGO (ed.), *The Balkans. National Identities in a Historical Perspective*, Ravenna : Longo Editore (1998), pp. 61-74.

⁹ Voir Burcu AKAN-ELLIS, *Shadow Genealogies. Memory and Identity Among Urban Muslims in Macedonia*, New-York : Columbia University Press (2003).

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 indirectement 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, 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), 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 d'une « radicalisation » des populations musulmanes.

EU / Balkans : des mobilisations identitaires divergentes ?

A partir des années 1970, les communautés musulmanes d'Europe occidentale et des Balkans se caractérisent pareillement par une activité et une visibilité politiques accrues, ce phénomène s'accroissant au cours des décennies suivantes. Mais les causes en sont différentes selon les cas. En Europe occidentale, la mobilisation des communautés musulmanes est liée à la pérennisation de leur présence, à la cristallisation de nouvelles demandes sociales et culturelles, à l'obtention de la citoyenneté du pays d'accueil, ou du moins à l'accès à certains droits politiques. En Europe balkanique, ce sont les dérives de la politique nationale des régimes communistes à la fin des années 1980 (assimilation forcée des Turcs de Bulgarie, suppression brutale de l'autonomie du Kosovo et désintégration de la fédération yougoslave), puis leur effondrement final en 1990, qui expliquent la politisation des populations musulmanes. Le fait que ce « passage au politique » concerne également les musulmans de Grèce (élection du député indépendant Sadik Ahmet et violentes émeutes en Thrace occidentale en 1990) montre toutefois qu'il se rattache à des processus plus profonds de modernisation économique et culturelle.

Les modalités et les finalités de ces mobilisations identitaires sont elles aussi largement divergentes. 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 Etats-nations existants. Dans les Balkans, au contraire, la mobilisation identitaire des populations musulmanes est avant tout le fait de partis politiques créés après 1990 sur une base communautaire : Parti de l'action démocratique (SDA) en Bosnie-Herzégovine et dans le Sandjak, Ligue démocratique du Kosovo (LDK) au Kosovo,

Parti de la prospérité démocratique (PDP) en Macédoine, Mouvement pour les droits et la liberté (DPS) en Bulgarie, Parti de l'amitié, de l'égalité et de la paix (DEB) en Grèce. Or, en exigeant la reconnaissance des populations musulmanes comme minorités nationales (Bulgarie, Grèce) ou comme nations constitutives (Macédoine), l'octroi d'une autonomie territoriale (Macédoine occidentale, Sandjak), voire le droit à l'autodétermination pure et simple (Bosnie-Herzégovine, Kosovo), ces partis remettent en cause la définition même de la communauté nationale. Du reste, la désintégration de la Yougoslavie se solde entre autres par l'apparition de deux Etats ou quasi-Etats à majorité musulmane : la Bosnie-Herzégovine, divisée en deux entités constitutives, et le Kosovo, dont le statut final reste indéterminé.

Pour résumer, les musulmans d'Europe occidentale cherchent à être reconnus comme communauté religieuse à part entière, leur identité ethnique d'origine perdant dès lors une grande partie de sa pertinence politique. Leurs coreligionnaires des Balkans, au contraire, rejettent définitivement leur ancien statut de minorité religieuse pour s'identifier à un Etat national déjà constitué (Albanais du Kosovo et de Macédoine, Turcs de Bulgarie et de Grèce), ou affirmer leur propre projet stato-national (Musulmans de Bosnie-Herzégovine). La seule exception à cette règle est l'Albanie, pays dans lequel les musulmans n'ont jamais constitué une minorité démographique ou juridique, et où les clivages bien réels entre Albanais musulmans, orthodoxes et catholiques ne menacent pas l'unité nationale.¹⁰

Ces processus politiques divergents se reflètent dans certaines évolutions de la vie religieuse. En Europe occidentale, la promotion de revendications communes favorise certains rapprochements entre associations religieuses monoethniques. Dans les Balkans, au contraire, les institutions religieuses existantes sont déstabilisées par l'affirmation d'identités nationales ou ethniques distinctes : un an à peine après la disparition de la fédération yougoslave, la Communauté islamique (*Islamska Zajednica*) de Yougoslavie éclate en cinq Communautés islamiques distinctes. De multiples conflits de compétence surgissent alors entre ces nouvelles institutions religieuses. La Communauté islamique de Bosnie-Herzégovine cherche en particulier à étendre son autorité à l'ensemble des Bochniaques de l'espace yougoslave, mais s'oppose alors aux Communautés islamiques de Serbie, du Kosovo et de Macédoine. Dans le même temps, en Macédoine et au Kosovo, l'« albanisation » des institutions religieuses suscite les protestations des oulémas et des fidèles non-albanophones. Enfin, en dehors de l'espace yougoslave, des tensions linguistiques du même type se retrouvent en Bulgarie et en Grèce, opposant cette fois Turcs et Pomaks slavophones.

Le « passage au politique » des musulmans balkaniques a pour autre conséquence l'inféodation partisane des institutions religieuses, au prix parfois de graves crises internes : en Bosnie-Herzégovine, le Parti de l'action démocratique (SDA) parvient en 1993 à imposer son candidat, Mustafa Cerić, au poste de *Reis-ul-Ulema*, mais se heurte à l'hostilité durable de certains oulémas ; en Bulgarie, les luttes d'influence entre le Mouvement pour les droits et la liberté et le Parti socialiste bulgare se soldent en 1995 par l'élection de deux Grands muftis concurrents. Une situation similaire se retrouve en Grèce, où les associations nationalistes turques nient toute légitimité aux muftis nommés par l'Etat grec, et organisent en 1990 l'élection de « muftis illégaux ». Là où les partis représentatifs des populations musulmanes nourrissent des projets autonomistes ou irrédentistes, apparaît un phénomène jusqu'alors inédit, à savoir la non-coïncidence entre territoires étatiques et aires de compétence des institutions religieuses islamiques : 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

¹⁰ Voir Nathalie CLAYER, *Religion et nation chez les Albanais (XIXe-XXe siècles)*, Istanbul : Isis (2002).

Preševo ne reconnaissent pas l'autorité du mufti de Belgrade. Les limites administratives des institutions religieuses islamiques servent alors à matérialiser des projets nationalistes ne s'exprimant souvent qu'à demi-mots, et signalent en outre un déplacement de leur allégeance politique au détriment du pouvoir central.

Dans ce contexte, une autre différence importante concerne le rôle des marqueurs religieux dans les mobilisations identitaires des populations musulmanes. Dans les pays de l'UE, les conflits liés à l'institution scolaire se cristallisent autour du respect de certains préceptes religieux (mixité, port du voile, etc.) ; dans les pays balkaniques, ils portent plutôt sur le statut des « matières nationales » (langue, histoire, littérature, etc.). Un marqueur religieux tel que le voile peut donc jouer un rôle catalyseur en Europe occidentale, quand, dans les Balkans, il signale d'abord les clivages socio-culturels internes aux populations musulmanes. Inversement, les défenseurs du voile brandiront en France leurs cartes nationales d'identité et des drapeaux tricolores, quand la promotion de symboles nationaux et étatiques propres constitue un des soucis majeurs des partis politiques représentant les populations musulmanes des Balkans. Mais l'illustration la plus flagrante de cette divergence reste l'usage même du terme « musulman » : en Europe occidentale, la mise en avant d'une identité musulmane commune contribue à transcender la diversité des origines ethniques et nationales, même si elle ne les fait en aucun cas disparaître ; dans les Balkans, au contraire, la politisation des populations musulmanes passe aussi par leur rejet du nom « musulman », perçu comme pré-politique et obsolète (demande d'être traité comme « minorité turque » en Grèce, adoption du nom national « Bochniaque » en Bosnie-Herzégovine).

Il apparaît donc que les acteurs et les marqueurs religieux jouent un rôle plus important, ou plus directement perceptible, en Europe occidentale. Mais ce constat ne doit pas faire oublier que, d'un pays balkanique à l'autre, des différences majeures existent dans la façon dont s'articulent islam et identité nationale, mobilisation identitaire et marqueurs religieux. En Bosnie-Herzégovine, où seule la religion permet de distinguer les communautés en présence, les représentants d'une mouvance islamiste minoritaire créent le SDA en mai 1990, et se propulsent ainsi au centre des recompositions identitaires de la communauté musulmane. Dans un contexte de guerre, ils parviennent à renforcer les dimensions religieuses de l'identité nationale musulmane/bochniaque, les lieux de culte et les cimetières, les manifestations et les commémorations religieuses jouant désormais un rôle essentiel dans le marquage des territoires comme dans la mobilisation des populations.¹¹

Dans d'autres régions tels que le Kosovo, la Macédoine ou la Bulgarie, les dirigeants des partis représentatifs des populations musulmanes sont issus des élites intellectuelles et politiques liées à la modernisation communiste. Les marqueurs religieux y contribuent certes à la constitution d'identités nationales séparées, mais ne jouent jamais qu'un rôle secondaire : c'est d'abord la langue qui distingue les Albanais des Serbes et des Macédoniens, les Turcs des Bulgares et des Grecs et, si l'islam sert souvent de vecteur d'assimilation des groupes ethniques les plus faibles (« albanisation » des Tsiganes et des musulmans slavophones au Kosovo et en Macédoine, « turcisation » des Pomaks de Bulgarie et de Grèce), il ne les protège pas des violences intercommunautaires (violences albanaises contre les musulmans tsiganes et slavophones du Kosovo après 1999). Enfin, le rôle des marqueurs religieux est encore moins important en Albanie, où musulmans et chrétiens albanophones partagent la même identité nationale, et où les clivages confessionnels n'ont de traduction politique que dans la mesure où ils recourent des appartenances régionales ou familiales.

¹¹ Voir X. BOUGAREL, « L'islam bosniaque entre identité culturelle et idéologie politique », in X. BOUGAREL / N. CLAYER, *Le nouvel Islam balkanique...*, op.cit., pp. 79-132.

EU / Balkans : des évolutions religieuses convergentes ?

La plus grande visibilité des marqueurs et des acteurs religieux en Europe occidentale ne doit pas être considéré *a priori* comme l'indice d'une plus forte religiosité. D'une part, la visibilité accrue de la religion musulmane reste un phénomène commun à l'ensemble de l'Europe, et s'explique tout à la fois par les usages politiques et identitaires de l'islam, sa meilleure reconnaissance institutionnelle dans un contexte de pérennisation de la présence musulmane ou de restauration des libertés religieuses (prise en compte des fêtes, des rituels et des interdits alimentaires de l'islam, autorisation d'ouvrir des lieux de culte et des cimetières musulmans, introduction d'un enseignement religieux facultatif, etc.), et l'évolution des pratiques religieuses elles-mêmes. D'autre part, et malgré ce que suggèrent certains clichés, il n'est pas évident que le niveau de religiosité des musulmans d'Europe occidentale soit supérieur à celui des musulmans balkaniques.

Ainsi, au début des années 1990, la part des pratiquants dans les jeunes générations de musulmans semblait similaire en France et en Yougoslavie : en 1995, 14 % seulement des musulmans français de la seconde génération déclaraient accomplir la prière ;¹² quelques années auparavant, le même pourcentage de jeunes Musulmans bosniaques affirmait se rendre à la mosquée pour des raisons religieuses.¹³ Mais ce que montre d'abord cet exemple, c'est que toute comparaison basée sur des données quantitatives globales s'avère difficile, voire trompeuse : en effet, les pratiques religieuses des musulmans balkaniques vivant à la campagne doivent-elles être comparées à celles des musulmans urbains d'Europe occidentale, ou à celle des populations rurales dans leurs pays d'origine ? Et cela aurait-il un sens, par exemple, de comparer les pourcentages de personnes se rendant régulièrement à la mosquée, quand les possibilités pratiques de le faire diffèrent considérablement d'un endroit à l'autre ?

Quoi qu'il en soit, les écarts de religiosité entre musulmans d'Europe occidentale et des Balkans sont sans doute moindres que ceux opposant, en Europe occidentale, première génération et générations suivantes, et dans les Balkans, populations rurales et populations urbaines. De plus, des écarts importants existent également entre communautés musulmanes balkaniques. 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 l'importance persistante de l'islam dans la vie sociale des populations concernées. Mais il faut insister sur le fait qu'il n'existe pas de lien direct entre niveau de religiosité des populations musulmanes et centralité de l'islam dans leurs mobilisations identitaires, comme le montre en particulier le cas bosniaque. En outre, à l'heure où la vie religieuse des sociétés européennes apparaît de plus en plus éclatée, il est sans doute moins pertinent de mesurer des niveaux de religiosité que de s'interroger sur les mutations en cours des institutions et des pratiques religieuses, et sur la place de l'islam dans la redéfinition des rapports entre Etat et acteurs religieux, espace public et espace privé. La prise en compte de ces changements qualitatifs permet alors d'appréhender autrement les évolutions de l'islam en Europe occidentale et dans les Balkans.

¹² Voir F. DASSETTO / B. MARECHAL / J. NIELSEN (eds.), *Convergences musulmanes...*, op.cit., p. 27.

¹³ Voir Dragomir PANTIĆ, « Prostorne, vremenske i socijalne koordinate religioznosti mladih u Jugoslaviji » [Facteurs spatiaux, temporels et sociaux de la religiosité des jeunes en Yougoslavie], in Srećko MIHAILOVIĆ (dir.), *Deca krize. Omladina Jugoslavije krajem osamdesetih* [Les enfants de la crise. La jeunesse de Yougoslavie à la fin des années 1990], Belgrade : IDN (1990), p. 222.

Dans les deux cas, le « réveil de l'islam » passe par l'apparition d'une multitude d'associations religieuses et de mouvements de prédication. Mais ce phénomène ne doit pas masquer des différences majeures dans les transformations des cadres institutionnels existants. En Europe occidentale, 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 exercent depuis leur création un monopole de droit et de fait sur la vie religieuse, grâce à leurs liens étroits avec l'Etat. Leurs activités ont connu un développement rapide après 1990, comme l'atteste la construction de nouvelles mosquées, l'ouverture de medresas et d'établissements d'enseignement supérieur islamique, le développement de la presse religieuse. Les institutions religieuses islamiques conservent par ailleurs des liens privilégiés avec le pouvoir, grâce à leur statut de « religion historique » et par le biais de départements ou secrétariats aux affaires religieuses tels qu'il en existe encore 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'Etat, et de nombreux cadres religieux ont occupé des postes clefs dans la diplomatie, les services secrets et le Département pour les questions morales de l'armée bosniaque.¹⁴ Dans le même temps, toutefois, le monopole que ces institutions exerçaient sur la vie religieuse se trouve menacé par la multiplication des luttes partisans, doctrinales et personnelles en leur sein, et par l'apparition de nouveaux acteurs sur la scène religieuse : les partis et les associations culturelles créés après 1990 cherchent ainsi 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 profitent de l'ouverture des frontières pour s'implanter dans les Balkans.

Alors que le culte musulman se fédère et s'institutionnalise dans les pays de l'UE, ses cadres institutionnels s'étioleraient donc dans les pays balkaniques. Mais cette opposition doit être relativisée. En effet, les situations de départ étant radicalement différentes en Europe occidentale et dans les Balkans, des processus en apparence opposés peuvent en fait conduire à un résultat similaire, à savoir la pérennisation d'instances représentatives nationales jouant un rôle régulateur important, mais ne pouvant prétendre à un monopole sur la vie religieuse des communautés musulmanes concernées. De plus, les transformations en cours des institutions religieuses islamiques sont loin d'être le seul facteur influençant les pratiques individuelles et collectives des musulmans balkaniques.

Dans les Balkans, le processus de démocratisation favorise une pluralisation interne de l'Islam se traduisant non seulement par la crise du monopole des institutions officielles, mais aussi par la diversification des pratiques religieuses. Les grands moments de la vie religieuse connaissent un net regain d'intérêt (célébration des fêtes religieuses, organisation de pèlerinages soufis, cérémonies d'ouverture des nouvelles mosquées, etc.), mais voient leur caractère proprement religieux s'estomper au profit de nouvelles dimensions 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, les pratiques religieuses plus individuelles et régulières (prières quotidiennes, jeûne du ramadan, etc.) restent l'apanage d'une minorité de fidèles,

¹⁴ Voir X. BOUGAREL, « L'islam bosniaque entre identité culturelle et idéologie politique », op.cit.

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, la « coloration » doctrinale ou politique de certaines mosquées, l'élaboration de pratiques né-soufies teintées d'esprit *new age*, ou encore l'intériorisation et la rationalisation de la foi individuelle participent toutes de ce phénomène.

Ces évolutions de la vie religieuse rappellent celles constatées en Europe occidentale, même si des différences de contexte historique peuvent en modifier les formes concrètes : en Bosnie-Herzégovine, au Kosovo ou en Macédoine, la construction de mosquées n'est pas, en soi, un phénomène nouveau ; à l'inverse, le port du voile à l'école ou sur le lieu de travail reste sans doute plus difficile en Albanie, en Bulgarie ou en Grèce qu'il ne l'est en Grande-Bretagne ou en Allemagne. Pour la même raison, des évolutions similaires ne renvoient pas forcément aux mêmes enjeux, et n'alimentent pas les mêmes débats. Car si les pays européens connaissent tous une redéfinition profonde des rapports entre Etat et acteurs religieux, espace public et espace privé, c'est là encore sur la base de trajectoires historiques variées.

Dans tous les pays balkaniques sauf la Grèce, la fin des régimes communistes entraîne un réinvestissement de l'espace public par différents acteurs et marqueurs religieux. Celui-ci n'est en aucun cas synonyme de restauration des anciennes fonctions communautaires des institutions religieuses, ou de « réislamisation » des populations musulmanes : la restauration des tribunaux shariatiques n'a été nulle part sérieusement envisagée, la dénationalisation des waqfs et l'introduction d'un enseignement religieux à l'école soulèvent de nombreux problèmes juridiques et pratiques et, en Bosnie-Herzégovine, les quelques tentatives de « réislamisation » menées par le SDA et la Communauté islamique (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. Ce réinvestissement de l'espace public n'en alimente pas moins d'intenses débats sur les rapports entre Etat et acteurs religieux, espace public et espace privé, débats dont les enjeux et les protagonistes ne sont pas forcément les mêmes qu'en Europe occidentale.

Une première différence importante réside dans le fait que les institutions religieuses islamiques des Balkans, alliées sur ce point aux Eglises orthodoxes, insistent sur leur statut de « religion historique » pour demander à l'Etat une protection légale contre le prosélytisme des Eglises protestantes et des nouveaux mouvements religieux. Surtout, les débats en cours au sein des communautés musulmanes des Balkans sont de plus en plus marqués par des problématiques propres à 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 débats politiques et religieux de la Turquie voisine. Contrairement à ce qu'affirment certains scénarios alarmistes, cela ne signifie pas que l'heure soit à la création de « républiques islamiques » ou d'une « transversale verte » 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 les rapports entre Etat et acteurs religieux, espace public et espace privé concerne la société toute entière – d'où le slogan du *Reis-ul-Ulema* bosniaque, Mustafa Cerić : « pour un Etat séculier, contre une société séculière ».

Par certains aspects, les débats qui agitent les communautés musulmanes balkaniques évoquent donc plus le cas de la société turque que celui des musulmans d'Europe occidentale. Dans le cas balkanique, en effet, il s'agit moins de négocier la place d'une nouvelle minorité religieuse au sein d'une société de tradition chrétienne, que de redéfinir la place de l'islam au sein d'une société de tradition majoritairement musulmane. Cette redéfinition, quant à elle, passe moins par une réislamisation véritable que par une insistance accrue sur les liens entre islam et identité nationale et une revalorisation du passé ottoman. Les minorités turques de Bulgarie et de Grèce échappent largement à ce processus, dans la mesure où leurs élites politique et religieuses restent attachées à la définition kémaliste de l'identité nationale turque. Mais cette redéfinition des rapports entre islam et identité nationale est beaucoup plus perceptible dans l'espace albanais, où certains oulémas et intellectuels contestent les mythes fondateurs du nationalisme albanais, et en Bosnie-Herzégovine, où les tentatives de replacer l'islam au centre de l'identité nationale bochniaque évoquent la « synthèse turco-islamique » des années 1980.¹⁵ Les spécificités de l'Islam balkanique ayant ainsi été précisées, il reste à examiner la place qu'occupent les diasporas musulmanes balkaniques dans les rapports entre musulmans des Balkans et musulmans d'Europe occidentale.

Les comportements migratoires des musulmans balkaniques

Qu'elle soit temporaire ou définitive, l'émigration n'est pas une expérience nouvelle pour les musulmans balkaniques. Dès l'époque ottomane, et jusqu'à aujourd'hui, les hommes des villages de montagne quittent leurs familles plusieurs mois par an (*gurbet*) pour exercer divers métiers dans la plaine.¹⁶ De 1 700 000 à 2 000 000 de réfugiés (*muhacir*) originaires des Balkans s'installent à Istanbul et en Anatolie entre 1878 et 1913,¹⁷ et 850 000 autres de 1923 à 1945,¹⁸ devenant ainsi une des composantes majeures de la société turque contemporaine.¹⁹ Les vagues migratoires de cette époque correspondent à divers événements affectant les musulmans balkaniques (guerres, pressions politiques, réformes agraires, etc.), et se soldent parfois par un déclin démographique rapide : en Bulgarie, par exemple, les musulmans ne représentent plus que 14 % de la population totale en 1910, contre 30 % environ en 1878. Plus concrètement encore, ces vagues migratoires sont liées à certains accords bilatéraux : outre le Traité de Lausanne (1923), qui organise les échanges de population gréco-turcs, plusieurs accords sont signés dans l'entre-deux-guerres entre la Turquie d'une part, la Bulgarie, la Yougoslavie et la Roumanie d'autre part, afin d'encourager l'émigration des musulmans balkaniques (attribution de terres en Anatolie, regroupement par village d'origine, etc.).

¹⁵ Voir N. CLAYER, « The Issue of Conversion to Islam in the Restructuring of Albanian Politics and Identity », in *Religion et nation chez les Albanais...*, op.cit., pp. 359-380 ; Sabine RIEDEL, « Die Politisierung islamischer Geschichte und Kultur am Beispiel Südosteuropas » [La politisation de l'histoire et de la culture islamiques : l'exemple de l'Europe du sud-est], *Südosteuropa*, vol. XLVI, n° 11 (novembre 1997), pp. 539-561.

¹⁶ Voir Olga KATSIARDI-HERING, « Migrationen » [Migrations], in Karl KASER / Siegfried GRUBER / Robert PICHLER (Hg.), *Historische Anthropologie im südöstlichen Europa. Eine Einführung* [L'anthropologie historique de l'Europe du sud-est. Une introduction], Wien : Nohlau (2003).

¹⁷ Voir Alexandre TOUMARKINE, *Les migrations des populations musulmanes balkaniques en Anatolie (1878-1913)*, Istanbul : Isis (1995), p. 30.

¹⁸ Voir Kemal KIRISCI, « Post Second World War Immigration From Balkan Countries to Turkey », *New Perspectives on Turkey*, n° 12 (printemps 1995), p. 63

¹⁹ Voir Gilles DE RAPPER, *Les Albanais à Istanbul*, Istanbul : IFEA (2000) ; Nergis CANEFÉ, « Turkish Nationalism and Ethno-Symbolic Analysis : The Rules of Exception », *Nations and Nationalism*, vol. VIII, n° 8 (Avril 2002), pp. 133-155.

Des phénomènes similaires se retrouvent encore au début la période communiste. Certes, dès 1945, des émigrés politiques bosniaques et albanais s'installent en Europe occidentale ou aux Etats-Unis. Mais, quelques années plus tard, quand les musulmans affectés par la nationalisation de l'artisanat et du petit commerce quittent massivement la Bulgarie (150 000 personnes en 1951) et le sud de la Yougoslavie (100 000 personnes en 1952), c'est à nouveau dans le cadre d'accords bilatéraux avec la Turquie.²⁰ Il faut donc attendre les années 1960 pour que se produise un changement majeur : à cette époque, en effet, la Yougoslavie autorise ses citoyens à partir travailler à l'étranger (1963), et signe avec l'Allemagne, la Suisse ou les pays scandinaves des accords-cadres organisant l'émigration de main d'œuvre yougoslave. Les années 1960 et 1970 voient donc les flux migratoires des musulmans yougoslaves se réorienter peu à peu vers l'Europe occidentale et, dans une moindre mesure, l'Amérique du nord et l'Australie. Ce constat vaut également pour les musulmans de Thrace occidentale, suite à la signature d'un accord-cadre entre la Grèce et l'Allemagne (1969), puis à l'entrée de la Grèce au sein de la Communauté européenne (1981). Dans les deux cas, la figure du *Gastarbeiter* se substitue peu à peu à celles du *gurbetçi* et du *muhacir*.

A la fin des années 1980, l'effondrement des régimes communistes ne fait qu'accélérer ce processus. Certes, au cours de l'été 1989, la campagne d'assimilation forcée des Turcs de Bulgarie se solde par l'afflux de 370 000 personnes en Turquie. Mais, contrairement à ce qui s'était passé lors des précédentes vagues d'émigration, ces nouveaux *muhacirs* ne s'intègrent pas aisément dans une société turque perçue comme trop conservatrice, et la moitié d'entre eux retourne par la suite en Bulgarie.²¹ Surtout, au cours des années 1990, la paupérisation des Balkans post-communistes, la disparition de la Yougoslavie et l'éclatement de conflits armés en Bosnie-Herzégovine et au Kosovo entraînent une augmentation rapide du nombre de musulmans balkaniques résidant en Europe occidentale. L'Albanie, en particulier, voit 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).²² Plus de deux tiers des citoyens albanais étant de tradition musulmane, c'est quelque 500 000 « musulmans sociologiques » qui arrivent ainsi en Europe occidentale.

De même, pendant la période communiste, la mobilité des populations musulmanes yougoslaves était restée moindre que celle des autres nationalités yougoslaves (Croates, Serbes, Monténégrins, etc.) : en 1981, sur 875 000 citoyens yougoslaves résidant à l'étranger, seuls 58 000 sont de nationalité musulmane (bochniaque) et 63 000 de nationalité albanaise.²³ Dans les années 1990, par contre, l'apartheid économique et la répression policière au Kosovo, la guerre et le nettoyage ethnique en Bosnie-Herzégovine provoquent l'arrivée de plusieurs centaines de milliers de réfugiés en Europe occidentale (Allemagne, Scandinavie, Suisse, Belgique, etc.), dont une partie importante s'installe 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. La Turquie, quant à elle, n'accueille que quelques milliers de réfugiés, la plupart ayant sur place des parents installés de longue date.

²⁰ Voir *ibid.*, p. 66 et 70.

²¹ Voir Darina VASILEVA, « Bulgarian Turkish Emigration and Return », *International Migration Review*, vol. XXVI, n° 2 (Summer 1992), pp.342-352 ; Petar KRASZTEV, « Understated, Overexposed : Turks in Bulgaria, Immigrants in Turkey », *Balkanologie*, vol. V, n° 1-2 (décembre 2001), pp. 199-227.

²² Voir Nicola MAI / Stephanie SCHWANDNER-SIEVERS, « Albanian Migration and New Transnationalisms », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. XXIX, n° 6 (novembre 2003), p. 941.

²³ Voir Xavier BOUGAREL, « Bosnie-Herzégovine : anatomie d'une poudrière », *Hérodote*, n° 67 (octobre 1992), p. 98.

Enfin, pour que cet aperçu soit complet, il faut mentionner certaines situations « semi-diasporiques », à savoir l'émigration, au sein du même Etat, de musulmans d'origine rurale vers des centres urbains dépourvus de population musulmane autochtone. Plusieurs situations de ce type existent en Yougoslavie avant 1991, des dizaines de milliers de musulmans s'étant installés pendant la période communiste à Belgrade (19 000 Musulmans et Albanais recensés en 1991), Zagreb (18 000), Ljubljana (9000) et, plus marginalement, dans certains ports croates et centres miniers slovènes.²⁴ Avec l'éclatement de la Yougoslavie, une partie importante de ces musulmans perdent le bénéfice d'une citoyenneté yougoslave partagée, et se heurtent alors à divers dispositifs juridiques limitant l'accès à la citoyenneté de leurs « nouveaux » pays d'accueil. Une telle situation « semi-diasporique » se retrouve également dans la ville d'Athènes. A partir des années 1970, en effet, des musulmans de Thrace occidentale commencent à venir chercher du travail dans la capitale grecque. Trente ans plus tard, leur nombre se situe entre 15 000 et 25 000, auquel s'ajoutent plusieurs dizaines de milliers de travailleurs immigrés albanais, pakistanais, égyptiens et maghrébins.²⁵ Le cas athénien souligne donc un autre tournant dans l'histoire des flux migratoires balkaniques : pour la première fois depuis plusieurs siècles, les Balkans sont de nouveau une terre d'immigration pour des personnes de religion musulmane.

Les diasporas, points d'appui aux mobilisations identitaires des années 1990

A partir des années 1970, de nombreux musulmans originaires des Balkans s'installent dans certains pays d'Europe occidentale : Bochniaques, Albanais ex-yougoslaves et Turcs de Thrace occidentale en Allemagne ; Bochniaques en Scandinavie et en Autriche ; Albanais ex-yougoslaves en Suisse et en Belgique ; Albanais d'Albanie en Italie et... en Grèce.²⁶ Ces populations émigrées entretiennent des liens étroits avec leurs pays d'origine, et participent activement aux mobilisations identitaires des années 1990. Mais elles s'inscrivent également dans le contexte politique et religieux de leurs pays d'accueil, et entretiennent des rapports complexes avec les autres populations musulmanes qui y vivent. Ceci explique certaines évolutions identitaires liées à leur expérience diasporique, ainsi que leur rôle dans la diffusion de doctrines ou de pratiques religieuses nouvelles.

²⁴ Voir Savezni zavod za statistiku, *Nacionalni sastav stanovništva po opštinama* [Composition nationale de la population par municipalité], Belgrade : SZS (1992).

²⁵ Voir Sevasti TRUBETA, « Minorization and Ethnicization in Greek Society : Comparative Perspectives on Moslem Migrants and the Moslem Minority », *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas*, vol. V (2003), pp. 95-112 ; Dimitris ANTONIOU, « Muslim Migrants in Greece : Religious Organization and Local Responses », *Immigrants and Minorities*, vol. XXII, n° 2-3 (July 2003), pp. 155-174.

²⁶ D'après des estimations difficilement vérifiables, le nombre de Bochniaques résidant en Europe occidentale s'éleverait à 665 000 environ (Mustafa Klanco, imam principal de l'Union des communautés islamiques bochniaques en Allemagne, 1997), celui des Albanais ex-yougoslaves à 380 000 (Muhamet Shatri et Hafiz Gagica, auteurs d'un ouvrage sur la diaspora albanaise, 1992), celui des Albanais d'Albanie à 750 000 (ministère albanais du Travail et des Affaires sociales, début des années 2000), et celui des Turcs de Thrace occidentale à 20 000 (Association des Turcs de Thrace occidentale en Europe, fin des années 1990). Voir Mustafa KLANCO, *Muslimanske zajednice Bošnjaka u zapadnoj Evropi sa posebnim osvrtom na Njemačku* [Les communautés musulmanes de Bochniaques en Europe occidentale, et plus particulièrement en Allemagne], in Islamski centar Zagrebačke džamije, *Islam u zapadnom svijetu* [L'Islam dans le monde occidental], Zagreb : Islamski centar (1997), p. 96 ; Nathalie CLAYER, « L'Islam, facteur des recompositions internes en Macédoine et au Kosovo », in Xavier BOUGAREL / Nathalie CLAYER, *Le nouvel Islam balkanique...*, op. cit., p. 214 ; Nicola MAI / Stephanie SCHWANDNER-SIEVERS, « Albanian Migration and New Transnationalisms », op.cit., p. 941 ; Jeanne HERSANT, « L'élaboration d'un discours identitaire dans l'espace migratoire des Turcs de Thrace occidentale », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 34 (juillet 2002), pp. 235-259.

Fondamentalement, les diasporas connaissent les mêmes évolutions identitaires que leur communauté de référence, à commencer par une cristallisation progressive d'identités nationales et ethniques distinctes. Les *muhacirs* arrivés à Istanbul et en Anatolie entre 1878 et 1952 se fondent dans la société turque, tout en conservant la mémoire de leurs origines ethniques et régionales. De même, dans les années 1950 et 1960, les premiers albanophones de Yougoslavie installés en Belgique participent à la vie sociale et associative de la communauté turque, où ils retrouvent du reste d'autres albanophones, venus de Turquie et descendants de familles de *muhacirs*.²⁷ Quarante ans plus tard, les centres islamiques albanais d'Europe occidentale ont une dimension nationale très prononcée,²⁸ et les tentatives du Milli Görüs turc de placer sous sa tutelle ceux de la diaspora bochniaque se soldent par un échec. Ni l'islam, ni même une éventuelle identité pan-turque ne fédèrent entre elles les musulmans originaires des Balkans : en Allemagne, les Turcs de Thrace occidentale ont des associations distinctes de celles des Turcs de Turquie, organisent leurs propres rassemblements culturels, et vénèrent avec la même intensité Mustafa Kemal Atatürk, fondateur de la Turquie moderne, et Sadik Ahmet, député de Thrace occidentale décédé en 1995.²⁹

Dans les années 1990, ce primat des identités nationales est encore renforcé par la désintégration violente de la Yougoslavie.³⁰ Quand, en 1963, les autorités yougoslaves restaurent la liberté de circulation, elles veillent à garder un contrôle étroit sur leurs citoyens installés à l'étranger et, en premier lieu, à les tenir éloignés de l'émigration politique. Cette tâche d'encadrement revient en premier lieu aux consulats et aux clubs yougoslaves qui leur sont liées. Sur le plan religieux, la Communauté islamique exerce sa propre tutelle sur les centres islamiques créés dans les années 1980 en Europe occidentale, aux Etats-Unis et en Australie, et nomme les imams qui en ont la charge. Les *Gastarbeiter* bosniaques et kosovars sont alors nombreux à fréquenter les clubs yougoslaves, et partagent généralement les mêmes salles de prière. A partir de 1990, la disparition de la Yougoslavie bouleverse ce paysage associatif. Alors que les anciens clubs yougoslaves se réduisent peu à peu à la seule diaspora serbe, une multitude d'associations sont créées par les autres diasporas originaires de l'espace yougoslave. Quand la Communauté islamique de Yougoslavie disparaît en 1993, les centres islamiques de la diaspora se divisent à leur tour, Bochniaques et Albanais cessant de fréquenter les mêmes salles de prière, et se rattachant aux Communautés islamiques de Bosnie-Herzégovine, du Kosovo ou de Macédoine. Parallèlement, la volonté de la Communauté islamique de Bosnie-Herzégovine d'exercer son autorité sur les musulmans (au sens religieux) de Croatie et de Slovénie se heurte aux velléités d'indépendance des muftis de Zagreb et de Ljubljana, encouragées en sous-main par les autorités croates et slovènes.

Les diasporas ne font pas que suivre les évolutions identitaires de leurs communautés respectives : elles y contribuent activement. Au début du XXe siècle, c'est d'Istanbul que Ali Džabić, mufti de Mostar banni par les autorités austro-hongroises, anime le mouvement pour l'autonomie religieuse en Bosnie-Herzégovine. Dans les années 1960, les cercles restreints de l'émigration politique participent à l'élaboration des projets nationalistes qui marqueront les décennies suivantes. Adil Zulfikarpašić, riche fondateur de l'Institut bochniaque à Zürich, est

²⁷ Voir Isa BLUMI, « Defining Social Spaces by Way of Deletion : The Untold Story of Albanian Migration in the Postwar Period », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. XXIX, n° 6 (novembre 2003), pp. 949-965.

²⁸ Voir Denisa KOSTOVICOVA / Albert PRESTRESHI, « Education, Gender and Religion : Identity Transformations among Kosovo Albanians in London », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. XXIX, n° 6 (novembre 2003), pp. 1079-1096.

²⁹ Voir Jeanne HERSANT, « L'élaboration d'un discours identitaire dans l'espace migratoire des Turcs de Thrace occidentale », op.cit.

³⁰ Sur le cas bosniaque, voir Marita EASTMOND, « Nationalist Discourses and the Construction of Difference : Bosnian Muslim Refugees in Sweden », *Journal of Refugee Studies*, vol. XI, n° 2 (1998), pp. 161-181.

le promoteur infatigable d'une identité nationale bochniaque, et c'est par l'intermédiaire de Teufik Velagić, installé à Vienne, que des membres de la mouvance islamiste bosniaque se rendent une première fois en Iran en 1983. De même, le rêve d'une Grande Albanie est entretenu par les organisations anti-communistes basées aux Etats-Unis depuis 1945, et par les militants marxistes-léninistes kosovars réfugiés en Europe occidentale après les violentes manifestations de 1968 et 1981. Enfin, au tournant des années 1980 et 1990, la Fédération des Turcs de Thrace occidentale en Europe constitue un soutien matériel et un relai institutionnel important pour Sadik Ahmet et son éphémère Parti de l'amitié, de l'égalité et de la paix (DEB). Dans le cas yougoslave, les relations entre partis représentatifs des populations musulmanes et diaspora sont nettement moins harmonieux : en 1990, l'émigration politique ne joue finalement qu'un rôle secondaire dans la création de partis politiques dominés par les élites locales : quelques mois à peine après avoir rejoint – et largement financé – le SDA, Adil Zulfikarpašić en est évincé par les représentants de la mouvance islamiste, et la LDK rejette l'option de la lutte armée, promue dès cette époque par les nationalistes albanais en exil. Mais, dans les deux cas, les populations résidant en Europe occidentale restent un enjeu politique majeur, autour duquel se livrent des batailles d'une rare intensité.

Dès 1990, le SDA crée ses propres sections locales en Croatie, en Slovénie, en Europe occidentale, en Amérique du nord et en Australie. Avec l'éclatement du conflit bosniaque en 1992, les associations de la diaspora musulmane/bochniaque assument de multiples tâches : accueil des réfugiés, envoi d'aide humanitaire, lobbying auprès des gouvernements et des opinions publiques, etc.³¹ Cette mobilisation des Bochniaques de la diaspora se traduit par l'effacement progressif d'une première génération d'associations, constituées sur la base d'origines locales communes, au bénéfice d'organisations caritatives (« *Merhamet* ») et culturelles (« *Preporod* ») plus centralisées et étroitement liées au SDA. Ce dernier parvient peu à peu à monopoliser la collecte d'argent et d'aide humanitaire, et à remettre au pas les *jama'ats* ne reconnaissant pas l'autorité du nouveau *Reis-ul-Ulema*. Par contre, cette instrumentalisation politique de la diaspora donne parfois lieu à de sérieuses tensions avec les autorités des pays d'accueil : quand le gouvernement bosniaque instaure en 1994 un impôt sur les revenus s'appliquant également aux membres de la diaspora, le gouvernement allemand proteste contre cette double imposition contraire au droit international. Cet impôt est alors remplacé par des appels réguliers au versement de « contributions volontaires », campagnes relayées par le SDA, « *Merhamet* » et la Communauté islamique.

Si le SDA parvient à maintenir son emprise sur la diaspora bochniaque, comme l'attestent ses scores électoraux à la fin des années 1990, tel n'est pas le cas des grands partis albanais. Dès le milieu des années 1990, de vives tensions apparaissent entre Ibrahim Rugova, « Président » de la « République du Kosovo », et Bujar Bukoshi, « Premier ministre » installé à Bonn. Ce dernier, responsable de la collecte d'un impôt destiné à financer les institutions parallèles kosovares, finit par verser les sommes ainsi accumulées sur le compte de sa propre fondation privée. Surtout, à partir de 1997, l'hégémonie de la LDK est remise en cause par les organisations marxistes-léninistes établies en Allemagne et en Suisse, qui participent à la création l'Armée de libération du Kosovo (UÇK), et mettent en place leur propre système de financement de l'effort de guerre. A l'issue de la guerre, la LDK reste certes le premier parti kosovar, mais les deux partis issus de l'UÇK – le Parti démocratique du Kosovo (PDK) et l'Alliance pour l'avenir du Kosovo (AAK) – rassemblent 34 % des voix aux élections

³¹ Voir 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. Sur le cas de la diaspora bochniaque à Chicago, voir Ellen WIGHT, *Bosnians in Chicago : Transnational Activities and Obstacles to Transnationalism*, Sussex : Center for Migration Research (2000).

municipales d'octobre 2000. Une situation similaire se retrouve deux ans plus tard en Macédoine, l'Armée de libération nationale (UÇK) créée par des activistes de la diaspora conduisant ce pays au bord de la guerre civile, et le parti démocratique pour l'intégration (DUI), créé après la signature des accords d'Ohrid (août 2001), s'imposant comme le nouveau parti dominant au sein de la communauté albanaise. Au Kosovo comme en Macédoine, les élites politico-militaires issues de la diaspora, nettement plus radicales que les élites locales, jouent donc un rôle majeur à partir de la seconde moitié des années 1990.

La participation des diasporas musulmanes balkaniques aux mobilisations identitaires des années 1990 constitue autant d'exemples de « nationalismes à distance ».³² Encore faut-il bien en comprendre les causes et les mécanismes. L'installation en Europe occidentale permet certes aux nationalistes bochniaques ou albanais d'échapper à la répression de la Yougoslavie communiste puis, dans le cas kosovar, à celle de la Serbie nationaliste. Mais leur capacité à encadrer la diaspora et en à capter les ressources financières dépend aussi de leurs propres capacités de coercition. Ainsi, la mainmise du SDA sur la diaspora bochniaque passe par le contrôle des consulats et la distribution clientéliste des passeports et autres documents administratifs. Les partis d'opposition, au contraire, ne disposent pas du réseau militant et associatif nécessaire pour peser sur les choix électoraux de la diaspora. De même, les réseaux de soutien aux UÇKs kosovare et macédonienne sont souvent suspectés d'entretenir des liens étroits avec le crime organisé, et les luttes de pouvoir peuvent donner lieu à de violents règlements de compte : en septembre 1998, Ahmet Krasniqi, « ministre de la Défense » de Bujar Bukoshi et commandant des Forces armées de la République de Kosovo (FARK), concurrentes de l'UÇK, est assassiné à Tirana.

Plus largement, les rancœurs et les frustrations sont sans doute plus vives chez des réfugiés bochniaques ayant dû quitter leurs pays d'origine du fait de la guerre et du nettoyage ethnique, ou chez des *Gastarbeiter* kosovars finançant mois après mois des institutions parallèles à l'efficacité douteuse. Mais la mainmise des nationalistes les plus radicaux sur les diasporas bochniaque et albanaise s'explique aussi par le fait que les Bochniaques et les Albanais résidant en Europe occidentale se préoccupent avant tout de leur intégration au sein de leur pays d'accueil, et abandonnent dès lors à ces minorités actives la gestion du soutien politique et militaire à leur communauté de référence. Cette limite apparaît clairement dans la faible participation des diasporas bosniaques et kosovares aux élections de l'après-guerre. Elle explique aussi pourquoi, en contexte diasporique, les mobilisations identitaires des musulmans balkaniques ne se traduisent pas par une visibilité accrue de l'islam.

Les diasporas, interfaces entre l'Islam balkanique et le monde musulman

Sur le plan religieux également, les diasporas musulmanes balkaniques ne se distinguent pas fondamentalement de leur communauté de référence. L'Union des communautés islamiques bochniaques (VIGB) estime par exemple que 6 % des Bochniaques installés en Allemagne s'acquittent de la *zaka'at*.³³ Le niveau de religiosité des musulmans

³² Voir Benedict ANDERSON, « Long-Distance Nationalism », in *The Spectre of Comparisons : Nationalism, Southeast Asia and the World*, London : Verso (1998), pp. 58-76. Sur l'application de ce concept aux diasporas balkaniques, voir Paul HOCKENOS, *Homeland Calling. Exile Patriotism and the Balkan Wars*, Ithaca : Cornell University Press (2003) ; Nadège RAGARU, « Recompositions identitaires et passage au politique des Albanais aux Etats-Unis », *Balkanologie*, vol. VII, n° 1 (juin 2003), pp. 87-109.

³³ Voir Fikret ARNAUT, « Neravnopravnost članova Islamske zajednice u domovini i dijaspori » [L'inégalité de droits entre membres de la Communauté islamique au pays et dans la diaspora], lettre ouverte de l'imam du Centre islamique bochniaque « *Sabur* » de Munich, accessible sur son website (<http://www.sabur.de>).

balkaniques résidant en Europe occidentale semble donc relativement bas, avec des variations importantes en fonction des origines géographiques et sociales (Albanais d'Albanie ou d'ex-Yougoslavie, Bochniaques de Bosnie-Herzégovine ou du Sandjak, réfugiés d'origine urbaine ou rurale, etc.). Toutefois, comme dans les pays balkaniques, les activités religieuses liées à l'affirmation d'identités nationales distinctes connaissent un net renouveau depuis la fin des années 1980. Une illustration de ce phénomène est l'ouverture de nombreux centres islamiques bosniaques et albanais en Europe occidentale : le nombre de centres islamiques bochniaques en Allemagne, par exemple, est passé de 14 en 1992 à 53 cinq ans plus tard, auxquels s'ajoutent 66 centres situés dans d'autres pays européens (18 en Suède, 18 en Autriche, 15 en Suisse, 8 en Norvège, etc.).³⁴

L'encadrement de diasporas en croissance numérique rapide constitue un défi majeur pour les Communautés islamiques des pays d'origine, qui s'efforcent tant bien que mal de ramener sous leur autorité les salles de prière et centres islamiques constitués de manière autonome, et de conserver un monopole sur l'enseignement religieux, la collecte de la *zaka'at* pendant le mois de ramadan, l'organisation du *hajj* (pèlerinage à la Mecque) et la vente des moutons lors du *kurban bayram* (fête du sacrifice). Dans le même temps, associations culturelles et entrepreneurs privés sont à l'initiative d'*iftars* collectifs pendant le ramadan, de rassemblements festifs lors des grandes fêtes religieuses, et de voyages en bus à destination des pèlerinages « néo-soufis » de la période estivale. La pluralisation interne de l'islam et la diversification des pratiques constatées dans les Balkans se retrouvent donc en contexte diasporique, et y semblent même favorisées par l'absence de lien privilégié entre l'Etat et les institutions religieuses islamiques, la présence d'acteurs religieux aux orientations doctrinales diverses et, plus largement, les difficultés qu'ont les communautés diasporiques à exercer un contrôle social effectif sur leurs membres, et en particulier sur les plus jeunes d'entre eux.³⁵

Dans ce contexte, la principale spécificité des diasporas musulmans balkaniques, vis-à-vis de leur communauté de référence et des autres populations musulmanes d'Europe occidentale, est leur faible visibilité religieuse. La seule mosquée de la diaspora bochniaque qui possède un minaret est celle de Kamp-Linfort, près de Duisburg dans la Ruhr, et la plupart des activités religieuses ont lieu dans des espaces clos, privés ou strictement communautaires. De même, les centres islamiques bochniaques et albanais participent généralement aux instances représentatives du culte musulman – quand de telles instances existent au niveau local ou national –, mais ils n'y jouent qu'un rôle secondaire, et ne s'impliquent guère dans les revendications concernant le statut de la religion musulmane. Dans le cas des diasporas musulmanes balkaniques, le regain d'activité religieuse ne se double donc pas d'une visibilité accrue de l'islam. Cette spécificité peut s'expliquer de différentes manières. D'une part, ces diasporas ont une expérience de minorité religieuse vivant au sein d'une société sécularisée antérieure à leur situation diasporique qui, dès lors, n'implique pas les mêmes adaptations et renégociations de la place de l'islam dans l'espace public. D'autre part, les partis politiques, les associations culturelles, et même les institutions religieuses qui les encadrent donnent une priorité absolue à la « cause nationale » de leur communauté de référence, et écartent dès lors toute revendication religieuse qui pourrait la compromettre aux yeux des autorités officielles ou de l'opinion publique du pays d'accueil.

Enfin, l'« invisibilité » religieuse des musulmans balkaniques s'explique aussi par la manière dont ils se positionnent entre des sociétés européennes de tradition non-musulmane et

³⁴ Voir Mustafa KLANCO, *Muslimanske zajednice Bošnjaka u zapadnoj Evropi...*, op.cit., p. 96.

³⁵ Voir Michèle VATZ LAAROUSI / Altay MANÇO (dir.), *Jeunesses, citoyennetés, violences. Réfugiés albanais en Belgique et au Québec*, Paris : L'Harmattan (2003).

des populations musulmanes d'origine non-européenne. Soucieux de s'intégrer dans leurs sociétés d'accueil, les musulmans balkaniques installés en Europe occidentale cherchent le plus souvent à dissimuler leur religion musulmane, et à valoriser leurs origines européennes. Jusqu'à la fin des années 1980, les *Gastarbeiter* bosniaques et kosovars mettent donc en avant une identité yougoslave religieusement neutre. De même, de nombreux Albanais musulmans arrivés en Grèce ou en Italie au cours des années 1990 utilisent des prénoms chrétiens dans leurs rapports avec l'administration et la population locales.³⁶ Venant d'un pays dans lequel identité religieuse et identité nationale ne sont pas directement liées, et où les traditions familiales ont été affaiblies par la répression antireligieuse, certains Albanais d'Albanie choisissent même de se convertir au christianisme. Loin de se poser en intermédiaires entre sociétés d'accueil et populations musulmanes d'origine non-européenne, les musulmans balkaniques cherchent à se distancer de ces dernières. Ils reprennent alors à leur compte l'idée d'un « Islam européen » spécifique, et ont peu de contacts avec les autres populations musulmanes (à l'exception relative de la communauté turque), bien qu'ils résident dans les mêmes quartiers et occupent des emplois similaires.³⁷

Dans ce contexte, les liens culturels et politiques les plus étroits entre musulmans balkaniques et autres musulmans d'Europe occidentale sont sans doute ceux transitant par les confréries soufies, les mouvements de prédication ou les réseaux islamistes dépassant les habituels clivages ethniques et nationaux. Si la participation de jeunes d'origine balkanique à certains réseaux néo-fondamentalistes ou djihadistes nourrit les craintes des médias et des autorités religieuses, elle ne doit pas masquer le fait que de tels échanges passent aussi par des mouvements hétérodoxes tels que le mouvement syncrétiste de l'*Ahmadiyya* ou l'organisation shiite *Ahl-ul-bait*, et qu'ils restent dominés par les confréries soufies (*nakshbendis*, etc.) et les mouvements néo-soufis (*süleymançis*, *fethullahçis*, etc.) originaires de Turquie. Bien que peu nombreux, et souvent en marge des institutions officielles, les individus participant à ces échanges ont un rôle important d'interface entre les populations musulmanes des Balkans, les diverses diasporas musulmanes présentes en Europe et, au-delà, l'ensemble du monde musulman. Forts de cette position, ils participent activement à la diffusion de nouvelles pratiques religieuses et de nouvelles orientations doctrinales.

Ce rôle d'interface de la diaspora est particulièrement flagrant dans la Yougoslavie des années 1980, à une époque où la vie religieuse est encore étroitement surveillée par le régime communiste. Ainsi, les premiers centres islamiques yougoslaves créés en Allemagne au début des années 1980 le sont à l'initiative de Musulmans et d'Albanais ayant auparavant fréquenté des mosquées arabes (Aachen, München) ou turques (Kamp-Linfort). Vers la même époque, c'est sur le modèle des centres culturels islamiques ouverts en Allemagne par les *süleymançis* qu'est conçue la mosquée de Zagreb. Inaugurée en 1987, et d'une surface totale de 8 000 m², cette mosquée représente un tournant dans l'histoire de l'architecture islamique bosniaque, tant sur le plan fonctionnel (salles de classe, bibliothèque, restaurant, etc.) qu'esthétique

³⁶ Voir Georgia KRETSI, « 'Shkelqen' or 'Giannis' ? Namenwechsel und Identitätsstrategien zwischen Heimatkultur und Migration » ['Shkelqen' ou 'Giannis' ? Changement de nom et stratégies identitaires entre culture d'origine et migration], in Karl KASER / Robert PICHLER / Stephanie SCHWANDNER (Hg.), *Die weite Welt und das Dorf. Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts* [Le village et le vaste monde. Migrations albanaises à la fin du XXe siècle], Wien / Köln / Weimar : Böhlau (2002), pp. 262-284.

³⁷ Heinz FASSMANN / Rainer MÜNZ / Wolfgang SEIFERT, « Tržista rada za imigrante : usporedba integracije na tržištima rada imigranata iz Turske i bivše Jugoslavije u Njemačkoj i Austriji » [Le marché du travail pour les immigrés : une comparaison de l'intégration sur le marché du travail des immigrés de Turquie et de l'ex-Yougoslavie en Allemagne et en Autriche], *Migracijske teme*, vol. XV, n° 3 (1999), pp. 347-375.

(minaret à balcons multiples, dôme fendu en demi-lune, etc.).³⁸ Adaptée aux besoins d'une population musulmane vivant en situation « semi-diasporique », et critiquée au sein même de la Communauté islamique, elle devient par la suite une source d'inspiration majeure, les constructions de mosquées monumentales et plurifonctionnelles se multipliant dans la Bosnie-Herzégovine d'après-guerre. Le cas de la mosquée de Zagreb montre comment certaines innovations religieuses venues du monde musulman se diffusent dans les pays balkaniques en transitant d'abord par l'Europe occidentale. Toutefois, ce « détour diasporique » perd de son importance dès lors que l'effondrement des régimes communistes et l'ouverture des frontières permettent à différents acteurs religieux de s'implanter directement dans les Balkans.

Par contre, les années 1990 sont caractérisées par le rôle de plus en plus important des musulmans en situation « semi-diasporique » dans les échanges entre le monde musulman et les populations musulmanes des Balkans, et dans les transformations de l'islam balkanique. Sur ce point également, le cas de Zagreb est paradigmatique. A la fin des années 1980, en effet, plusieurs représentants de la mouvance islamiste se replient sur Zagreb, ville au climat plus libéral que Sarajevo, et participent de là aux débats internes de la Communauté islamique, ainsi qu'à la création du SDA. Dès lors, les cercles intellectuels et religieux bochniaques de la capitale croate vont jouer un rôle essentiel dans les évolutions politiques et religieuses de leur communauté. Pendant la guerre, la branche locale du SDA prend la tête d'un courant pro-croate au sein de ce parti, ce qui ne l'empêche pas de s'opposer aux autorités croates à propos du statut constitutionnel de la minorité bochniaque. L'équipe de la mosquée de Zagreb, quant à elle, est très impliquée dans la prise en charge des réfugiés, l'appel à la solidarité financière de l'*Umma*, et le transfert vers les territoires bochniaques de combattants originaires de la diapora ou du monde musulman. Ce n'est donc pas un hasard si, en 1993, le candidat du SDA au poste de *Reis-ul-Ulema* est Mustafa Cerić, imam principal de la mosquée de Zagreb depuis 1987, après avoir été étudiant à l'université d'al-Azhar et imam du centre islamique bochniaque de Chicago. Sa nomination à la tête de la Communauté islamique de Bosnie-Herzégovine souligne au contraire l'importance de l'expérience diasporique et « semi-diasporique » dans les recompositions de l'islam bosniaque.

Dans un contexte différent, Athènes offre un autre exemple de population musulmane en situation « semi-diasporique » jouant un rôle important et inédit dans les transformations en cours de l'islam balkanique. Les musulmans d'Athènes, citoyens grecs et travailleurs immigrés confondus, se heurtent à de nombreuses difficultés dans l'exercice de leur religion : plusieurs salles de prière improvisées existent dans les banlieues populaires d'Athènes, mais le projet de construction d'une grande mosquée reste lettre morte, et sa réactivation à l'occasion des Jeux olympiques a suscité une levée de boucliers dans le quartier concerné. De ce point de vue, la situation des musulmans athéniens ne diffère guère de celle des musulmans d'Europe occidentale. La particularité du cas athénien réside dans le fait que, de plus en plus, certains musulmans de Thrace occidentale tentent de se poser en intermédiaires entre autorités grecques et immigrés musulmans. C'est en particulier le cas de l'Association de défense des musulmans « *Filotita* » (« Amitié »), dont les animateurs pomaks voient là une occasion de renforcer leur poids politique propre, face aux associations turques de Thrace occidentale.³⁹

Il y a bien là l'amorce de changements majeurs, consécutifs à la transformation de la Grèce en terre d'immigration. En premier lieu, la volonté des membres de « *Filotita* » de représenter les immigrés musulmans auprès des autorités grecques tranche avec les stratégies

³⁸ Voir Ševko OMERBAŠIĆ, *Islam i Muslimani u Hrvatskoj* [L'islam et les musulmans en Croatie], Zagreb : Mešihat Islamske Zajednice u Hrvatskoj (1999).

³⁹ Voir Dimitris ANTONIOU, « Western Thracian Muslims in the Greek Capital ... », op.cit.

d'isolement que privilégient les diasporas musulmanes balkaniques en Europe occidentale. Au-delà, c'est l'idée même d'un clivage entre « Islam autochtone » et « Islam importé » qui se trouve remise en cause dans le cas athénien. Un brouillage similaire des catégories se retrouve d'ailleurs dans l'espace yougoslave : bien que citoyens yougoslaves jusqu'en 1991, les musulmans de Belgrade, Ljubljana ou Rijeka ont eux aussi, et depuis toujours, de sérieux problèmes pour pratiquer leur religion, comme l'illustre à Belgrade le blocage des projets de construction d'une nouvelle mosquée et de création d'un cimetière musulman.⁴⁰ Après la disparition de la Yougoslavie en 1991, ils ont en outre été confronté à la nécessité d'obtenir la citoyenneté de leur « nouveau » pays d'accueil, leur situation se rapprochant encore d'avantage de celles des *Gastarbeiter* en Europe occidentale.⁴¹

A l'échelle des Etats également, ce brouillage du clivage entre « Islam autochtone » et « Islam importé » n'a pas qu'une portée symbolique, car il remet en cause certaines catégories juridiques sur lesquelles repose l'ordre stato-national européen. En Croatie, par exemple, les communautés bochniaque et albanaise jouissent du statut de « nouvelle minorité nationale »,⁴² accordé par les autorités croates suite aux pressions de l'OSCE et du Conseil de l'Europe, mais cadrant pourtant mal avec la notion de minorité nationale généralement promue par ces organisations régionales.⁴³ En Grèce, au contraire, certains travailleurs immigrés musulmans demandent à relever de la compétence des muftis de Thrace occidentale,⁴⁴ et tentent donc de s'appuyer le Traité de Lausanne de 1923, censé préciser le statut de minorités religieuses autochtones, pour bénéficier d'un statut personnel spécifique.

Dans les deux cas, musulmans balkaniques en situation diasporique ou « semi-diasporique » et nouveaux travailleurs immigrés musulmans dans les Balkans participent à des recompositions plus larges, liées aux processus en cours d'intégration européenne. Les musulmans de Thrace occidentale, devenus citoyens européens en 1981, recourent ainsi de plus en plus souvent aux institutions européennes pour régler leurs différends avec les autorités grecques : plusieurs délégations du Conseil de l'Europe et du Parlement européen se sont rendues en Thrace occidentale au cours des années 1990, 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 ». A côté des consulats turcs et des associations grecques de défense des droits de l'homme, l'Association des Turcs de Thrace occidentale en Europe joue un rôle essentiel dans ces stratégies européennes, en envoyant des délégations à

⁴⁰ Voir Darko TANASKOVIĆ, « Islam u Beogradu » [L'islam à Belgrade], in *U dijalogu s Islamom* [En dialogue avec l'Islam], Gornji Milanovac : Dečje novine (1992), pp. 31-54.

⁴¹ Sur les communautés bochniaques de Croatie et de Slovénie après 1991, voir Ševko OMERBAŠIĆ, *Islam i Muslimani u Hrvatskoj*, op.cit. ; Ahmed PAŠIĆ, *Islam in muslimani v Sloveniji* [L'islam et les musulmans en Slovénie], Sarajevo : Emanet (2002) ; Ružica ČIČAK-CHAND, « Islam i muslimani u Hrvatskoj : skica stvaranja muslimanskog/bosnjačkog sociokulturnog prostora » [L'islam et les musulmans en Croatie : une esquisse de la formation d'un espace socio-culturel musulman/bochniaque], *Migracijske teme*, vol. XV, n° 4 (1999), pp. 451-464.

⁴² 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 (Bochniaques, Slovènes, Albanais, Monténégrins, etc.). Les représentants de la communauté bochniaque en Croatie demandent sa reconnaissance comme « minorité nationale autochtone », du fait de la présence de populations musulmanes slavophones en Dalmatie et en Slavonie jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, et de l'insertion de la Bosnie-Herzégovine au sein de l'Empire austro-hongrois entre 1878 et 1918.

⁴³ Voir David CHANDLER, « The OSCE and the Internationalisation of National Minority Rights », in Karl CORDELL (ed.), *Ethnicity and Democratisation in the New Europe*, London : Routledge (1998), pp. 61-73.

⁴⁴ Information communiquée par Dimitris Antoniou lors de la conférence *Balkan Muslims and Islam in Europe* (Poitiers, 13-14 novembre 2003).

Bruxelles et à Strasbourg, en faisant du lobbying auprès des parlementaires européens, ou en mettant ses compétences juridiques au service des associations turques de Thrace occidentale.⁴⁵ Là encore, les musulmans balkaniques en situation diasporique se caractérisent donc par une double fonction d'innovation et de médiation.

Les pressions exercées par le Conseil de l'Europe, l'OSCE ou la Cour européenne des droits de l'homme contribuent à une remise en cause globale du modèle stato-national grec (identification entre identité nationale et religion orthodoxe, non-reconnaissance des minorités nationales, etc.), comme l'attestent les polémiques concernant l'existence de minorités nationales slavophones ou la mention de l'appartenance religieuse sur les cartes d'identité. Au-delà du seul cas grec, un tel processus se retrouve dans l'ensemble 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 différents pays balkaniques, ainsi que dans le contrôle de leur bonne mise en œuvre.⁴⁶ L'implication croissante de l'Union européenne dans la gestion des situations post-confliktuelles (Bosnie-Herzégovine, Kosovo, Macédoine), et son acceptation formelle de la candidature de certains pays balkaniques (Bulgarie, Roumanie, Croatie), ne font qu'accélérer ce processus. 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'Union européenne, 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, économiquement exsangues et politiquement instables.

Dans ce contexte, le fait que certains acteurs politiques et religieux musulmans recourent aux institutions européennes pour régler leurs contentieux avec l'Etat n'est pas non plus 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 bien le contrôle de l'Etat sur les institutions religieuses islamiques et le monopole de ces dernières sur la vie religieuse des populations musulmanes qui sont directement menacés. L'intégration des pays balkaniques au sein d'une Europe élargie devrait donc susciter une redéfinition profonde du statut politique des populations musulmanes balkaniques, et des relations entre Etats balkaniques et institutions religieuses. Reste à savoir si l'élargissement de l'Europe ira de pair avec l'émergence d'un espace islamique pan-européen favorisant un rapprochement entre musulmans d'Europe occidentale et des Balkans, et une redécouverte de l'expérience minoritaire de l'Islam balkanique.

⁴⁵ 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 (juin 2001), Paris : Centre d'histoire du domaine turc, pp. 113-131.

⁴⁶ Voir Jean-François GOSSIAUX, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris : Presses universitaires de France (2002) ; D. CHANDLER, « The OSCE and the Internationalisation of National Minority Rights », op.cit.