

Les musulmans et l'institutionnalisation de l'islam dans la société britannique

Danièle Joly

Volume 8, Number 2, décembre 2008

Être musulman en Occident après le 11 septembre

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/000308ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/000308ar>

[See table of contents](#)

Article abstract

This article explores the societal context that facilitated the institutionalisation of Islam in British society. Underlying the interaction between Muslims and British society are 1) the non-separation between Church and State and 2) opportunities for Muslims to participate in the political process. This provides the framework for their mode of social organisation and the claims they put forward. We examine the social participation and group identity of people of Muslim culture, especially youth and women.

Publisher(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (print)

1913-0708 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Joly, D. (2008). Les musulmans et l'institutionnalisation de l'islam dans la société britannique. *Diversité urbaine*, 8(2), 13–36.
<https://doi.org/10.7202/000308ar>

LES MUSULMANS ET L'INSTITUTIONNALISATION DE L'ISLAM DANS LA SOCIÉTÉ BRITANNIQUE

Danièle Joly

Résumé / Abstract

Dans cet article, nous explorons le contexte sociétal qui a facilité une institutionnalisation de l'islam en Grande-Bretagne. La non-séparation de l'Église et de l'État ainsi que les possibilités de participation politique sont les deux piliers de l'interaction entre les musulmans et la société britannique. Leurs revendications et leurs modalités d'organisation sociale se déploient dans ce cadre. Nous examinerons la participation de ce groupe ainsi que son identité, en accordant une attention particulière aux jeunes et aux femmes de culture musulmane.

This article explores the societal context that facilitated the institutionalisation of Islam in British society. Underlying the interaction between Muslims and British society are 1) the non-separation between Church and State and 2) opportunities for Muslims to participate in the political process. This provides the framework for their mode of social organisation and the claims they put forward. We examine the social participation and group identity of people of Muslim culture, especially youth and women.

Mots clés : Musulmans, jeunes, Grande-Bretagne, islam, participation sociale.

Keywords: Muslims, youth, Britain, Islam, social participation.

Introduction

Les populations de culture musulmane en Grande-Bretagne ne revendiquèrent que tardivement leur identité religieuse. Dans les premiers temps de leur installation, elles furent identifiées suivant des catégories d'abord fondées sur les relations raciales – *Black* étant le terme générique pour toutes les minorités ethniques – puis selon des qualificatifs ethniques tels que *Asian* (Asiatiques) se rapportant aux originaires de la péninsule indienne, parfois enrichis de subdivisions ethnonationales plus précises, notamment Pakistanais, Bangladeshis, etc. Ces catégories correspondaient à la formulation des politiques publiques ainsi qu'aux modes de mobilisation qui se déclinaient pour la défense des intérêts des populations musulmanes à des périodes données. La religion ne figure pas parmi les critères de discrimination définis par la Loi sur les relations raciales de 1976 (*Race Relations Act*). De même, le recensement de 1991 comporte une question sur l'ethnicité, mais pas sur la religion; celle-ci sera introduite en 2001. Quant aux musulmans, ils ont d'abord édifié des réseaux et des institutions qui reflétaient leurs différences ethnonationales et théologiques sans formuler de projet commun, tandis que les politiques publiques ne les distinguaient pas en tant que tels. À l'heure actuelle, au contraire, musulmans et islam occupent le devant de la scène, tant par leurs revendications que par l'attention que leur accorde l'État en Grande-Bretagne, où il n'est pas exagéré de postuler une institutionnalisation de l'islam. En effet, tant sur le plan individuel qu'au niveau organisationnel, les musulmans se sont intégrés aux structures et aux processus de fonctionnement du domaine public : les institutions politiques et autres, les médias et les organisations statutaires. Ils participent activement à la vie de la cité où une place leur a été ménagée. Les raisons qui ont amené une différenciation sur la base de l'islam sont complexes et mettent en jeu des facteurs qui tiennent à la fois à la conjoncture internationale, au contexte national et à la situation particulière des musulmans en Grande-Bretagne¹.

Les populations musulmanes en Grande-Bretagne

Au début des années 1990, un événement historique fit basculer l'équilibre des forces internationales : l'effondrement des régimes communistes inaugura l'hégémonie indiscutée des États-Unis et de son modèle néolibéral dans le monde. La fin du projet socialo-communiste créa un vide qui permit une revitalisation de la religion en Europe. À l'instar des États-Unis, la Grande-Bretagne substitua l'islam au communisme, en

lui décernant le titre d'ennemi public numéro un. Le discours de Tony Blair du 5 août 2005 est révélateur sur ce point, attribuant à l'islam radical « les mêmes caractéristiques que le communisme révolutionnaire » (Blair 2005). L'Occident fut conforté dans cette opinion par des attentats spectaculaires de la main de musulmans. Entre-temps, l'islam avait commencé à se ménager un espace dans la société britannique, en mettant à profit l'opportunité que présentait l'existence d'une religion d'État.

En Grande-Bretagne, les musulmans font partie des populations n'ayant pas réussi à bénéficier des politiques publiques autant que d'autres. En effet, tous les indicateurs de pauvreté signalent qu'ils demeurent à l'heure actuelle les plus désavantagés. Plusieurs facteurs ont contribué à cette situation : les Pakistanais et les Bangladeshis qui constituent une forte portion des musulmans sur le sol britannique se sont établis en Grande-Bretagne au moment où la récession économique commençait à se faire sentir, beaucoup d'entre eux provenaient de régions rurales très appauvries avec un faible niveau d'instruction les handicapant dans la société britannique, de plus, une grande partie de ceux-ci ont migré vers les régions les plus frappées par la récession économique en Grande-Bretagne. Les préjugés contre les musulmans ont ensuite accentué leur désavantage. Le recensement des populations de 2001, qui comportait une question sur la religion, nous révèle le chiffre de 1,6 million de musulmans en Grande-Bretagne, c'est-à-dire à peu près 3 % de la population; ce chiffre a progressé de 21 000 en 1951 à 600 000 en 1981, jusqu'à atteindre 1 million en 1991 (Peach 2005 : 18-19). En fait, il s'agit d'une population très diversifiée. Un million d'entre eux est originaire de la péninsule indienne, constituant approximativement 68 % des musulmans, dont 42 % sont de souche pakistanaise, 16,8 % bangladeshie, et 8,5 % indienne (*ibid.* : 21). Ce sont les immigrés de l'après-guerre qui sont les plus récents, les Bangladeshis constituant la toute dernière vague après les Pakistanais (sans compter les réfugiés qui relèvent d'un phénomène différent). Les autres proviennent de Chypre, du Moyen-Orient, d'Afrique, de l'Europe de l'Est et de l'Extrême-Orient. Parmi ceux-ci, 60 000 sont nés en Europe de l'Est (principalement au Kosovo et en Bosnie), 93 000 au Moyen-Orient et 36 000 en Afrique du Nord (*ibid.* : 20). En outre, la moyenne d'âge de la population musulmane en Grande-Bretagne est la plus jeune par rapport à la moyenne nationale, puisqu'un tiers de celle-ci est âgé de moins de 15 ans – contre une moyenne nationale de 20 % – et que 50 % a moins de 24 ans comparativement à une moyenne nationale de 30 % (*ibid.* : 25). Son taux de croissance est très élevé grâce à sa jeunesse et à ses familles nombreuses. De fait, la majorité d'entre

eux est née en Grande-Bretagne. En ce qui concerne leur lieu de résidence en Grande-Bretagne, une forte concentration géographique caractérise les musulmans qui se regroupent à Londres (607 000), dans les West Midlands (192 000), dans la région de Manchester (125 000) et dans les villes du West Yorkshire au nord de l'Angleterre (150 000) (*ibid.* : 28). Par ailleurs, leur établissement est aussi caractérisé par une forte ségrégation dans certains quartiers qui s'explique tout d'abord par la structure de l'emploi et du logement, puis par la migration en chaîne et l'endogamie. Les caractéristiques de la population musulmane en Grande-Bretagne correspondent principalement, mais pas exclusivement, à celles des Pakistanais et des Bangladeshis et ne s'appliquent évidemment pas à tous les individus.

Dans l'ensemble, les musulmans constituent la population la plus marginalisée et la plus désavantagée en Grande-Bretagne. La question sur la religion du recensement national de 2001 permet de compiler des données détaillées. Le taux de chômage de la population musulmane est trois fois plus élevé que la moyenne. De plus, les musulmans occupent les emplois les moins bien payés, dans une proportion trois fois plus élevée que la moyenne également. Alors que la moyenne nationale compte 26 % de travailleurs dans des emplois de « cols blancs », on n'y trouve que 13 % des musulmans. Quant aux postes les plus élevés, moins de 3 % des musulmans les occupent, c'est-à-dire deux fois moins que la population dans son ensemble (6,1 %). Les écarts sont frappants chez les Pakistanais et les Bangladeshis : les hommes gagnent, à qualifications égales, entre 5 000 £ et 6 500 £ de moins que les Blancs (pratiquement tous chrétiens ou agnostiques). Un enfant pakistanais et bangladeshi sur trois vit en dessous du seuil de pauvreté, un sur cinq chez les autres. Un candidat musulman a trois fois moins de chances d'obtenir le poste qu'il brigue que les autres². D'autre part, les femmes musulmanes sont les moins impliquées dans le monde du travail, à la fois en raison de leur manque de qualification, d'une structure familiale aux enfants nombreux et d'une culture privilégiant la femme au foyer. Cette situation entraîne un manque à gagner, car maints ménages doivent se contenter d'un seul salaire. Parmi les musulmans, les Bangladeshis sont encore plus désavantagés que les Pakistanais, mais il demeure que les musulmans dans leur ensemble tendent à l'être. Il n'y a pas à s'y tromper, tous les indices de pauvreté relèguent généralement les musulmans dans les derniers échelons socioéconomiques.

Devant ces désavantages, l'islam est devenu pour ces populations un pôle d'identification de groupe pour plusieurs raisons. D'une part, les premiers réseaux sociaux de ces populations en Grande-Bretagne s'étaient principalement tissés, à l'exception des réseaux familiaux, autour des lieux de culte. Les États du Pakistan et du Bangladesh avaient été fondés sur le socle d'une identité musulmane. Facteur plus important encore, l'islam a été mis en exergue par son essor dans la conjoncture internationale. Une catégorie spécifique « musulmans » s'est dégagée dans le cadre de l'étude des populations issues des minorités ethniques. L'islam et les musulmans sont devenus un champ de recherche important pour les universitaires s'intéressant aux relations ethniques (Modood et Werbner 1997). Par ailleurs, le classement des minorités pakistanaises et bangladeshies sous la dénomination de groupes ethniques ne s'accordait pas avec l'émergence d'une autodéfinition en tant que musulmans. Certaines organisations musulmanes comme le *Muslim Parliament* (Parlement musulman) se sont déclarées opposées à une approche raciale ou ethnique dans la mesure où on leur avait refusé une autodéfinition et qu'ils avaient été classés en fonction de leur « couleur, race, ou encore de leur origine ethnique ou nationale » (Mohammed 1992 : 3). En effet, d'après le *Muslim Parliament*, on les avait obligés à se conformer à la définition mise en avant par le *Race Relations Act* de 1976 (*ibid.*). Selon leur point de vue, cela avait contribué à diviser les musulmans et à ne pas les considérer comme un groupe important. Durant tout ce temps, des ressources avaient été allouées en vue de satisfaire les besoins des communautés « noires » ou « asiatiques » alors que « les besoins des musulmans étaient ignorés » (*ibid.* : 8). D'autre part, certaines recherches ont porté sur les préjugés « antimusulmans » créant un nouveau mot, l'islamophobie. Pour celles-ci, les conséquences de l'islamophobie ont été « une discrimination injuste envers les individus et les communautés de religion musulmane » (Commission on British Muslims and Islamophobia 1997 : 4).

Modes d'organisation

La reconnaissance des communautés ethniques et religieuses et de leurs associations est le fruit de l'interaction particulière entre les institutions britanniques et les minorités ethniques. En premier lieu, rappelons-le, la Grande-Bretagne n'est pas constituée d'une république « une et indivisible » comme la France par exemple; au contraire, il s'agit d'un royaume uni composé de plusieurs nations, autrement dit, c'est une communauté de communautés, comme l'affirme Parekh (1990).

D'autre part, l'histoire coloniale de la Grande-Bretagne l'a accoutumée à un modèle d'interaction avec ses sujets colonisés qui mettait à profit l'existence de structures et de *leaders* indigènes pour mieux gouverner l'Empire. La manière dont les populations immigrées musulmanes ont été gérées a, en partie, reproduit ce modèle.

Par ailleurs, un certain nombre de facteurs ont facilité la reconstitution de communautés et d'associations musulmanes. Cette vague d'immigration, recrutée pour compenser la pénurie de force de travail nécessaire à la reconstruction et l'expansion économique de l'après-guerre, s'est installée dans les conurbations industrielles. Les structures de l'emploi et du logement ont posé les bases matérielles du regroupement dans les quartiers les plus délabrés à proximité des centres-villes (*inner city*). La migration en chaîne, les mariages arrangés et l'endogamie traditionnelle parmi les musulmans de la péninsule indienne ont renforcé une tendance centripète. À l'instar des autres populations provenant de la péninsule indienne, les musulmans ont, en partie, recréé leurs réseaux familiaux étendus et leurs réseaux villageois. Parmi ceux-ci, on retrouve quelques grands groupes ethnico-nationaux; certains provenant du Pakistan, tels que les Punjabis, les Pathans (de la frontière nord-ouest), les Cachemiris (provenant d'une partie du Cachemire sous contrôle pakistanais), d'autres de l'Inde, tels que les Gujaratis du Bangladesh, les Silhetis, et finalement, les Indiens d'Afrique orientale. On retrouve également, dans certaines villes, de petites communautés de Yéménites et des Chypriotes turcs. À ces derniers s'ajoutent les réfugiés et demandeurs d'asile qui ont fui le Moyen-Orient ou l'Afrique du Nord, tels que les Bosniaques et les Somaliens. Leurs institutions ainsi que les commerces et les associations desservant les populations musulmanes se sont reconstitués en Grande-Bretagne. Il faut retenir que ces communautés diverses se mêlent peu les unes aux autres en ce qui concerne les premières générations d'immigrants. Une plus grande mixité n'émerge que parmi les jeunes qui ont grandi en Grande-Bretagne. Dans l'ensemble, la scène nationale est dominée par les musulmans originaires de la péninsule indienne, ceux-ci étant les plus nombreux et s'étant installés avant les autres groupes.

Les institutions religieuses sont prépondérantes au sein de la vie associative parmi les populations de culture musulmane. Ce sont en effet les mosquées et les associations islamiques qui déterminent le mode d'incorporation des populations musulmanes dans la société d'accueil.

Les mosquées sont nombreuses et variées. Si environ 1000 lieux de cultes musulmans sont enregistrés officiellement en Grande-Bretagne, ils sont en réalité beaucoup plus nombreux puisque ce chiffre ne tient pas compte des mosquées non déclarées, installées dans les maisons particulières. Communautés et mosquées se complètent et se renforcent respectivement et, avec l'aide des réseaux familiaux et communautaires, contribuent à restructurer et à renforcer les convictions religieuses. L'islam gouverne la pratique religieuse et morale. On s'y réfère aussi pour guider les relations sociales, le mariage, le divorce, les rapports familiaux, l'économie, la politique, jusqu'aux actes les plus courants de la vie quotidienne. Les mosquées et les associations musulmanes se sont donc chargées des responsabilités ayant trait aux grandes étapes de la vie comme les rites mortuaires et les mariages, en plus d'assurer leurs fonctions culturelles, telles que l'organisation des fêtes religieuses, des prières collectives et des sermons. Les plus grandes mosquées ont fondé des écoles islamiques (*medersa*) et des centres communautaires. Elles organisent des activités pour les personnes âgées, les femmes et les jeunes, des cours d'anglais et de langues du pays d'origine (Joly 1995).

L'existence, en Grande-Bretagne, d'une société civile foisonnante de regroupements et d'activités de toute sorte a sans aucun doute favorisé l'émergence de multiples associations musulmanes. L'importance de la société civile dans la gestion des affaires publiques permet aux associations d'exercer une influence significative dans leurs interactions avec l'État. De plus, en Grande-Bretagne, à la différence de la France par exemple, aucun obstacle légal ne s'oppose à la pleine participation politique des ressortissants du Commonwealth et les complications bureaucratiques, difficiles à démêler pour de nouveaux arrivants, sont évitées grâce à l'absence de régulation des associations. Les immigrés, se trouvant fort vulnérables dans un pays où ils font partie de la couche sociale la plus défavorisée, se sont organisés en fonction de leurs besoins et de leurs ressources dans le but de défendre leurs intérêts.

Les associations musulmanes autrefois caractérisées par leur identification ethno-nationale affirment aujourd'hui leur spécificité religieuse. Elles ont cependant suivi le même parcours et remplissent plus ou moins les mêmes fonctions que les autres associations, mis à part leur rôle plus spécifiquement culturel.

Politiques, islam et État

En Grande-Bretagne, un accident « historique », la Loi sur la nationalité et le Commonwealth de 1948 – qui n'avait pas été envisagée pour traiter la question des immigrés du nouveau Commonwealth –, a pourtant été déterminante à leur endroit. En effet, elle leur a octroyé tous les droits des citoyens dès leur arrivée. Les musulmans, dont la plupart sont originaires du Pakistan et du Bangladesh, en ont donc bénéficié. Bien que l'exercice et la pleine jouissance de ces droits n'aient été réalisés qu'au prix d'efforts et de pressions multiples, il n'en reste pas moins que ces dispositions ont entraîné des répercussions décisives. Entre autres conséquences, l'État britannique se devait de prendre la responsabilité entière de ces populations, désormais citoyennes. De plus, la porte était ouverte à la participation politique des musulmans qui s'en saisirent pour défendre leurs intérêts. À long terme, il en est résulté une interaction intense entre les institutions majoritaires et les immigrés musulmans; parmi ces derniers s'est installée une culture de la participation, alors que, parallèlement, la société majoritaire s'y accoutumait. La liberté d'association, dépourvue d'entraves administratives pour les Britanniques comme pour les étrangers, a encore stimulé ce processus.

Comme tout autre ressortissant du Commonwealth, les musulmans originaires de la péninsule indienne et installés en Grande-Bretagne jouissaient donc, dès leur arrivée, des mêmes droits politiques, civiques et sociaux que les Britanniques de souche. Des dispositions particulières furent prises pour que les Pakistanais puissent conserver ces droits après 1972 (date à laquelle le Pakistan quitta le Commonwealth) à condition qu'ils aient obtenu le statut de résident avant 1973 (le Pakistan a réintégré le Commonwealth en 1989). Les ressortissants du Commonwealth nouvellement arrivés cessèrent de jouir de ces droits en vertu de la Loi sur la nationalité britannique de 1981, entrée en vigueur en 1983. La participation politique ainsi que toutes les activités politiques légales furent donc accessibles, sans restrictions, à tous ceux qui immigrèrent en sol britannique avant 1983 (Joly 2001). Bien que ces dispositions ne soient plus en vigueur à l'heure actuelle pour les nouveaux immigrés, la majorité de la population originaire de la péninsule indienne, installée de longue date, en a bénéficié. Conséquemment, ce sont surtout les musulmans provenant d'autres régions qui ne jouissent pas de ces prérogatives et qui se trouvent écartés d'une pleine participation à la société britannique, voire sévèrement marginalisés. Quant aux enfants nés de parents étrangers, ils acquièrent aujourd'hui la nationalité britannique de plein droit si l'un des parents est détenteur d'un permis de résidence.

Les mosquées et les associations musulmanes sont étroitement impliquées dans la politique. Ce sont elles qui mènent la plupart des négociations au niveau local et qui signalent clairement à leurs adeptes le devoir de voter. La représentation musulmane dans les institutions de l'État n'est pas négligeable sur le plan local puisqu'elle peut se réclamer de 212 conseillers municipaux en 2005. Les musulmans sont moins visibles sur la scène nationale, mais comptent six membres de la Chambre des lords, quatre députés à la Chambre des communes et un député européen.

Pour bien comprendre la nature des rapports entre les populations musulmanes et l'État en Grande-Bretagne, il faut d'abord souligner certaines caractéristiques particulières de la situation britannique. La Grande-Bretagne est une société chrétienne protestante, non seulement par son histoire et ses traditions, mais aussi par ses structures étatiques. En effet, la reine cumule les fonctions officielles de chef de l'Église anglicane (*Church of England*) et de l'État. Même si les pouvoirs réels sont dévolus au premier ministre d'une part et, d'autre part, à l'archevêque de Canterbury, cette non-séparation de l'Église et de l'État pénètre toutes les bases de la vie britannique. Les 26 évêques siègent *ex officio* à la Chambre des lords aux côtés des lords, aristocrates par leur naissance, et des lords nommés par le gouvernement. La reine, conseillée par son premier ministre, entérine la nomination des postes les plus élevés dans l'Église anglicane³. Les lois sur l'éducation de 1944 et de 1988 exigent que toutes les écoles enseignent la religion tandis que la loi de 1988 insiste sur le caractère chrétien de la prière collective quotidienne obligatoire. De plus, aux côtés des écoles d'État non confessionnelles qui se doivent d'enseigner la religion, il existe des écoles d'État confessionnelles où l'on enseigne uniquement la religion anglicane. Le clergé est même investi de certaines prérogatives de l'État puisque les pasteurs anglicans sont habilités à célébrer des mariages qui sont automatiquement légaux, sans passer par le *Registry Office* (l'équivalent de la mairie en France). Certaines minorités religieuses, comme les catholiques et les juifs, jouissent des mêmes prérogatives que les anglicans en ce qui concerne les mariages et les écoles d'État confessionnelles. Autrement dit, la religion a droit de cité dans l'espace public britannique (Beckford et Gilliat 1996). Cela ne peut qu'octroyer aux musulmans des justifications morales et légales pour appuyer leurs revendications et rehausser leurs chances de succès. Mais il est probable qu'ils se sentiront d'autant plus déterminés à poursuivre leur action s'il apparaît de façon flagrante qu'ils ne sont pas traités sur un pied d'égalité avec les autres religions mentionnées ci-dessus.

La forte décentralisation des pouvoirs qui subsiste, malgré les efforts du gouvernement conservateur pour la réduire, constitue une autre caractéristique de l'État britannique ayant un impact déterminant sur les modalités de ses rapports avec les musulmans. En conséquence, la plupart des questions soulevées par les musulmans sont traitées au niveau local. Cela permet davantage de flexibilité et facilite l'adoption de solutions pragmatiques, si bien que les compromis permettent d'éviter les confrontations nationales dans bien des domaines. Cette tendance générale est encore accentuée par la culture politique, empreinte de pragmatisme empirique.

Il y a quelques années, certaines des revendications mises de l'avant par les musulmans à travers leurs interactions avec les institutions britanniques ont été l'objet de conflits. Si certaines sont aujourd'hui plus ou moins résolues, d'autres sont en voie de négociation et quelques-unes d'entre elles, enfin, restent brûlantes. La création de mosquées et l'aménagement de lots réservés aux musulmans dans les cimetières ne présentent plus de problèmes majeurs. En ce qui concerne la nourriture halal, qui revêt une signification symbolique importante pour les musulmans en Grande-Bretagne, les associations musulmanes et les mosquées ont négocié la préparation de repas halal – ou pour le moins végétariens – dans les hôpitaux, les prisons et les écoles ainsi qu'au siège de la municipalité (Nielsen 1997, 1999). À propos des fêtes religieuses et des prières quotidiennes pour lesquelles un musulman aura besoin d'une disponibilité prise sur son temps de travail, la Commission pour l'égalité raciale établit que les obligations religieuses ne peuvent donner lieu à la discrimination; l'application de ces recommandations est ensuite modulée au coup par coup. Les prisons se signalent par des dispositions étendues pour faciliter la pratique de l'islam, celui-ci s'y trouve indubitablement institutionnalisé plus encore que dans les autres institutions (Beckford, Joly et Khosrokhavar 2005). Ainsi, le service des prisons a notamment nommé un aumônier musulman national de haut rang et une quinzaine d'aumôniers-fonctionnaires rattachés à des établissements particuliers.

La question de l'école mérite une attention particulière (Swann 1985). C'est le principal secteur dans lequel les musulmans revendiquent la possibilité que le domaine privé soit pris en compte dans le domaine public. Dirigeants musulmans et parents se sont rapidement rendu compte que la préservation de leur culture et de leur religion dépendait essentiellement des immigrants de deuxième génération. Or, ils se sont

inquiétés de l'influence primordiale de l'école sur leurs enfants, ce qui a entraîné des pourparlers entre les musulmans et les autorités scolaires. Les négociations ont d'abord eu lieu au niveau de chaque école, puis de l'autorité locale et enfin sur le plan national. La décentralisation des structures britanniques a favorisé ce genre de négociations. En effet, en Grande-Bretagne, les pouvoirs sont dévolus, d'une part, au Service d'éducation de l'autorité locale, qui a longtemps déterminé le budget total alloué à l'enseignement, et d'autre part, à chaque chef d'établissement scolaire qui dispose d'une autonomie remarquable et de pouvoirs étendus. De plus, la loi de 1944, qui imposait l'enseignement de la religion à l'école ainsi qu'une prière journalière à caractère chrétien, permettait également aux parents d'autres confessions ou sans confession de demander que leurs enfants soient exemptés de ces activités. Ces facteurs combinés ont rendu nécessaires, mais aussi possibles, pour les musulmans, les revendications à caractère confessionnel.

Dans plusieurs écoles de l'*inner city*, le pourcentage d'enfants musulmans est très élevé (plus de 50 % et souvent jusqu'à 90-99 %), ce qui risque de mettre les directeurs de ces écoles dans l'embarras si les parents font valoir leurs droits d'exemption selon la loi. Ici encore, les négociations entre les musulmans et les autorités concernées ont abouti à des compromis sur les questions principales : la nourriture halal, les éléments vestimentaires, la prière collective, les congés pour les fêtes religieuses et l'enseignement de la religion, devenu pluriconfessionnel. Par ailleurs, une bonne partie des parents musulmans voudraient des écoles non mixtes pour leurs filles, ce qui va à l'encontre de la réforme de l'enseignement des années 1964 à 1970, ayant éliminé de nombreuses écoles de filles. Cependant, les initiatives du gouvernement de Tony Blair au cours des années 2000 ont facilité l'essor des écoles de filles. Ce ne sont pas que les musulmans qui préconisent les écoles de filles. Certains parents blancs non musulmans les préfèrent également, soutenant qu'elles favorisent la réussite scolaire des filles. En outre, certains musulmans ont également fait campagne pendant des années pour la création d'écoles musulmanes financées par l'État, suivant le modèle dont bénéficient les écoles anglicanes, catholiques et juives. Ils ont enfin eu gain de cause en obtenant l'approbation et le financement étatique pour cinq écoles musulmanes, ce qui, fait à souligner, reste néanmoins loin du chiffre de 7 000 écoles chrétiennes et d'une centaine d'écoles juives.

Il est indéniable que les musulmans occupent l'espace public tant par leur activisme que par leur reconnaissance par l'État. La première grande mobilisation nationale eut lieu à propos de l'*Education Reform Act 1988* et fut suivie, en 1989, par les manifestations contre les *Versets sataniques* de Salman Rushdie. À cette occasion, les musulmans de la péninsule indienne créèrent un comité qui, entre autres, mit en évidence la nécessité de mettre sur pied un rassemblement musulman plus stable, capable de régler les problèmes divers auxquels était confrontée la communauté. La première initiative émanait donc des musulmans eux-mêmes, mais se vit confortée par le gouvernement en 1994, lorsque le ministre de l'Intérieur s'adressa à la communauté musulmane pour les encourager à s'exprimer d'une seule voix⁴. Les associations musulmanes se saisirent de cette suggestion pour amorcer un long processus qui déboucha, en 2004, sur la création du *Muslim Council of Britain* (MCB, Conseil musulman de Grande-Bretagne) regroupant 380 associations affiliées. Une collaboration suivie entre le gouvernement et le MCB put aussi s'engager. Peu après les événements de septembre 2001, Tony Blair invita le MCB à Downing Street, siège du gouvernement, pour un échange de vues et pour faire connaître sa position. Les rencontres se sont répétées et le gouvernement établit des mesures afin de mieux institutionnaliser son interaction avec les organisations musulmanes. En 2003, une unité médiatique islamique (*Islamic Media Unit*) a été créée dans le but de renforcer le soutien des communautés musulmanes à la lutte contre le terrorisme ainsi qu'une unité de partenariat et de développement des réseaux (*Partnership and Network Development Unit*). Le MCB a démontré sa volonté de participer aux mécanismes politiques en insistant sur le devoir de voter et en appelant à un vote pour le Parti travailliste en 2001 et en 2005, malgré l'intervention de la Grande-Bretagne en Irak (Deen Siddiqui *et al.* 2005). Il a défendu ses positions en soulignant les acquis obtenus par les musulmans grâce au gouvernement travailliste, tels que les écoles musulmanes d'État et un système de banques compatible avec l'islam, tant et si bien que dix érudits du MCB ont recommandé de voter pour le Parti travailliste en 2005 (*ibid.*).

Cependant, le *Muslim Council of Britain* (MCB) a dû faire face à des protestations de la part de certains musulmans qui contestent son rapprochement avec le gouvernement. Le malaise et les désaccords sur la politique du gouvernement travailliste ont suscité, entre autres, la création de la *Muslim Association of Britain* (MAB, Association musulmane de Grande-Bretagne) en 1997. Celle-ci s'oppose à la politique gouvernementale en Irak en privilégiant les questions de politique étrangère

et la mobilisation contre les mesures antiterroristes. Cette association se distingue aussi du MCB par sa base majoritairement arabe alors que le MCB est implanté parmi les musulmans de la péninsule indienne.

Les jeunes et les femmes

Les jeunes musulmans ont longtemps été discrets sur la scène publique britannique. Ils se sont associés aux initiatives de leurs aînés pour la première fois à propos de l'affaire Rushdie, en participant aux manifestations contre les *Versets sataniques*, mais s'impliquent peu au sein des associations musulmanes et des mosquées, établies par la première génération d'immigrants pour structurer la pratique de l'islam et faire pression sur les autorités. Dans le sillage de la mobilisation à propos de l'affaire Rushdie, ils ont cependant constitué de nombreuses associations musulmanes dans les universités et les établissements scolaires fréquentés par les étudiants de plus de 16 ans. Alors que les anciens ont intégré la pratique de la religion aux traditions et aux réseaux ethniques liés au lieu d'origine, les jeunes remettent en question ce modèle et se réclament d'un islam plus moderne, universaliste, dépouillé de ses attaches ethniques. La distinction entre appartenance ethnique et religion semble être particulièrement pertinente pour les jeunes musulmans ayant grandi en Grande-Bretagne. Leurs aînés, alors qu'ils faisaient pression pour obtenir des textes de loi prenant en compte les besoins des musulmans dans le domaine public et qu'ils mettaient sur pied les structures internes destinées à la pratique de la religion, maintenaient également leurs traditions, leurs langues et leurs coutumes. Les institutions religieuses qu'ils ont créées sont fermement ancrées dans leurs réseaux ethniques, réseaux bâtis en fonction de leur pays ou de leur région d'origine. Une grande part des jeunes qui se font entendre ont tendance à opérer une distinction entre l'islam et ses attributs culturels. Par cette attitude, ils s'opposent à leurs aînés. L'islam est utilisé en tant que marqueur d'une forme d'identification de groupe, et ce, dans une optique différente de celle des communautés basées sur l'appartenance ethnique. Certaines organisations musulmanes soutiennent même que la seule caractéristique distinctive des enfants immigrés d'origine musulmane qui perdurera lorsque les différences ethniques ou de nationalités s'effaceront sera leur croyance religieuse. Leur stratégie consiste donc à « établir une identité musulmane dans un but d'unité pour l'avenir » (Mohammed 1992 : 8).

Un certain nombre d'études ont exploré ces nouvelles conclusions. Knott et Khokher (1993) ont proposé la typologie suivante pour les femmes pakistanaïses : tournées vers la religion, tournées vers l'appartenance ethnique, non tournées vers l'appartenance ethnique et non tournées vers la religion. Dans l'étude de Jacobson (1997), de jeunes Pakistanais ont mis l'accent sur la distinction entre religion et appartenance ethnique en tant que source de leur identité. Ils ont aussi exprimé une plus grande affinité avec l'islam qu'avec leurs caractéristiques ethniques. L'un des critères sur lequel ils ont particulièrement insisté est l'universalité de l'islam par opposition à la particularité d'une appartenance ethnique. Ils percevaient l'appartenance ethnique comme un attachement à un ensemble de traditions ou de coutumes n'ayant pas, à l'origine, de caractère religieux, ou encore comme un attachement à un lieu d'origine. Par opposition, ils percevaient l'islam comme une communauté mondiale avec laquelle ils sentaient qu'ils pouvaient facilement s'identifier. À ce sujet, les jeunes musulmans ont même avancé l'argument que la culture ethnique de leurs parents était à tort perçue comme étant de nature islamique, mais qu'en fait, elle trahissait le « véritable » enseignement de l'islam (Jacobson 1997 : 241). Ils faisaient également remarquer que les frontières ethniques semblaient perméables alors que les frontières religieuses étaient nettes et englobaient tout. Ceci, du point de vue de l'auteur, leur permettait de renforcer leur sentiment de sécurité ainsi que de faire face aux ambiguïtés et aux contradictions de leur environnement social. D'autres auteurs ont montré comment l'islam avait été exploité par les jeunes afin de s'opposer à leurs parents ou aux *leaders* communautaires (Nielsen 1999). Leur positionnement résulterait ainsi de leur interaction avec la société majoritaire, mais aussi avec leur propre famille ou communauté.

D'autres études se sont concentrées spécifiquement sur la mobilisation des jeunes musulmans durant l'affaire Rushdie et les événements qui s'en suivirent. Burllet et Reid (1998), par exemple, attribuent principalement les actes des jeunes musulmans, lors des émeutes de Bradford de 1995, au fait qu'ils étaient défavorisés et impuissants : taux de chômage important chez les jeunes, système éducatif inadapté, absence de ressources ou d'aménagements socioéducatifs. Le fossé manifeste existant entre les aspirations de ces jeunes et leur réalité quotidienne a constitué un autre facteur déclencheur qui les rendait prêts à se mobiliser. Les lois et politiques antidiscriminatoires associées à certains programmes multiculturels et multiconfessionnels au sein des écoles et des institutions publiques leur avaient promis une participation entière à la société, l'égalité des chances et le droit au respect. Mais leur expérience de jeunes défavorisés et

promis au chômage avait réduit leurs espoirs en cendre (Nielsen 1997). Protester au nom de l'islam leur aurait en quelque sorte permis de recréer un espace de dignité (Lapeyronnie 1993). Il a également été suggéré que l'islam était ce à quoi ils s'identifiaient le plus et ce qui était le plus à même de les mobiliser (Modood 1990).

Les événements qui ont suivi les émeutes de Bradford de 1995 semblent avoir mis à jour une autre facette du décalage intergénérationnel, à savoir le sentiment partagé par les jeunes musulmans que les *leaders* communautaires, issus de la première génération d'immigrés, exerçaient un contrôle exclusif des communautés musulmanes, dans la mesure où ils étaient ceux qui négociaient avec les autorités locales et ceux qui avaient accès aux ressources (Burleit et Reid 1998). Dans le cas particulier des jeunes musulmans impliqués dans les émeutes de Bradford, il apparaît qu'une autre dimension doit être prise en compte afin d'expliquer la violence de leurs actes en 1995 et à nouveau en juillet 2001. Les jeunes semblent en effet avoir mobilisé un code islamique particulier afin de s'opposer à leurs aînés, aux femmes, aux musulmans libéraux ainsi qu'à l'*establishment* (*no-go areas*, c'est-à-dire les zones où l'autorité de l'État est impuissante). Ils ont eu recours à la violence dans les sphères publique et privée ainsi qu'au harcèlement afin d'exercer un contrôle au nom de ce qu'ils perçoivent comme étant des valeurs musulmanes (Macey 1999).

Toutes ces données semblent suggérer qu'il existe des variations concernant l'importance accordée à tel ou tel aspect de la religion, variations liées à la génération, au sexe, au niveau d'éducation et à la classe sociale (ou au degré de pauvreté) (Kahani-Hopkins et Hopkins 2002). Il se peut également que l'islam soit utilisé stratégiquement, afin d'obtenir des ressources, comme l'était l'appartenance ethnique auparavant. Ceci est particulièrement clair lorsque l'islam est assimilé *de facto* (bien que ça ne soit pas le cas sur le plan légal) à une catégorie par le biais de la question du recensement britannique portant sur la religion. En tout état de cause, il faut faire preuve de prudence et ne pas supposer que toutes les personnes d'origine culturelle musulmane correspondent à ce modèle. Certains, comme les réfugiés kurdes, ne s'organisent pas sur une base religieuse, mais plutôt sur une base politique (Wahlbeck 1999). Les Bosniaques, qui n'ont pas davantage réussi à se mobiliser sur une base religieuse, se sont retrouvés en désaccord avec leurs homologues musulmans d'Asie du Sud (Kelly 2001). Ce modèle convient mieux aux musulmans issus du sous-continent asiatique. Il convient d'ajouter que

certains groupes, à l'intérieur de ces communautés, peuvent également préférer d'autres modes d'identification. Par exemple, certaines organisations pour la libération de l'*Azad Kashmir* (Cachemire libre) sont fondées sur une base plus politique que religieuse.

Le débat n'est pas clos; il a d'ailleurs été ranimé par de nouvelles émeutes en ce début de XXI^e siècle. Au cours du printemps et de l'été 2001, un certain nombre de troubles ont été enregistrés dans le nord-ouest de l'Angleterre, troubles impliquant de jeunes asiatiques ainsi que de nombreux musulmans et d'autres jeunes. Certaines municipalités, comme Oldham et Burnley, procédèrent à des enquêtes locales. La réponse du ministre de l'Intérieur consista à mettre sur pied un groupe ministériel sur l'ordre public et la cohésion entre les communautés (*Ministerial Group on Public Order and Community Cohesion*). Plusieurs rapports importants furent publiés. Ils faisaient état d'un sentiment général de ségrégation et d'aliénation parmi les jeunes musulmans asiatiques. L'un d'entre eux s'exprimait en ces termes : « *J'ai l'impression qu'ils pensent que nous n'avons rien à faire ici. Ils pensent que seulement les gens blancs devraient habiter en Angleterre* » (Burnley Task Force 2002 : 68). Dans ces quartiers, les communautés musulmanes sont habituellement dépeintes comme étant clairement séparées des communautés blanches à un point tel « *qu'elles ne se rencontrent jamais* » à l'exception parfois du lieu de travail (*ibid.* : 49). En outre, lorsqu'on analyse les indicateurs concernant l'éducation, l'emploi et l'accès aux loisirs, il semble que les jeunes musulmans soient particulièrement défavorisés. Mais l'un des éléments ayant augmenté leur mécontentement était le sentiment qu'ils n'avaient pas droit à la parole. Ils percevaient une sorte de collusion entre les autorités locales et les *leaders* de leur communauté (*leaders* communautaires appartenant à la première génération), ce qui les privait, à leur avis, de leur droit à prendre la parole. La situation fut envenimée par une présence importante du *British National Party* (BNP) qui utilisait régulièrement le terme « musulman » comme insulte raciste, ce qui avait pour effet de mettre l'accent sur le marqueur religieux et par conséquent de contourner le *Race Relations Act* de 1976, lequel ne s'appliquait pas à la religion. Précisons qu'à Oldham la popularité du BNP a augmenté de façon considérable (Oldham 2001; Burnley Task Force 2002; Home Office 2001; Cantle 2001).

Parmi les jeunes hommes, une infime minorité s'est engagée dans un militantisme isolationniste qui rejette toute participation à la société

britannique en fondant des organisations comme *Al-Muhajiroun* (les Exilés) et *Hizb ut-Tahrir* (l'Armée de libération musulmane); ils tentent même d'empêcher les musulmans de prendre part à la campagne contre la guerre en Irak parce que le Royaume-Uni est un État non islamique.

Par ailleurs, les jeunes musulmanes se distinguent de leurs pairs masculins. Elles ont recours à d'autres interprétations des valeurs musulmanes pour défendre leur point de vue soit face à leurs parents (Nielsen 1999), soit face aux jeunes hommes musulmans. Les plus remarquées sont celles que les guerres en Afghanistan et en Irak ont projetées sur le devant de la scène de façon inattendue. En effet, la campagne contre la guerre en Irak (*Stop the War Coalition*⁵) ne résulte pas d'une initiative musulmane, elle a été lancée par l'opposition de gauche au gouvernement travailliste, et principalement par des organisations trotskistes. Néanmoins, elle a ouvert de nouvelles voies de participation à l'ensemble des musulmans, en intégrant à la fois des organisations musulmanes (le MAB et le *Muslim Parliament*) et des musulmans à titre personnel, principalement de jeunes femmes, mais aussi de jeunes hommes. En tout, les musulmans constituent environ 20 % de l'effectif de la campagne. Cette alliance entre extrême gauche et musulmans est rendue possible par une culture politique et sociale où prédominent l'acceptation du multiculturalisme et la tolérance de l'islam, plus encore défendues dans les rangs de l'extrême gauche au nom de l'antiracisme et des droits de l'homme. L'interruption de la manifestation contre la guerre pour permettre aux manifestants musulmans d'offrir leur prière réglementaire à l'heure donnée en témoigne.

Du côté des musulmans, leur forte participation politique aux partis traditionnels et aux mécanismes électoraux s'est étendue à la logique extraparlamentaire. Leur présence au sein de la campagne contre la guerre témoigne indubitablement de leur intégration politique. Pourtant, la participation des musulmans à la campagne contre la guerre n'allait pas de soi, étant donné l'essor vertigineux de l'islamophobie engendré par les attentats de septembre 2001 aux États-Unis et l'appui inconditionnel accordé par la Grande-Bretagne à la guerre contre la « terreur ». En effet, devant les doutes exprimés quant à leur loyauté vis-à-vis de la Grande-Bretagne, la peur s'est emparée des *leaders* communautaires musulmans et la plupart d'entre eux ont choisi de ne pas défier la politique du gouvernement. Ces *leaders* communautaires qui n'osèrent pas s'engager étant presque tous des hommes, un espace fut ainsi créé pour l'entrée

en scène de jeunes femmes musulmanes nées et scolarisées en Grande-Bretagne, disposant des compétences nécessaires pour s'impliquer dans l'organisation du mouvement ou du moins pour y participer.

« Les hommes se tenaient plus tranquilles que les femmes à propos de la crise politique. Ils avaient beaucoup plus peur, car ils pensaient qu'ils seraient marginalisés encore davantage s'ils critiquaient le gouvernement... Alors, le jour du meeting, les gars sont venus et sont restés dehors. Mes amies et moi, nous sommes entrées. Et j'ai été rapidement élue présidente. » (Salma Yaqoob, présidente de la campagne contre la guerre, entretien 2.9.2005).

Ces jeunes femmes n'étaient généralement pas actives dans les associations traditionnelles. Beaucoup d'entre elles portaient le voile (*hijab*) tout en menant une vie étudiante ou professionnelle. Selon l'une d'entre elles, le port du voile les avait habituées à exposer leur appartenance religieuse publiquement et à se faire remarquer comme musulmanes. Ne pouvant pas passer inaperçues, elles n'hésitèrent donc pas à participer à la campagne.

« Puisque la priorité était soudain attribuée à l'identité musulmane par les autres [la société britannique], les femmes étaient perçues en tant que musulmanes et l'on s'attendait à ce qu'elles répondent aux questions sur ce point... Faire partie d'une minorité ethnique et porter le voile signifie qu'on a l'habitude d'être perçue comme musulmane, donc d'être préparée inconsciemment à répondre en tant que musulmane, même si l'on ne tient pas particulièrement à le faire; en fait, on n'a pas beaucoup de choix. Tandis que les hommes, ils peuvent se cantonner à une identité de comptable. » (Salma Yaqoob, entretien 29.2.2005).

Pour mieux éclairer ce dont il retourne, je tracerai le portrait de celle qui est devenue la présidente de la campagne contre la guerre (*Stop the War Coalition*). Salma Yaqoob a grandi en Angleterre dans une famille modeste, traditionnelle, originaire du Pakistan et adepte d'un islam orthodoxe. Ses résultats scolaires brillants l'ont amenée à se lancer dans des études universitaires en psychologie et à préparer un doctorat. Elle a remis en question l'approche traditionnelle de ses parents en choisissant elle-même son mari (lui aussi d'origine pakistanaise), s'opposant ainsi à ce qu'ils attendaient d'elle puisque selon la coutume et leur culture, ils auraient dû arranger le mariage indépendamment de sa volonté. Elle s'est également écartée de l'islam « ethnique » de ses parents pour adopter une interprétation plus universaliste et a choisi de porter le foulard, en

dehors de la volonté de son mari, parce que c'est ainsi qu'elle applique sa foi. Sa première prise de conscience politique a été déclenchée par la réaction d'un Anglais blanc qui lui cracha au visage en plein centre de Birmingham alors qu'elle s'y promenait accompagnée de son fils de trois ans, peu après les attentats de New York. Elle, qui s'était toujours considérée comme une musulmane britannique, s'est alors rendu compte qu'elle n'était pas toujours acceptée comme telle.

Salma assista avec quelques amis à la première réunion de la campagne contre la guerre, organisée par des Britanniques blancs. Son intervention animée, au cours de cette réunion, la projeta dans une nouvelle carrière de militantisme. Femme dans la trentaine, mère de trois enfants, Salma cumule la vie familiale, la préparation d'un doctorat et l'organisation de la campagne contre la guerre. Elle participe activement au nouveau Parti *RESPECT (The Unity Coalition)* – une alternative de gauche au Parti travailliste –, formé par la *Muslim Association of Britain (MAB)*, le *Socialist Workers Party (SWP)*, une organisation trotskiste), la *Stop the War Coalition* (la campagne contre la guerre en Irak) avec quelques anciens députés travaillistes expulsés en raison de leur désaccord envers la politique du parti. Aux élections parlementaires de 2005 et 2006, Salma s'est portée candidate du Parti *RESPECT* dans une circonscription de Birmingham à majorité musulmane où elle a obtenu un nombre de voix étonnant, étant donné la fidélité habituelle de ce quartier au Parti travailliste. En mai 2006, elle a été élue conseillère municipale à Birmingham. Son mari, un médecin, s'occupe des enfants en son absence, à l'exception du bébé qu'elle allaite et qui l'accompagne dans ses voyages. Cela ne l'empêche pas d'être une musulmane pratiquante, de porter le foulard et surtout de s'assurer que sa vie de mère et sa vie d'épouse satisfont un équilibre parfois difficile à atteindre, ce qu'elle reconnaît. Salma n'a pas manqué non plus le Forum social à Paris où elle a été invitée comme conférencière. Quelle ne fut pas sa stupéfaction lorsqu'elle se trouva huée par l'assistance parce qu'elle portait un foulard. De surcroît, Salma apprit qu'un journal d'extrême gauche publiait l'entrevue qu'elle leur avait accordée, mais sans sa photo, en raison de son voile, en plus d'y écrire un commentaire « paternaliste » qu'elle était opprimée sans le savoir.

La trajectoire de Salma n'est pas représentative de celles de l'ensemble des musulmanes, mais son cas mérite d'être étudié. Plusieurs des musulmanes opèrent, comme elle, un processus de différenciation entre

l'islam « ethnique » de leurs parents, qui s'enracine dans les coutumes et les traditions du pays d'origine, et l'islam épuré, dépouillé de ce qu'elles considèrent comme des apories non islamiques, notamment la pratique de la dot, des castes et des mariages conclus sans le consentement explicite des deux époux. Elles caractérisent l'islam de leurs parents comme un attachement à une région et à une ethnicité, elles ne s'y identifient pas et le remettent en question au nom d'un islam plus « authentique », universaliste et moderne. Autrement dit, cet islam leur fournit un vecteur de distanciation et un outil d'émancipation par rapport au contrôle familial et communautaire traditionnel. Il représente l'inverse d'un repli communautaire et, du moins en ce qui concerne ces femmes, ne les enferme pas non plus à l'intérieur d'une *oumma* (communauté islamique) virtuelle isolationniste. Certaines brandissent leur appartenance à l'islam publiquement, par exemple en l'affichant par un article vestimentaire symbolique. Pour d'autres, il constitue seulement un guide moral pour évoluer dans la société britannique. Ainsi, l'islam permet-il à ces femmes de s'orienter parmi les contradictions et les ambiguïtés auxquelles elles doivent faire face et de concilier les tiraillements potentiels entre les normes familiales et celles de la société britannique, dans la perspective de projets de vie individuels et collectifs. Pour les plus jeunes, à peine sorties de l'adolescence, l'islam s'inscrit dans la recherche d'une identité qui peut associer des aspects multiples et parfois confus, comme c'est le cas pour la plupart des jeunes et adolescents, quelle que soit leur culture ou leur religion. Dans l'ensemble, ce processus concerne surtout les jeunes femmes qui poursuivent des études ou détiennent un métier⁶.

Il est nécessaire d'ajouter que ce modèle n'englobe pas toutes les femmes de culture musulmane. En effet, parmi les couches les plus pauvres ou les plus récemment installées, l'horizon des femmes se limite à une pratique de l'islam imposée par la famille, jouant le rôle d'un instrument de contrôle. Celles qui sont pauvres et qui parfois ne maîtrisent pas l'anglais n'ont pas les ressources nécessaires qui leur donneraient accès à une interprétation alternative afin de développer des normes se démarquant de leur environnement immédiat. L'endogamie, fréquente dans ces milieux, selon laquelle les conjoints hommes ou femmes sont amenés du Pakistan ou du Bangladesh, prolonge cette situation puisque les primo-arrivants continuent ainsi à se multiplier, reproduisant traditions et coutumes villageoises.

La campagne contre la guerre a regroupé les musulmans aux côtés d'une majorité de Britanniques de toutes origines en désaccord avec la politique gouvernementale sur ce thème. Jusqu'à deux millions de personnes ont en effet manifesté contre la guerre en Irak le 15 février 2003 à Londres. Il s'agit de la plus grande manifestation que Londres n'ait jamais connue et d'une mobilisation qui, dans le pays entier, a rassemblé de six à dix millions de personnes. Une nouvelle communauté morale s'est constituée, au-delà des distinctions ethniques et religieuses, pour contester l'injustice et revendiquer la solidarité avec le tiers-monde, et même, la protection de l'environnement. Ces musulmans font indubitablement la démonstration de leur participation et de leur citoyenneté. Ceux qui ont pris part à la campagne contre la guerre et au Forum altermondialisation l'ont fait à partir de leur identité musulmane, mais aussi par sens de la justice. Cette forme de participation diffère de la participation connue jusque-là, effectuée sur la base d'associations communautaires, et traduit une modalité moderne de l'action politique, pleinement dans l'axe de la population majoritaire. En formant une composante de ces mouvements, les jeunes musulmans, et tout particulièrement les jeunes femmes de culture musulmane, se différencient de leurs aînés.

Conclusion

Depuis la Révolution iranienne de 1979, l'islam s'est imposé sur la scène internationale du nouveau millénaire. En Grande-Bretagne, cela signifie que la politique internationale domine l'ordre du jour, tant du côté gouvernemental que de celui de la mobilisation populaire. La conjoncture situe l'islam au centre de tendances contradictoires. En effet, bien que les musulmans jouissent en Grande-Bretagne d'une reconnaissance inégalée ailleurs en Europe, ils figurent pourtant aujourd'hui parmi les minorités ethniques les plus discriminées et les plus désavantagées. De plus, ils sont en butte aux préjugés qui confondent islam et terrorisme et aux répercussions des politiques antiterroristes.

Tout d'abord, il est indéniable que s'est instaurée, en Grande-Bretagne, une institutionnalisation poussée de l'islam, tant par les politiques qui l'ont pris en compte que par la participation active des populations musulmanes. L'islam a pignon sur rue dans l'espace public sans que cela ne pose problème. Négociations et compromis de part et d'autre ont fait leur travail dans ce sens. L'État britannique multiplie les actes symboliques de reconnaissance. D'autre part, les musulmans

revendiquent une identité de groupe. Ce processus de formation de groupe et d'identification résulte d'une combinaison de facteurs qui appartiennent à ce que Margaret Archer (1995) appelle les « caractéristiques culturelles et structurelles émergentes ». À cet égard, ces caractéristiques émergentes doivent être analysées en tenant compte à la fois des populations d'immigrés et de celles de la société d'accueil. Le schéma auquel obéit la formation du groupe émerge de l'interaction entre la société majoritaire et les populations de culture musulmane, ainsi que des relations de pouvoir qui existent entre elles.

En Grande-Bretagne, la guerre contre la « terreur » ainsi que les mesures antiterroristes vont à l'encontre de l'intégration des musulmans, car elles ne peuvent qu'accentuer l'islamophobie, la discrimination et la marginalisation des populations musulmanes, déjà fortement désavantagées relativement à la plupart des autres. Cette politique risque de conduire au repli de nombreux musulmans vers leurs communautés pour y rechercher une protection. Paradoxalement, c'est cette politique même qui offre également le meilleur vecteur de participation à certains jeunes musulmans, surtout aux femmes, par leur adhésion à l'opposition de gauche et au mouvement contre la guerre

Note biographique

Danièle Joly est professeure en études ethniques et directrice du *Centre for Research in Ethnic Relations* (CRER, University of Warwick, Grande-Bretagne). Son expertise porte sur les populations musulmanes en Grande-Bretagne et en France, ainsi que sur la thématique des relations ethniques et des réfugiés en Europe.

Notes

¹ Cet article s'est inspiré de la recherche menée à bien pour la rédaction du livre *L'Émeute. Ce que la France peut apprendre du Royaume-Uni* (Joly 2007).

² Les chiffres cités dans cette section ont été obtenus dans C. Peach (2005), D. Owen (2006a, 2006b) et Abbas (2005).

³ Il existe encore une loi contre le blasphème, qui s'applique seulement à la confession anglicane. Dans une cour de justice, on prête habituellement serment sur la Bible.

⁴ « *When I was Home Secretary, I supported moves to establish a strong voice for the Muslim community in this country, and I was delighted when the council was established* » (Howard 2004 : 1).

- ⁵ Dans le reste de l'article, j'utilise l'expression « campagne contre la guerre » pour *Stop the War Coalition*.
- ⁶ D. Joly et K. Wadia, projet de recherche financé par le *Economic and Social Research Council* (ESRC) et intitulé *Women from Muslim Communities and Politics in Britain and France*, 1^{er} juin 2007 au 31 mai 2010.

Bibliographie

- Abbas, T., 2005. *Muslim Britain: Communities under pressure*. London, New York, Zed Books.
- Archer, M., 1995. *Realist social theory: The morphogenetic approach*. Cambridge, CUP.
- Beckford, J.A., D. Joly et F. Khosrokhavar, 2005. *Muslims in prison: Challenge and change in Britain and France*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Beckford, J.A. et S. Gilliat, 1996. *The Church of England and other faiths in a multi-faith society*. Working Papers in Sociology, University of Warwick.
- Blair, T., 2005. « The Prime Minister's statement on anti-terror measures », *The Guardian*, Friday August 5th 2005, 3 p. Disponible en ligne : www.guardian.co.uk/politics/2005/aug/05/uksecurity.terrorism1 [consulté le 1^{er} mars 2008].
- Burlet, S. et H. Reid, 1998. « A gendered uprising: political representation and minority ethnic communities », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, n° 2, p. 271-287.
- Burnley Task Force, 2002. *Report of the Burnley Task Force*. Chaired by Lord Clark. Disponible en ligne : www.burnley.gov.uk/site/scripts/download_info.php?fileID=80 [consulté le 20 mars 2008].
- Cantle, T., 2001. *Community cohesion: A report of the independent review team*. London, Home Office.
- Commission on British Muslims and Islamophobia, 1997. *Islamophobia: A challenge for us all*. London, Runnymede Trust.
- Deen Siddiqui, A., A. Razzaq Shahid, J. Bilal Barkati and five other Muslim scholars, 2005. « Why Muslims should vote for a Labour Government: Letters », *The Guardian*, April 19th 2005, 1 p. Disponible en ligne : www.guardian.co.uk/politics/2005/apr/19/election2005.labour [consulté le 12 janvier 2006].
- Home Office, 2001. *Building cohesive communities: A report of the ministerial group on public order and community cohesion*. London, Home Office.
- Howard, M., 2004. « Full text: Michael Howard's Burnley speech », *The Guardian*, February 19th 2004, 5 p. Disponible en ligne : www.guardian.co.uk/politics/2004/feb/19/conservatives.uk1 [consulté le 12 janvier 2006].
- Jacobson, J., 1997. « Religion and ethnicity: Dual and alternative sources of identity among young Pakistanis », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 20, n° 2, p. 238-256.
- Joly, D., 2007. *L'Émeute. Ce que la France peut apprendre du Royaume-Uni*. Paris, Denoël.
-

- Joly, D., 2001. *Blacks and Britannity*. Aldershot, Avebury.
- Joly, D., 1995. *Britannia's Crescent: Making a place for Muslims in British society*. Aldershot, Avebury.
- Kahani-Hopkins, V. et N. Hopkins, 2002. « "Representing" British Muslims: The strategic dimension to identity construction », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 25, n° 2, p. 288-309.
- Kelly, L., 2001. *Programme, policies, people: The interaction between Bosnian refugees and British society*. Thèse de doctorat non publiée, Centre for Research in Ethnic Relations, University of Warwick.
- Knott, K. et S. Khokher, 1993. « Religious and ethnic identity among young Muslim women in Bradford », *New Community*, vol. 19, n° 4, p. 593-610.
- Lapeyronnie, D., 1993. *L'individu et les minorités*. Paris, Presses universitaires de France.
- Macey, M., 1999. « Class, gender and religious influences on changing patterns of Pakistani Muslim male violence in Bradford », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, n° 5, p. 845-866.
- Modood, T., 1990. *Muslims, race and equality in Britain*. CSIC paper, n° 1, June, Birmingham.
- Modood, T. et P. Werbner, 1997. *The politics of multiculturalism in the new Europe*. London, Zed Books.
- Mohammed, J., 1992. *Race relations and Muslims in Great Britain*. London, Muslim Parliament of Great Britain.
- Nielsen, J., 1999. *Towards a European Islam*. Basingstoke, Macmillan Press.
- Nielsen, J., 1997. « Muslims in Europe: History revisited as a way forward? », *Islam and Christian Muslim Relations*, vol. 8, n° 2, p. 135-287.
- Oldham, 2001. *Oldham report*. Disponible en ligne : <http://image.guardian.co.uk/sys-files/Guardian/documents/2001/12/11/Oldhamindependentreview.pdf> [consulté le 20 mars 2008].
- Owen, D.W., 2006a. « Demographic profiles and social cohesion of minority ethnic communities in England and Wales », *Community, Work and Family*, vol. 9, n° 3, p. 251-272.
- Owen, D.W., 2006b. *Profile of Black and Minority ethnic groups in the UK*. Background paper for a seminar entitled « Understanding and tackling ethnic minorities in health », held at the University of Warwick, 24th January 2006, n° 4 in an ESRC-sponsored seminar series co-ordinated by the life-course influences on health.
- Parekh, B., 1990. *The social logic of pluralism*. London, CRE.
- Peach, C., 2005. « Muslims in the UK », dans T. Abbas (éd.), *Muslim Britain*. London, Zed Books, p. 18-30.
- Swann, M. M. Lord, 1985. « Committee of Inquiry into the Education of Children from Ethnic Minority Groups », *Education for all: Final report of the Committee of Inquiry into the Education of Children from Ethnic Minority Groups*. Cmnd 9453, London, HMSO.
- Wahlbeck, O., 1999. *Kurdish diasporas: A comparative study of Kurdish refugee communities*. Basingstoke, Macmillan Press.
-