Introduction

La circulation du référentiel islamique en Europe ; éthique ordinaire, économies morales et espace public

Julie Billaud

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29649>

DOI : 10.4000/assr.29649

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 195-212

ISBN : 978-2-7132-2694-6

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Julie Billaud, « Introduction », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 179 | Juillet-septembre 2017, mis en ligne le 01 septembre 2017, consulté le 06 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29649> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29649>

Introduction

La circulation du référentiel islamique en Europe ; éthique ordinaire, économies morales et espace public

Au cours des trente dernières années, le référentiel islamique a fait son entrée dans l'espace public européen soit par le biais de controverses publiques ayant eu un retentissement national (les supermarchés halal et les affaires du foulard en France, la charia en Grande-Bretagne) ou international (l'affaire Rushdie et la « fatwa » de l'Ayatollah Khomeini, les caricatures de Mahomet et la question du blasphème au Danemark) soit par le biais plus silencieux et moins visible de la pratique quotidienne (pratique de l'adoption sous *kafala*¹, *waqf*²).

Dans son acception purement linguistique, le référent est un processus énonciatif inscrit dans un système de référence (ou référentiel) dont la signification est sensible aux variations de contextes de l'énoncé. Par référentiel, nous entendons des valeurs, des normes et des sentiments qui forment un ensemble flottant de « lois de possibilité, de règles d'existence pour les objets qui s'y trouvent nommés, désignés ou décrits, pour les relations qui s'y trouvent affirmées ou niées » (Foucault, 2008 : 126). Le référentiel renvoie donc en puissance à une multitude de réalités empiriques. Si cette *indéterminabilité* nous intéresse en partie dans ce dossier – puisqu'il permet de penser les glissements sémantiques qui s'opèrent dans le champ discursif de l'islam lorsqu'il entre dans l'espace public – c'est avant tout le référentiel islamique dans l'économie des signes et des cadres de référence européens que nous cherchons à étudier. Ce sont de fait les processus de « cadrage » – au sens Goffmanien de « frame » (1991) – issus de l'expérience interactionnelle quotidienne que nous entendons analyser. Nous nous penchons plus particulièrement sur les ruptures de cadre, ainsi que sur les cadres de références à jeux multiples (processus d'hybridation, de traduction, de double adaptation) car ceux-ci génèrent des

1. Procédure d'adoption spécifique au droit musulman, qui interdit l'adoption plénière et s'oppose à la procédure d'adoption au nom de la famille. L'adoption sous *kafala* est donc équivalente à une tutelle sans filiation.

2. Donation faite à perpétuité par un particulier à une œuvre d'utilité publique, pieuse ou charitable, ou à un ou plusieurs individus.

ambiguïtés et des malentendus signifiants pour comprendre les règles du jeu de l'espace public séculier.

Les articles réunis dans ce dossier se penchent sur le référentiel moral et juridique issu de la charia et sur ses emprunt, réappropriation et diffusion dans la pratique quotidienne des musulmans européens. Comme le montrent les travaux historiques de Wael Hallaq (2009, 2005), Baudoin Dupret (2012) et ceux, plus récents, d'Ahmed Fekry Ibrahim (2015), le référentiel que constitue la jurisprudence islamique est le produit de processus d'hybridations amorcés à l'époque coloniale. Que ce soit en Indonésie sous domination hollandaise (John Richard Bowen, 2003), en Inde sous domination anglaise (Cohn, 1996), en Algérie sous domination française (Renucci, 2014, 2007) ou sur le territoire ottoman sous pression européenne, les administrations coloniales ont entrepris de codifier la charia et d'en réguler les applications afin de contrôler les pratiques locales de règlement des conflits et d'asseoir leur autorité par le biais du droit. En Inde britannique, par exemple, la réforme de l'administration juridique est allée de pair avec la traduction et l'incorporation de certains éléments du droit islamique dans la législation de l'État. L'abolition du droit coutumier et l'exercice de traduction ont déraciné le droit islamique de son sol interprétatif et linguistique et de sa matrice sociale d'origine. Le droit est alors devenu « le droit anglo-mahométan », une désignation qui reflétait la perspective anglaise profondément déformée du droit islamique tel que pratiqué par les musulmans. Ces efforts de codification ont donc durablement contribué à transformer non seulement la pratique de la jurisprudence islamique dans le monde musulman mais également la signification de ses référents en les rendant plus rigides et socialement circonscrits.

La mondialisation continue à accélérer ces processus d'hybridation et les quatre cas d'études réunis dans ce dossier en donnent diverses illustrations. L'article de Sandra Houot montre, par exemple, que l'éthique qui guide les juristes du Conseil européen de la Fatwa et de la Recherche de Dublin (une institution créée en 1997 à l'initiative des Fédérations islamiques en Europe grâce à des fonds qataris dans le but de répondre aux dilemmes moraux spécifiques des minorités musulmanes européennes) est avant tout relationnelle. Le droit islamique est reconfiguré en définissant les « priorités » de manière à « faire émerger un espace potentiel de réflexion qui reste fidèle à l'esprit du droit (islamique) en discriminant ses outils réflexifs » (voir Houot dans ce dossier). De la même manière, la finance islamique telle qu'elle se déploie en France et en Grande-Bretagne ne représente pas, selon l'analyse de Bochra Kammarti, une « alternative » à la finance classique mais cherche plutôt « à travers son offre de produits et services à pénétrer le système financier par la voie du développement durable ».

Ainsi, l'apparition du référentiel islamique dans l'espace public séculier ne saurait se concevoir comme le reflet d'un désir de retour à un ordre ancien. Les cas présentés dans ce dossier démontrent que l'apparition du référentiel islamique en Europe est allée de pair avec une transformation, une remise en question et une redéfinition des bases normatives de l'islam. Les normes

islamiques n'ont donc pas simplement été transposées d'une aire culturelle à une autre, mais leur circulation par le biais de communautés épistémiques en tension a engendré de nouveaux assemblages (Göle, 2005), de nouvelles configurations que ce dossier propose de mettre en lumière.

Europe, sécularisme, mondialisation

L'intérêt d'observer ces dynamiques depuis l'Europe tient au fait que l'espace politique se soit historiquement forgé au gré d'un processus de sécularisation dont les modalités restent floues et contrastées d'un pays à un autre. Alors qu'un mur de séparation relativement hermétique entre institutions religieuses et politiques existe aux États-Unis, un pays où la pratique religieuse est importante, l'Europe où la pratique religieuse est moindre, ne présente pas de division aussi claire. Par ailleurs, la philosophie des Lumières n'a pas été traversée par la pensée antireligieuse aux États-Unis. Les mouvements sociaux américains se présentent rarement comme séculiers. Même s'il existe des nuances d'un pays Européen à l'autre – la laïcité française restant le modèle séculariste le plus intransigeant – les modèles nationaux de régulation du croire ont eu tendance à converger au cours du temps (Portier, 2010)³. Selon José Casanova, « ce qui rend la situation européenne si unique et exceptionnelle par rapport au reste du monde est précisément le triomphe du sécularisme comme théorie téléologique du développement religieux⁴ » (Casanova, 2006 : 17). En effet, la construction analytique de ce processus historique est étroitement associée aux théories de la modernité présentant la différenciation séculière comme un projet normatif universel incontournable.

Afin de sortir de cette tautologie, il convient donc de dépasser cette vision téléologique de l'histoire et de conceptualiser le sécularisme comme un « espace problème » au caractère irrévocablement indéterminé mobilisant des imaginaires, des mémoires et des régimes affectifs spécifiques. Le phénomène nécessite donc d'être abordé non pas du point du régime de savoir produit par l'idéologie séculariste mais plutôt comme un ensemble de processus et de structures de pouvoir au sein desquels la question de savoir où tirer un trait entre religion et politique acquiert une *saillance* particulière (Agrama, 2012). Ainsi, plutôt que de concevoir le sécularisme et la religion en termes d'opposition, les travaux théoriques récents entrepris sous l'influence de Talal Asad (Asad, 2003 ; Agrama, 2010 ; Hirschkind, 2006 ; McBrien, 2017) nous invitent à aborder ces deux sphères comme se construisant dialectiquement l'une l'autre. C'est parce que le « cadre de l'immanence »⁵, pour reprendre

3. Philippe Portier fait la distinction entre les laïcités de séparation (France, États-Unis) et les laïcités de coopération (Allemagne, Angleterre) et met en évidence le rapprochement de ces modèles depuis quelques décennies.

4. Traduction de l'auteur.

5. Par '*immanent frame*' Taylor entend que nous '*understand our lives as taking place within a self-sufficient immanent order; or better, a constellation of orders, cosmic, social, and moral...*

l'expression de Charles Taylor, fait l'objet de contestations sociales permanentes, qu'il laisse place à des champs de contraintes et de possibilités multiples. L'observation des dynamiques sociales qui participent à la (re-) définition de ce cadre peut offrir des clés de lecture intéressantes pour comprendre quelques-uns des processus qui traversent l'islam, ainsi que la nature du pouvoir séculier.

En ce sens, l'étude des modes de circulation du référentiel islamique offre un point d'entrée pour saisir empiriquement les transformations culturelles à l'œuvre en Europe en évitant le biais des discours médiatiques et politiques qui, depuis le 11 septembre 2001, ne cessent de rebattre la théorie huntingtonienne du choc des civilisations. En mettant en évidence comment ce référentiel est localement interprété, emprunté, diffusé et incarné dans des formes d'agir et une morale spécifiques, les articles réunis dans ce dossier soulignent l'instabilité intrinsèque des normes ainsi que la manière vivante dont celles-ci s'expriment en public. Les pratiques des jeunes musulmans anglais et suisses analysées par Julie Billaud et Eva Marzi dans ce dossier montrent que la quête de la vie vertueuse est un exercice d'équilibre entre des valeurs qui ne sont pas toutes forcément dictées par la foi. Les efforts des jeunes pour répondre à leur désir de faire corps avec les normes définies par l'islam tout en faisant valoir leurs droits en tant que consommateurs d'un service (Billaud) ou en tant que femmes modernes – dans un contexte où le voile est lu comme un signe de soumission (Marzi) – montrent la difficulté face à laquelle l'individu moderne en quête de perfection est fatalement confronté.

Le retour en force de la religiosité depuis l'essor des mouvements anticoloniaux, est souvent associé à l'émergence de groupes islamistes militants. En réalité, il s'agit là d'un phénomène plus large de dévotion religieuse. Le Renouveau dans la vie personnelle se manifeste notamment par un regain d'observance religieuse (prière, jeûne) et par un suivi plus strict des codes vestimentaires, des valeurs et des normes dans la vie publique : organisations, banques, institutions sociales et éducatives musulmanes (Esposito, 1999 : 10).

Certains politologues⁶ voient là une réaction contre la modernité et une volonté de retour à un passé perçu comme « l'âge d'or ». Bien que cette explication soit largement répandue, elle se fonde elle aussi sur la tautologie précédemment évoquée. Les études empiriques et les pratiques illustrées dans ce dossier, montrent que la sensibilité religieuse et l'éthos des musulmans européens, en particulier ceux des jeunes ré-islamisés de la seconde génération, reposent moins sur une nostalgie du passé que sur une volonté de surmonter des problèmes contemporains en revenant aux principes de base de l'islam.

understood as impersonal. He continues: *'The immanent order can, therefore, slough off the transcendent. But it doesn't necessarily do so. What I have been describing as the immanent frame is common to all of us in the modern West, or at least that is what I'm trying to portray. Some of us want to live it as open to something beyond; some live it as closed. It is something which permits closure, without demanding it'* (Taylor, 2007 : 544).

6. (Kepel, 2000 ; Roy, 1992 ; Giddens, 2013 ; Gellner, 2013).

Saba Mahmood (2005, 3), quant à elle, considère ce phénomène davantage comme la manifestation d'un éthos et d'une sensibilité particulières que comme le signe d'un regain d'activisme politique de groupes religieux structurés.

Ainsi, l'éthique qui guide les jeunes croyantes suisses étudiées par Eva Marzi dans ce dossier puise de manière créative dans le référentiel islamique et dans les pratiques de savoir issues de la pédagogie Montessori et du développement personnel. Le mode de transmission des valeurs et des normes qui constituent la « bonne vie éthique » se distingue de celui plus hiérarchique promu par la génération précédente. Il puise également dans des sources plus diversifiées. L'apprentissage de la vertu ne se fait donc pas de manière verticale par le biais de l'intégration d'une doctrine, mais plutôt de manière horizontale, dans « un cadre chaleureux et ordonné » (voir Marzi dans ce dossier), au moyen du dialogue entre pairs ou de performances ludiques mobilisant les cinq sens. Le Club représente avant tout un espace de sociabilité non-hiérarchique dont le but est de permettre, via le renforcement des liens d'amitié et de sororité, la consolidation individuelle des dispositions éthiques et l'émergence d'une « communauté de valeurs et de pratiques » (voir Marzi, ci-après). Les subjectivités mises en lumière dans cet article confirment l'argument d'Ira Lapidus (1997) selon lequel certains mouvements islamiques contemporains sont à la fois une réponse aux conditions de la modernité (à la centralisation du pouvoir de l'État et au développement des économies capitalistes) et une expression culturelle de la modernité.

À bien des égards, ce phénomène présente d'ailleurs des similitudes avec *l'aggiornamento* amorcé par l'Église catholique dans les années 1960, lorsqu'elle embrassa le discours séculier des droits de l'homme (Casanova, 1994 : 164). Comme toutes les autres religions du monde, l'islam dans ses différentes déclinaisons se trouve confronté à l'expansion globale de la modernité et se doit de reformuler ses traditions. Le fait que l'islam soit pluriel et qu'il soit, dans sa tradition sunnite, dépourvu d'une structure administrative centralisée et comprenne diverses écoles de jurisprudence faisant toute autorité laisse une marge de manœuvre plus large pour la formulation de réponses plurielles.

Nous abordons ces questions complexes à partir de quatre contextes européens où l'islam est devenu un enjeu de débat public majeur : l'Angleterre (Billaud), la France (Kammarti), la Suisse (Marzi) et l'Irlande (Houot). Ces quatre pays présentent, bien entendu, des particularités que nous ne saurions passer sous silence.

L'Angleterre s'inscrit dans une tradition libérale où la séparation entre les sphères religieuse et politique est plus souple qu'en France. Son approche en matière de diversité religieuse est marquée par le pragmatisme, même si le discours politique s'est quelque peu raffermi depuis les attentats de Londres du 7 juillet 2005 et son modèle de régulation du croire tend à converger vers celui de la France⁷. Par ailleurs, les musulmans anglais dont la grande majorité

7. Jean-Philippe Bras, 2013, *The British Debate Over Sharia Councils: A French-Style Controversy*, in Nilüfer Göle (ed.), *Islam and Public Controversy in Europe*, London, Routledge, p 151-158.

est issue de la migration depuis le sous-continent indien, sont principalement sous l'influence des écoles de *fiqh* Hanafi, et plus particulièrement celles issues des traditions Barelwi, Deobandi, Jama'at-i-Islami, Ahl-i-Hadith (école de droit Zahiri).

La France, quant à elle, est ancrée dans une tradition républicaine laïque plus rigide. Son penchant assimilationniste a eu tendance à se renforcer au cours des dernières années, notamment en réaction aux controverses autour de l'islam. Selon Jean Baubérot (2006), ces développements auraient largement dévoyé la signification originelle de la laïcité en la transformant en instrument d'exclusion plutôt que d'inclusion des minorités. Les musulmans de France sont principalement issus de l'immigration depuis le Maghreb, la Turquie et l'Afrique de l'Ouest et les érudits musulmans issus de ces régions sont par conséquent plus largement affiliés à l'école de *fiqh* Maliki.

En revanche, l'Irlande reste, avec l'Italie, le pays où l'influence de l'Église catholique dans la vie politique est la plus importante et par conséquent, où le fait religieux est un élément organique du corps politique. Les musulmans y représentent une toute petite minorité issue de l'immigration récente favorisée par le boom économique des années 1990. Enfin, en Suisse, le pluralisme est au cœur du système fédéral. Par exemple, on accorde à la laïcité une plus grande importance en Suisse romande qu'en Suisse alémanique, où la question de la liberté religieuse a davantage de poids. Il existe donc dans ce pays des différences régionales dans l'attitude adoptée envers la minorité musulmane, qui est d'ailleurs principalement originaire d'Europe (Bosnie, Kosovo, Turquie).

Malgré les différences d'approche envers la pluralité religieuse, et les divers canaux qu'emprunte le référentiel islamique afin de détourner ces contraintes et de circuler dans les espaces nationaux, il nous semble important d'éviter le localisme tel que le suggèrent les travaux de Janet Jakobsen et Ann Pellegrini (2008). Leur tentative de provincialisation des revendications universalistes et rationalistes du sécularisme par la mise en évidence de généalogies et d'histoires religieuses nationales spécifiques aux États-Unis et en Europe est certes louable dans la mesure où elle montre que le sécularisme n'est pas un processus unidirectionnel et incontesté. Pour autant, cet angle analytique tend à atténuer la puissance des attitudes, des savoirs, des sensibilités et des arrangements politiques engendrés par le séculier (Asad, 2003). Si les exemples présentés dans ce dossier témoignent d'instanciations du sécularisme propres à chaque contexte national, les subjectivités et l'imaginaire des musulmans européens présentent des similitudes certaines. En investissant l'espace social et en pratiquant la religion de manière consciente et informée, les jeunes musulmans européens se distinguent de la génération précédente pour qui la transmission orale a été le principal moyen d'apprentissage de l'islam (Göle, 2015).

Comme l'explique Olivier Roy, dès lors que la vie sociale n'est plus organisée autour de la pratique religieuse et que la religion n'est plus une évidence culturelle, le musulman vivant en Europe se trouve dans l'obligation

de réinventer ou de redéfinir ce qui pour lui est le religieux. Ainsi, le renouveau religieux parmi les musulmans d'Europe se fait moins par l'importation directe de traditions religieuses venues du monde musulman que par « une reconstruction intellectuelle à partir de lignes 'transversales', c'est-à-dire communes aux formes de revivalisme que l'on trouve également dans le christianisme » (Roy, 2005 : 14). Ces lignes transversales, animées par la mondialisation et la mise à disposition des religions sur le marché de la foi, incluent un découplage durable entre religions, territoires, sociétés et États, entraînant ainsi l'autonomisation du religieux. J'ajouterai que le phénomène d'acculturation dont parle Roy ne saurait se résumer au seul mouvement salafiste. En effet, les jeunes musulmans européens, qui pour la grande majorité ne se retrouvent pas dans cette lecture rigoriste de l'islam, « bricolent » pour eux-mêmes un islam qui puisse se vivre au quotidien. Ils incorporent des normes, des valeurs, des modes de vie et des pratiques disponibles dans leur environnement immédiat (Billaud, 2016).

L'islam est donc mobilisé dans un processus de justification de conduites qui fait appel à des référentiels moraux multiples. Pour autant, ces appropriations ne peuvent s'expliquer par le seul phénomène migratoire, qui ne rend pas entièrement compte des conditions de possibilité d'expression légitime de l'identité à l'échelle nationale. L'islam contribue donc à forger « un espace public global de référence normative », pour reprendre l'expression de John Bowen (2004), dont les sources d'inspiration sont diverses. Si les mouvements religieux transnationaux influencent ces débats au niveau global, le dialogue entre érudits musulmans sur la place de l'islam en Europe et en Amérique du Nord ayant lieu dans les réseaux, les conférences et les institutions internationales (comme, par exemple, le Conseil du *Fiqh* d'Amérique du Nord et le Conseil Européen de la Fatwa et de la Recherche) se sont également intensifiées depuis les années soixante-dix. Les délibérations des jurisconsultes du CEFR ici analysées par Sandra Houot illustrent bien ces processus d'emprunt et d'innovation. Soucieux « d'actualiser leurs ressources à la faveur d'une réflexion en situation », les jurisconsultes puisent dans la doctrine controversée de Taha Jabir Al-Alwânî (fondateur du Conseil du *Fiqh* d'Amérique du Nord) de « *fiqh* des minorités » ravivée à la suite des événements du 11 septembre afin de trouver des outils pour penser l'identité et l'altérité.

Cette circulation transnationale des idées, favorisée par les nouvelles technologies de communication, répond à l'impératif religieux de chercher partout dans le monde la plus haute autorité morale en islam. Les musulmans qui participent à ces discussions prennent en considération les normes, les lois et les conditions qui prévalent dans les pays « hôtes » comme des éléments qui sont *normativement externes mais pragmatiquement internes* aux enjeux de ces discussions. Cette distanciation réflexive provoquée par l'expérience du découplage entre religion et culture n'est pas uniquement le fruit d'un effort intellectuel. Elle se produit avant tout de manière intuitive, par la pratique, dans la manière d'être et de se présenter en public au quotidien.

Éthique ordinaire et économie morale

Porteurs de mémoires et d'imaginaires spécifiques, les musulmans européens ont produit des interprétations différentes de leur univers et de leur champ d'action. Leur imaginaire de l'Europe a été façonné par leur subjectivité (en tant que musulmans et européens) et par leur mémoire de l'immigration postcoloniale. Cette expérience de la déterritorialisation – qui d'ailleurs ne saurait se réduire aux seuls musulmans européens – a rendu possible une remise en cause des sources traditionnelles du savoir et de l'autorité dans l'islam tout en favorisant l'émergence de nouveaux acteurs (convertis, entrepreneurs moraux), de nouvelles institutions (Conseil Européen de la Fatwa et de la Recherche, the Islamic Foundation à Leicester, les conseils de sharia en Angleterre) et secteurs d'activité (la finance islamique, l'industrie halal). Paradoxalement, l'autorité des *oulémas* et des élites éduquées traditionnelles est passée au second plan, devancée par celle d'une nouvelle intelligentsia de prédicateurs, de missionnaires, d'intellectuels, d'entrepreneurs et de mobilisateurs communautaires. Mais de manière plus évidente encore, les nouvelles générations de musulmans se sont emparées de l'*ijtihad* (effort de réflexion sur les textes fondateurs de l'islam et leur conséquence juridique) qui jusqu'alors était le monopole des *oulémas*, muftis et juristes musulmans (Maddanu, 2013). La validité des normes et prescriptions qui régissent la morale islamique n'est donc plus entre les mains des « savants » traditionnels mais relève davantage de l'éthique des acteurs.

À l'instar de l'approche méthodologique proposée par Saba Mahmood (2005), l'étude des pratiques quotidiennes nous permet de mettre en évidence les modes subjectifs d'appropriation des normes religieuses plutôt que la manière dont celles-ci participent abstraitement à former des collectifs. Il s'agit de comprendre comment la *morale* islamique comme ensemble de règles, valeurs et injonctions se transforme en *éthique*, c'est-à-dire en pratiques, techniques et discours par lesquels un sujet se transforme afin d'atteindre un mode d'être ou d'accéder à une vérité particulière.

Pour autant, nos contributions cherchent moins à explorer la pédagogie de la piété ou à comprendre la discipline religieuse comme le propose Mahmood⁸ qu'à mettre en lumière des processus visant la reconnaissance – ou une « éthique relationnelle » pour reprendre l'expression proposée plus loin par Sandra Huout – l'affirmation de soi, ou un engagement « éthico-politique », selon les mots d'Eva Marzi dans ce dossier. Alors que la distinction qu'établit

8. Dans *Politique de la Piété* (2005), Saba Mahmood cherche à comprendre les conditions de possibilité d'une « capacité d'agir » parmi des femmes pieuses égyptiennes cherchant à cultiver une sensibilité éthique à travers la discipline de soi. Mahmood montre comment ces pratiques disciplinaires visant la transformation personnelle en vue d'atteindre une forme de vérité morale rendent par ailleurs possible une certaine critique de l'orthodoxie religieuse. C'est précisément en s'efforçant d'habiter la norme (plutôt qu'en cherchant à la subvertir) que les femmes pieuses développent leur « capacité d'agir ».

Mahmood entre « capacité d’agir » et « subversion » nous semble productive pour comprendre la formation éthique du croyant, nous partageons l’hésitation de Nadia Marzouki (2015 : 49) et de Samuli Schielke (2010) à poursuivre un projet intellectuel qui amènerait à représenter les dispositions et les affects des sujets musulmans en des termes radicalement opposés à ceux des sujets non musulmans. En effet, la comparaison entre « tradition séculière libérale occidentale » et « sensibilité éthique islamique » que réalise Mahmood de manière systématique dans ses écrits nous semble aboutir à un *distinguo* trop tranché, présentant le sujet musulman comme un être relativement hermétique aux forces multiples de la globalisation. En articulant une critique du pouvoir séculier libéral depuis le point de vue de l’altérité islamique, ce méta-narratif tend à réduire la complexité, la richesse et l’ambivalence de la vie quotidienne. Ce sont donc plutôt les assemblages hybrides, les ambiguïtés et les doutes sur lesquels il nous semble important de poser notre regard car ceux-ci nous semblent constitutifs de l’expérience humaine.

En ce sens, les travaux entrepris par Michael Lambek (2010) sur l’éthique ordinaire nous permettent de replacer la question de la morale islamique dans le cadre plus large de la formation éthique du sujet à l’âge séculier. Selon Lambek, l’éthique est intrinsèquement immanente, c’est-à-dire ancrée dans les actes du quotidien : ce sont les pratiques quotidiennes et les relations entre individus qui en sont la source.

L’ordinaire implique une éthique relativement tacite, fondée sur l’accord plutôt que sur la règle, ancrée dans la pratique plutôt que dans la connaissance ou la croyance, et se produisant sans attirer trop d’attention sur elle-même⁹.

L’éthique n’est donc pas le produit d’obligations ou de prescriptions suivies aveuglément, mais elle se construit avant tout à travers l’expérience interactionnelle. « L’éthique ne se trouve pas seulement dans l’équilibre entre la continuité et l’innovation mais aussi dans le mouvement et la tension entre l’ostensible (manifeste, explicite, visible, déclaré, avoué, certain, normatif, nécessaire) et le tacite (latent, implicite, ambiguë, subjonctif, aporétique, paradoxal, incertain, transgressif, possible), et entre l’application de critères et la reconnaissance de leurs limites ». (Lambek, 2010 : 28).

Cette idée se retrouve également en filigrane dans la tradition française de la sociologie pragmatique entreprise par Michel de Certeau, qui travaille sur le ‘croire’ « comme acte et comme pratique, plutôt que sur la croyance comme fonction ou identité, en portant l’attention sur les processus et les pratiques dans ce qu’ils ont de contingent et créatif » (Marzouki, 2015 : 44). Si ces travaux n’abordent pas explicitement la question de l’éthique, ils mettent en évidence les oscillations et les incertitudes qui font que « les énoncés de croyance sont sujets à réaménagements, à controverses et à redéfinition » (Aubin-Boltanski,

9. Formulation d’origine : “*The ordinary implies an ethics that is relatively tacit, grounded in agreement rather than rule, in practice rather than knowledge or belief, and happening without calling undue attention to itself*” (Lambek, 2010 : 2).

Lamine, et Luca, 2014 : 208). Le croire, et les prédispositions éthiques qui en découlent, sont donc le fruit d'un processus dynamique et performatif qui implique des passages par le doute, l'émotion, l'assentiment et la critique.

Alors que l'éthique occupe une place essentielle dans la conception du sujet à l'âge moderne (Taylor, 1989), l'islam offre également un cadre de possibles dans la quête de la vie vertueuse. Le référentiel islamique bouscule et met en circulation des valeurs, des normes, des émotions et des obligations dans l'espace social et les fait dialoguer avec celles qui dominent dans l'environnement historique et politique de l'Europe (Fassin et Eidelman, 2014)¹⁰. Comprendre l'émergence de cette « économie morale » dans le contexte européen nécessite de prêter attention aux rapports de pouvoir entre les discours hégémoniques sur les conditions de possibilité de la « liberté » et les formes spécifiques de sociabilité quotidienne au sein des minorités. Le développement d'un discours moral qui exige une certaine forme de reconnaissance tout en s'inspirant de l'islam ne doit pas être interprété comme un phénomène de « radicalisation » ou de « repli communautaire » mais plutôt comme un « projet éthico-normatif » (Id Yassine, 2014) complexe qui dans certains cas peut relever d'une volonté tacite ou explicite de redéfinition contre hégémonique de l'identité et de la citoyenneté.

L'étude des investissements moraux rend ainsi possible une autre lecture des différences de sensibilités et de valeurs et une autre intelligibilité des affrontements politiques qui se jouent en Europe autour de la question de l'islam. Ainsi, comme le montre plus loin Bochra Kammarti, les cas de litiges en lien avec des contrats islamiques portés devant les tribunaux anglais révèlent la difficulté morale pour les juges à reconnaître le cadre référentiel islamique comme « faisant droit ». Leur recours ultime aux monopoles d'usage financiers, malgré le travail de médiation d'experts en finance islamique, peut être interprété comme un moyen d'asseoir l'hégémonie du répertoire positif. Ironiquement, en d'autres occasions, sa reconnaissance peut répondre à des intérêts économiques.

Bien que les interventions de l'État et la politique formelle influent sur les processus de subjectivation éthique, les articles de ce dossier montrent aussi comment en générant des débats autour de la valeur éthique de l'action, la politique quotidienne permet la participation, la reproduction et la contestation de projets sociaux et politiques plus larges. Ici, le cas du Club des jeunes musulmanes genevoises présenté par Eva Marzi est particulièrement révélateur de la difficulté pour les musulmans européens d'échapper au politique dans le monde d'après le 11 septembre. Alors que les membres du Club n'expriment aucune revendication politique claire et cultivent un « entre soi » propice à

10. Fassin et Eidelman, 2014 : « Une économie morale correspond à la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des émotions et des valeurs, des normes et des obligations, dans l'espace social » (p. 12). L'objectif analytique associé à l'usage du terme est la force qu'il revêt pour aborder « comment un ensemble de valeurs, de sentiments et d'émotions s'est constitué comme dominant, légitime et évident dans un cadre historique, politique et social donné, et comment cette économie morale est subie, utilisée, combattue, réappropriée, relayée, concurrencée par différents groupes sociaux et par les individus qui les composent » (p. 17).

l'apprentissage de la vie vertueuse, l'espace qu'elles ouvrent « se mue en espace public subversif qui s'étend au-delà des murs et qui constitue les actrices en *sujet collectif* ». En analysant les stratégies discursives, les modes de sociabilité et les performances publiques de ces jeunes musulmanes, le cas présenté par Marzi pose la question de savoir dans quelle mesure la pratique quotidienne de l'islam participe d'un mouvement plus large de construction de l'identité morale (différentes conceptions du « bien ») et de l'identité politique (i. e. dialogue avec ces différentes conceptions).

Espace public et politique

Conseils de charia, magasins de produits alimentaires halal, musées d'art islamique, défilés de mode islamique, sites de rencontre musulmans, banques et assurances islamiques : les espaces où le référentiel islamique s'affiche se sont multipliés au fur et à mesure que les musulmans se sont installés de manière durable en Europe. Les mosquées européennes font souvent fonction de centres culturels ou de loisirs et leur construction implique une pensée architecturale nouvelle. La mode islamique, un phénomène que l'on peut maintenant observer à l'échelle globale, témoigne d'un souci de coquetterie et d'une volonté de revisiter à la fois les standards de la mode et le principe islamique de modestie. La consommation de produits halal est devenue une forme de distinction reflétant une posture éthique mais aussi un statut de classe ou même titre que les produits « bio ». Malgré ces adaptations, l'essor d'espaces où la différence musulmane s'affiche est source de tensions et parfois, de conflits entre les minorités musulmanes et ceux qui partagent une sensibilité séculière.

Les controverses actuelles autour de l'islam peuvent en partie s'expliquer par le fait que le sécularisme conçoit la religion non pas comme un ensemble de pratiques mais comme un *credo*, un ensemble de croyances, qui doivent être intériorisées. Par conséquent, l'entrée de nouveaux acteurs pieux dans l'espace public, dont les modes d'expression politique ne se conforment pas à ceux prévus par la tradition politique libérale, est perçue comme une sorte de provocation. En effet, l'espace public européen a originellement été conçu comme le lieu de « l'agir communicationnel » (Habermas, 1990), le point de rencontre entre individus libérés du poids des croyances et des traditions dont l'échange vigoureux de points de vue éclairés sur le futur de la *polis* fût déterminant dans l'avènement de la démocratie. Ainsi, les penseurs de la sphère publique (Berlin, 1969 ; Hobbes, 2010) ont eu tendance à concevoir la morale et les vertus comme inessentiels dans le processus de mise en branle du débat public. Selon eux, ancrer la participation politique dans la vertu civique revient à imposer une demande sur les citoyens qui restreint nécessairement leur liberté individuelle. La délibération réellement rationnelle doit être fondée sur l'autonomie des individus. Celle-ci nécessite donc une totale indépendance par rapport aux structures disciplinaires par le biais desquelles les vertus sont apprises et cultivées. Dans cette perspective, le citoyen n'est pas une création sociale et historique mais un acteur abstrait. Ses caractéristiques sont le reflet

de la rationalisation de la société, non pas le produit de la discipline sociale telle qu'appliquée en des temps et lieux spécifiques.

Les modes d'investissement de l'espace public par les musulmans en Europe ne suivent pas le modèle prévu par la tradition libérale des démocraties occidentales. En effet, les vertus et la morale de manière générale jouent un rôle essentiel dans leur conceptualisation de la responsabilité civique. L'exemple des cassettes sermons (*da'wa*) en circulation en Égypte étudié par Charles Hirshkind (2001) est une bonne illustration de l'importance des questions morales dans la création d'un contre espace public délibératif dans les mondes musulmans contemporains. Hirshkind montre notamment que la ligne de séparation prévue par la conception libérale de la sphère publique, entre raison civique (délibérative) et morale religieuse (disciplinaire et normative) se trouve reconfigurée par la pratique même de l'écoute de ces cassettes dans l'espace public. Selon Hirschkind, ces pratiques permettent d'établir une connexion entre discipline et délibération s'inscrivant dans la tradition (juridique) islamique du raisonnement public telle que revitalisée par les Frères Musulmans à la fin des années 1920. La popularité accrue de ce médium depuis les années 1970 a ouvert un champ discursif permettant d'articuler un discours islamique contestataire, indépendant de la presse et de la télévision sous contrôle étatique. D'une certaine manière, il est possible de voir dans les pratiques des musulmans européens une tentative similaire de participer au débat public en mobilisant un référentiel de valeurs alternatif.

La finance islamique peut également être interprétée comme la réponse pragmatique des musulmans « globalisés » à cette exigence de responsabilité civique. Comme l'explique Bill Maurer (Maurer, 2005), l'émergence globale de la finance islamique est étroitement liée à la migration aux États-Unis et en Grande-Bretagne d'étudiants et de professionnels venus du Moyen-Orient et d'Asie du Sud dans les années 1970 et 1980 et à la consolidation de larges organisations comme la Société Islamique et le Cercle Islamique d'Amérique du Nord. Dans un grand nombre de pays à majorité musulmane, le boom pétrolier des années 1970 a engendré un regain d'intérêt pour la finance islamique. Originellement pensées comme un projet anticolonial, les premières ébauches de cette discipline sont réalisées par les modernistes musulmans du sous-continent Indien (notamment le fameux théologien pakistanais Abul Ala Maududi) autour de l'époque de la Partition. Cherchant à formuler un islam moderne qui pourrait contrer la dominance occidentale, ceux-ci essayèrent de formuler une nouvelle science économique. Dans la décennie qui suit, des alliances se forment entre des entrepreneurs musulmans, ayant acquis une expertise dans les domaines du commerce et du droit occidental en travaillant dans les industries du pétrole, des produits chimiques et de la finance. Ce sont donc les centres industriels et financiers d'Europe et des États-Unis, et non ceux du Moyen-Orient et de l'Asie du Sud comme on pourrait intuitivement l'imaginer, qui constituent les principaux nœuds de ce réseau. Bien que les émirats et entrepreneurs Saoudiens financent de nombreuses conférences, journaux et institutions islamiques de par le monde, les principaux sites de production intellectuelle sur l'économie

islamique sont la Fondation Islamique de Leicester en Angleterre, l'Institut pour la Finance et l'Assurance Islamique à Londres, et le Programme d'Information en Finance Islamique de Harvard, à Cambridge dans le Massachussets. La finance islamique est donc le fruit de la circulation et d'hybridations multiples du référentiel islamique dans l'espace-temps de la mondialisation.

Les quatre articles présentés dans ce dossier se penchent sur divers espaces « alternatifs » de délibération où les musulmans européens cherchent à articuler leur propre version du bien commun (Salvatore et Eickelman, 2004). Le champ de la finance islamique en France et en Grande-Bretagne décrit par Bochra Kammarti représente un espace discursif traversé par des dynamiques d'acculturation ou par des dissensus juridiques. Kammarti documente en particulier les efforts de « traduction » que l'intégration de ce référentiel implique, non seulement pour les jurisconsultes des *sharia boards* des institutions financières en question mais aussi pour les autorités publiques en charge de vérifier son équivalence avec les règles du droit positif.

Sandra Houot, quant à elle, étudie les modes de raisonnement des jurisconsultes du Conseil Européen de la Fatwa et de la Recherche (CEFR) et montre comment ceux-ci tentent de concilier les principes de la jurisprudence islamique avec les besoins pratiques des musulmans vivant en Europe. Son travail met en lumière le pragmatisme éclectique qui guide la pratique de jurisconsultes dont l'effort vise également à favoriser la reconnaissance de la minorité musulmane sur la base d'une éthique relationnelle. Houot définit cette orientation éthique comme une quête de reconnaissance qui se fonde sur la responsabilité à l'égard des textes sacrés. Ce tiraillement entre la volonté de rester fidèle à la doctrine tout en facilitant l'intégration des musulmans d'Europe a conduit les jurisconsultes du CEFR à autoriser, par le truchement d'une fatwa émise en 1999, le recours à l'emprunt avec intérêt quand aucune alternative halal n'est disponible. La reconfiguration du *fiqh* qui s'opère au cours de ses délibérations valide l'idée d'Alexandre Caiero selon laquelle le CEFR peut se concevoir comme un « espace public alternatif » où les jurisconsultes tentent de présenter l'islam comme « une religion civile accommodante » (Caiero, 2010). En effet, les modes de raisonnements que Houot documente dans son article ne visent pas simplement à définir une doctrine. Ils sont en eux-mêmes des pratiques, des actes de langage performatifs ayant pour but de nourrir une disposition éthique particulière. En ce sens, le processus de délibération – la divulgation du raisonnement qui mène à l'opinion, la référence aux textes islamiques faisant autorité, l'incorporation des problématiques dans un cadre narratif et contextuel plus large, l'invocation de principes moraux et de formules juridiques – facilite la création d'un public de « musulmans européens », au-delà des différences linguistiques, ethniques, politiques, de classe ou d'engagement religieux qui les séparent. En utilisant le truchement des fatwa pour s'adresser à des « étrangers indéfinis » (Caiero, 2010 : 438), le CEFR engendre un public distinct de celui créé par la logique de marché (sans pour autant en être totalement disjoint) et gouverné par une rationalité différente de celle de l'État.

Mais au-delà des institutions musulmanes formelles, les pratiques moins visibles des musulmans ordinaires permettent également l'ouverture de contre-espaces. Tandis qu'Eva Marzi montre comment la quête de la vie vertueuse chez les jeunes croyantes suisses passe par un apprentissage performatif et non hiérarchique des normes, Julie Billaud met en évidence les tensions qui surgissent lorsque les normes islamiques de genre entrent en contradiction avec la logique du marché lors d'un événement de *speed dating* islamique à Londres. Ces événements sont devenus extrêmement populaires au cours des dernières années et reflètent l'essor de l'industrie du mariage musulman sur le marché florissant des identités. Ils s'adressent aux musulmans qui, comme dans le cas du Club des jeunes filles de la mosquée de Genève, cherchent une « voie médiane », parce qu'ils prennent au sérieux leur religion mais veulent élargir leurs horizons tout en se divertissant dans les limites – sans cesse renégociées – de cette religion. Les interactions observées dans le cadre de ces rencontres témoignent néanmoins d'une tension entre la rubrique morale du marché qui incite à optimiser le rapport « qualité prix » et la rubrique morale religieuse qui prône la retenue, la patience et la modération. S'il s'agit bien là de cultiver un « entre soi » en réunissant des individus partageant des valeurs et un habitus commun, les tensions (liées à la classe, la race et au genre) qui traversent ces rassemblements illustrent bien la fragilité intrinsèque des normes ainsi que les différences de sensibilité entre les générations. En remettant en question l'endogamie et en cherchant de nouvelles formes d'assistance dans le processus d'identification d'un conjoint, les nouvelles générations se réclament d'un islam plus « authentique » que celui transmis par leurs parents. Pour autant, leur désir d'embrasser la *oumma* (la communauté des croyants) reste marqué par un doute fondamental quant au type de performance le plus à même d'exprimer leur orientation morale fondamentalement hybride.

Tous ces exemples montrent que si les musulmans européens ne cherchent pas nécessairement à contester l'ordre établi, leur manière d'articuler la civilité selon un langage et des codes moraux qui leur sont propres provoque souvent un sentiment d'inconfort parmi les sensibilités libérales séculières ou des frictions et des ambiguïtés au sein même de la communauté des croyants. Ainsi, la sphère discursive ouverte par les musulmans d'Europe a réinscrit au calendrier politique certaines questions (l'apparence vestimentaire, les relations entre les hommes et les femmes, le bien-fondé de certaines pratiques sociales de consommation et de loisirs) qui jusque-là étaient considérées comme relevant de la sphère privée. Pour autant, ces débats ne sont pas entièrement gouvernés par l'islam entendu comme « tradition discursive » (Asad, 1986) du fait de la pluralité des voix, de la décentralisation de l'autorité et de la multiplication des sources de référence.

Les musulmans d'Europe ont refaçonné l'espace public en l'investissant par le biais de performances au cours desquelles la visibilité du corps musulman est devenue un enjeu politique majeur. On en veut pour preuve les débats récents en France sur le port du maillot de bain islamique *burqini* dans les piscines et sur les plages, ou sur le port du « voile » dans les universités – débats qui

s'inscrivent dans une histoire (post-) coloniale plus longue d'interventions des autorités visant à réguler l'apparence des femmes en public (Billaud et Castro, 2013). Comprendre les subjectivités des femmes musulmanes européennes implique de prendre en considération « l'espace problème » (Jouili, 2011) que représente l'islam pour l'idéologie séculariste. L'incompréhension à laquelle elles se trouvent confrontées tient au fait que, contrairement à la tradition féministe libérale, leur « capacité d'agir » ne passe pas par la subversion des normes religieuses comme le veut la tradition féministe occidentale (Göle et Billaud, 2011), mais plutôt par leur appropriation volontaire par le truchement de la performance. Que ce soit par le biais de loisirs labellisés halal ou par le biais de formes de sociabilité à but éducatif, la transmission des normes islamiques de genre rend possible l'ouverture d'arènes discursives où des conceptions alternatives du « bien » peuvent s'exprimer depuis l'intérieur du langage propre aux subalternes (Warner, 2002).

En passant du statut de migrants à celui de citoyens, les musulmans européens ont développé un *telos* collectif transgénérationnel d'action qui peut se traduire dans une formulation du « bien commun » (Salvatore et Eickelman, 2004). Leurs discours ne s'articulent pas seulement dans la confrontation avec d'autres voix rivales dans la société, mais aussi par le dialogue et l'argumentation à partir des sources issues de leur propre tradition. C'est cette traduction moderne de l'islam qui caractérise certainement le mieux les subjectivités musulmanes contemporaines, orientées vers la civilité, la vertu publique, la justice et le pluralisme.

Le fait que les musulmans contribuent activement à cette formulation de l'intérêt général (en apportant leurs propres définitions de la justice, de la civilité, du « vivre ensemble ») sans pour autant se soumettre au dictat de la morale libérale crée des tensions quant au contrôle des frontières entre la religion et la politique, le privé et le public.

Les études de cas réunies dans ce dossier soulignent la fonction sociale des espaces « contre-publics subalternes » (Fraser, 1990) ouverts par les musulmans européens, en mettant en évidence leur capacité à devenir « un support de politicit » (Piettre, 2013) dans le cadre d'un mouvement social plus large. Elles illustrent le rapport complexe au politique des musulmans européens en vitant la fois l'impasse d'une approche qui rduirait leur engagement public de l'islamisme et celle qui serait totalement aveugle au politique dans les pratiques quotidiennes des acteurs. Bien que ceux-ci ne se rclament gnralement pas d'une mouvance politique, leurs pratiques tendent fonctionner comme un « support de politicit » (au sens d'une « capacit d'agir » revigore par la matrise de la norme) avant mme toute intention des acteurs manifeste en ce sens.

Julie BILLAUD
Asia Center, University of Sussex
 julie.billaud0@sussex.ac.uk

Bibliographie

- AGRAMA Hussein Ali, 2010, "Secularism, Sovereignty, Indeterminacy: Is Egypt a Secular or a Religious State?", *Comparative Studies in Society and History*, 52 (03), p. 495-523.
- , 2012, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*, University of Chicago Press.
- ASAD Talal, 1986, "The Idea of an Anthropology of Islam", *Center for Contemporary Arab Studies*, Georgetown University, Occasional Paper Series.
- , 2003, *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*, Stanford University Press.
- AUBIN-BOLTANSKI Emma, LAMINE Anne-Sophie, et LUCA Nathalie, 2014, *Croire en actes*, Éditions L'Harmattan.
- BAUBÉROT Jean, 2006, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Éditions de l'Aube.
- BERLIN Isaiah, 1969, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press.
- BILLAUD Julie, 2016, "Snapshots of British Islam Exploring Self, Identity, and the Good Ethical Life in the Global Megalopolis", *Journal of Contemporary Ethnography*, 45 (5), p. 503-28.
- et CASTRO Julie, 2013, "Whores and Niqabées: The Sexual Boundaries of French Nationalism", *French Politics, Culture & Society*, 31 (2), p. 81-101, doi:10.3167/fpcs.2013.310205.
- BOWEN John Richard, 2004, "Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (5), p. 879.
- , 2003, *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*, Cambridge University Press.
- CAEIRO Alexandre, 2010, "The Power of European Fatwas: The Minority Fiqh Project and the Making of an Islamic Counterpublic", *International Journal of Middle East Studies*, 42 (03), p. 435-449.
- CASANOVA José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 2006, "Secularization revisited: A Reply to Talal Asad", in Charles Hirschkind and David Scott, *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford, Stanford University Press.
- COHN Bernard S., 1996, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton University Press.
- DUPRET Baudouin, 2012, *La charia aujourd'hui: Usages de la référence au droit islamique*, Paris, Éditions La Découverte.
- ESPOSITO John, 1999, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* Oxford, Oxford University Press.
- FASSIN Didier, 2014, « Vers une théorie des économies morales », in Didier Fassin et Jean-Sébastien Eidelman, *Économies morales contemporaines*, Paris, La Découverte.
- et EIDELMAN Jean-Sébastien, 2014, *Économies morales contemporaines*, Paris, La Découverte.
- FOUCAULT Michel, 2008, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard.
- FRASER Nancy, 1990, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text*, n°s 25/26, p. 56-80.

- GELLNER Ernest, 2013, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge.
- GIDDENS Anthony, 2013, *The Consequences of Modernity*, John Wiley & Sons.
- GOFFMAN Erving, 1991, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- GÖLE Nilüfer, 2005, *Interpénétrations: l'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade.
- , 2015, *Musulmans au quotidien: une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*, Paris, La Découverte.
- et BILLAUD Julie, 2011, “Islamic Difference and the Return of Feminist Universalism”, in Tryandifillidou, Modoor, Meer, *European Multiculturalism(s): Cultural, Religious and Ethnic Challenges*, University of Edinburg.
- HABERMAS Jurgen, 1990, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, MIT Press.
- HALLAQ Wael B., 2005, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press.
- , 2009, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HIRSCHKIND Charles, 2001, “Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic”, *Cultural Anthropology*, 16 (1), p. 3-34.
- , 2006, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, New York, Chichester, Columbia University Press.
- HOBBS Thomas, 2010, *Leviathan, Revised Edition*, Broadview Press.
- IBRAHIM Ahmed Fekry, 2015, *Pragmatism in Islamic Law: A Social and Intellectual History*, Syracuse University Press.
- ID YASSINE Rachid, 2014, “The eclectic usage of halal and conflicts of authority”, in Nilüfer Göle (ed.), *Islam and Public Controversy in Europe*, Ashgate Publishing Ltd.
- JAKOBSEN Janet R. et PELLEGRINI Ann, 2008, *Secularisms*, Duke University Press.
- JOULI Jeanette S., 2011, “Beyond emancipation: subjectivities and ethics among women in Europe's Islamic revival communities”, *Feminist Review*, 98 (1), p. 47-64.
- KEPEL Gilles, 2000, *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard.
- LAMBEK Michael, 2010, *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, Fordham Univ Press.
- LAPIDUS Ira, 1997, “Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 40 (4), p. 444-460.
- MADDANU Simone, 2013, *Musulmans européens en mouvement: pratiques et expériences quotidiennes chez les jeunes musulmans italiens*, Perpignan, Halfa.
- MAHMOOD Saba, 2005, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist subject*, Princeton, Princeton University Press.
- MARZOUKI Nadia, 2015, « La réception française de l'œuvre de Saba Mahmood et de l'asadisme », *Tracés*, n° 2, p. 35-51.
- MAURER Bill, 2005, *Mutual Life, Limited: Islamic Banking, Alternative Currencies, Lateral Reason*, Princeton, Princeton University Press.
- MCBRIEN Julie, 2017, *From Belonging to Belief: Modern Secularisms and Construction of religion in Kyrgyzstan*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- PIETTRE Alexandre, 2013, « Le renouveau islamique dans l'expérience politique du Collectif de Bondy (2000-2001) », *Revue européenne des migrations internationales* 29, (4), p. 111-132.

- PORTIER Philippe, 2010, « Modernités plurielles ? Une analyse longitudinale des régimes de régulation du croire dans les démocraties stabilisées » In *Pluralisme religieux et citoyenenneté*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 220-255.
- RENUCCI Florence, 2007, « Le juge et la connaissance du droit indigène. Éléments de comparaison entre l'Algérie et la Libye aux premiers temps de la colonisation », in B. Durand et E. Gasparini (éds.), *Le juge et l'Outre-mer, tome III: Médée ou les impératifs du choix*, Lille, CHJ éditeur, p. 211-226.
- , 2014, « Des juristes au service de la colonisation », in Abderrahmane Bouchène, Jean-Pierre Peyroulou, Ounassa Siari Tengour, Sylvie Thénault (éds.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Paris, La Découverte, p. 289-292.
- ROY Olivier, 1992, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Le Seuil.
- , 2005, « Islam et multiculturalisme : quand la religion n'est plus liée à une culture spécifique », in Mohamed Mestiri & Moussa Khedimellah (éds.), *Penser la modernité et l'Islam : regards croisés*, Paris, IIIT France.
- SALVATORE Armando et EICKELMAN Dale F., 2004, *Public Islam and the Common Good*, Leiden, Boston, BRILL.
- SCHIELKE Joska Samuli, 2010, "Second Thoughts About the Anthropology of Islam", ZMO Working Papers 2.
- and DEBEVEC Liza, 2012, *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, Berghahn Books.
- TAYLOR Charles, 1989, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge, Massachussetts, Harvard University Press.
- , 2007, *A Secular Age*, Cambridge, London, Harvard University Press.
- WARNER Michael, 2002, "Publics and Counterpublics", *Public Culture*, 14 (1), p. 49-90.
- WERBNER Pnina et FUMANTI Mattia, 2013, "The Aesthetics of Diaspora: Ownership and Appropriation", *Ethnos*, 78 (2), p. 149-74.