

De l'immigrant au citoyen : la production de « musulmans norvégiens » ?

Christine M. Jacobsen

DANS **ETHNOLOGIE FRANÇAISE** 2009/2 Vol. 39 , PAGES 229 À 239

ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0046-2616

ISBN 2130570318

DOI 10.3917/ethn.092.0229

Date de mise en ligne : 22/05/2009

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2009-2-page-229?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

De l'immigrant au citoyen : la production de « musulmans norvégiens » ?

Christine M. Jacobsen
Département d'anthropologie sociale de l'université d'Oslo



Presses Universitaires de France | Téléchargé le 09/06/2026 sur <https://shs.cairn.info> (IP: 216.73.217.92)

RÉSUMÉ

L'installation durable en Norvège d'immigrants musulmans et de leurs descendants a fait de l'islam la deuxième religion du pays. Cet article s'intéresse aux membres d'associations de jeunes et d'étudiants installés à Oslo, et à la façon dont ils militent pour redéfinir ce que signifie aujourd'hui être musulman en Norvège. Selon l'auteur, qui étudie la production de la catégorie des « musulmans norvégiens », et la manière dont les jeunes musulmans l'adoptent, la rejettent ou la négocient, cette nouvelle identité se forge à partir des discours et des pratiques de l'État-nation, mais aussi des discours et des pratiques de l'islam transnational. Les jeunes musulmans, ainsi formés et autoformés comme citoyens-sujets, ne passent pas par une adaptation passive aux normes dominantes, mais par un processus complexe de négociation qui implique une « participation » plutôt qu'une « intégration ».

Mots-clés : Migration. Musulmans. Jeunes. Citoyens-sujets. Norvège.

Christine M. Jacobsen
Department of Social Anthropology
University of Oslo
PB 1091
0317 Oslo, Norway
c.m.jacobsen@sai.uib.no

En février 2006, les télévisions du monde entier ont montré des musulmans du Proche-Orient en train de mettre le feu au drapeau norvégien pendant une manifestation contre la publication dans des journaux danois et norvégiens de caricatures du prophète Mahomet. L'« affaire des caricatures » bat alors son plein. Interrogé par les médias, le dirigeant d'une association d'étudiants musulmans se déclare doublement choqué : par les caricatures et par la destruction du drapeau norvégien. Tout en soutenant que les musulmans ont le droit de se sentir offensés par les caricatures, il condamne le recours à la violence, et incite les musulmans norvégiens à ne pas participer aux manifestations.

Le dirigeant en question fait partie des « jeunes musulmans » qui sont apparus sur la scène publique au cours de la seconde moitié des années 1990. Cet article examine comment ce groupe de jeunes gens milite pour redéfinir ce que signifie le fait d'être un musulman en Norvège. En m'appuyant sur un matériau ethnographique tiré de deux enquêtes de terrain menées dans deux associations, la Jeunesse musulmane de

Norvège (NMU) et l'Association des étudiants musulmans (MSS), je montre la façon dont les jeunes musulmans se construisent comme sujets-citoyens en se situant comme sujets « musulmans norvégiens »¹. Comment dès lors les idées sur le fait d'être à la fois musulman et norvégien se forment-elles, et comment ces jeunes se situent-ils dans la société norvégienne en tant que musulmans et en tant que citoyens ?

■ Les Norvégiens et leur autre musulman

Pour une population de 4,7 millions d'habitants, la Norvège compte 120 000 à 150 000 musulmans [Leirvik, 2006] qui, pour la plupart, sont des migrants ou des descendants de migrants. À partir de la fin des années 1960, ces migrants, des hommes principalement, sont venus du Pakistan (Pendjab), du Maroc (Nador) et de Turquie (Konya). Cette migration prend surtout la forme d'une « migration en chaîne » alimentée par des mariages transnationaux. Puis, quand ce

type d'immigration est interdit en 1975, la population musulmane continue de croître grâce au regroupement familial et aux mouvements de réfugiés en provenance, notamment, de la Bosnie, du Kosovo, de l'Iran, de l'Irak et de la Somalie. S'y ajoutent des groupes plus petits de migrants, de réfugiés et d'étudiants venus d'autres pays du Proche-Orient, d'Afrique du Nord, d'Asie et du reste de l'Afrique, et aussi de convertis au nombre de 1 000 environ. Oslo est la région qui a attiré le plus grand nombre d'immigrants musulmans, et 80 % environ du groupe le plus important, originaire du Pakistan, s'y est installé.

L'expression « musulmans norvégiens », employée également comme autodésignation, sert de plus en plus à désigner cet ensemble hétérogène de personnes. La production des musulmans norvégiens dépend des modèles d'exclusion et d'inclusion créés par les conceptualisations de la nation et la gestion du pluralisme religieux. Jusqu'à la fin des années 1980, les « musulmans » d'aujourd'hui étaient plus généralement appelés « immigrés » ou par le nom de leur pays d'origine, par exemple « Pakistanais ». Bien que ces termes s'utilisent encore beaucoup, le plus souvent, on est dit « musulman » et l'on se revendique comme tel. Dans la construction de l'identité nationale de la Norvège, les musulmans sont des « autres » qui comptent [Eriksen, 1995 ; Gullestad, 2002, 2006]. Depuis les années 1990, il semble bien que l'on assiste à un regain de nationalisme ethnique [Gullestad, 2006 ; Fuglerud, 2005]. Dans ce contexte, le terme « musulman » sert à conférer une « autreté » qui se fonde sur l'idée que les « Norvégiens ethniques » sont liés par le sang et la filiation. D'après Marianne Gullestad [*op. cit.*], cette construction de l'identité norvégienne basée sur l'ethnie – dans laquelle la dimension « norvégien » tient lieu de référent normatif et non marqué, tandis qu'« immigrant » et « musulman » désignent la différence – crée une hégémonie. Mais cette hégémonie est de nature instable.

La construction de l'autre musulman dépend des relations qui unissent l'État, la religion et la nation. Le christianisme protestant, institutionnalisé sous la forme de l'Église luthérienne d'État, a joué et joue encore un rôle important dans la construction de l'identité nationale norvégienne. Différentes versions d'un nationalisme contemporain ethnico-religieux et idéologico-religieux, qui perdurent à travers l'histoire, ont été revitalisées en réaction à l'islam, et sous l'influence du christianisme charismatique mondial [Brekke, 2004]. Historiquement, le système de l'Église d'État



1. La construction de mosquées joue un rôle essentiel dans la visibilité de l'islam. Pourvue de minarets de verre et d'acier, la mosquée d'Oslo, Central Jamaat-E Ahl-E-Sunnat, est la plus grande de Norvège en nombre d'adhérents (Saphinaz-Amal Naguib, 2006).

fait partie intégrante de l'élaboration par la social-démocratie d'un récit dominant, c'est-à-dire une structure englobante qui, grâce aux rituels étatico-religieux, inclut chaque membre de la société de la naissance à la mort². Même si la Norvège, comme la plupart des pays d'Europe de l'Ouest, a une société de type laïc, elle combine cette laïcité avec une vision de la communauté nationale. Cette vision communautaire et chrétienne, soutenue par l'État, s'exprime en particulier grâce au socle chrétien sur lequel reposent les institutions socialisantes de l'État-nation. Il ressort des controverses autour de l'éducation religieuse [voir Borchgrevink, dans ce numéro] que l'État a tenté de faire entrer le pluralisme religieux à l'intérieur du cadre de l'Église d'État, en présentant le christianisme comme une idéologie d'intégration, comme le ciment dans un contexte pluriconfessionnel. Les textes qui

règlementent l'éducation religieuse témoignent de cette approche : ils font du christianisme une partie intégrante des « façons d'être communes et unifiées » du peuple norvégien, et mettent sur le même plan le christianisme, les vertus civiles et l'identité nationale [Borchgrevink, 2002].

L'islam occupe également la position de l'autre dans les visions laïques de la communauté nationale. Il est ainsi souvent assimilé à la tradition et au particularisme, par opposition à la modernité et à l'universalité des « valeurs norvégiennes » [par exemple, Wikan, 1995]. Quand les musulmans ont entrepris de garantir la liberté de culte contre la prédominance du christianisme protestant, l'Association humaniste³ a été pour eux une alliée de poids⁴. Plus récemment toutefois, l'association s'est montrée critique envers l'islam (en particulier envers le fondamentalisme), en demandant aux musulmans de rendre des comptes en ce qui concerne les « valeurs fondamentales de la société norvégienne ». Or ce point de vue trouve un écho dans la population ; un questionnaire révèle, en effet, que plus de la moitié des personnes interrogées considèrent l'islam entièrement ou partiellement incompatible avec les « valeurs fondamentales norvégiennes ». Cette expression discutable n'est pas explicitée dans le questionnaire, mais le rapport qui l'accompagne mentionne « la démocratie, la liberté de culte, la liberté d'expression, et l'égalité de genre » parmi les « valeurs norvégiennes reconnues et partagées par tous » [IMDI-rapport, 7-2007 : 68]. La tendance est ainsi très répandue d'associer valeurs nationales et valeurs universelles en opposition à l'autre musulman.

À la différence des anciens pouvoirs coloniaux, dont les relations avec les populations musulmanes ont été et sont encore modelées par des imaginaires (post)coloniaux, la Norvège entretient avec l'autre musulman des rapports qui ne plongent pas dans l'histoire des racines aussi profondes. Le pays n'en a pas moins participé à la représentation orientaliste, notamment à travers le mouvement missionnaire. Ce dernier a en effet joué un rôle majeur dans la représentation au public norvégien de l'« autreté » religieuse et culturelle, et, à l'occasion, s'est également employé à empêcher la diffusion de l'islam, par exemple en Afrique [Gullestad, 2007]. Plus récemment, l'autreté des musulmans a été renforcée par les changements qui ont affecté le climat géopolitique mondial, et par des événements cruciaux (et leur médiatisation) comme les attentats de New York, de Madrid et de Londres ; la question de la citoyenneté des musulmans s'est ainsi retrouvée à

l'ordre du jour. De tels événements ont également contribué à ce que la religion vienne au premier plan dans l'auto-identification et l'autosituation des jeunes issus de familles musulmanes.

■ Les musulmans comme minorité religieuse

L'islam et les musulmans sont exclus des représentations dominantes de l'identité nationale, mais les musulmans ont été intégrés dans le tissu social comme minorité religieuse. Des compromis ont été faits dans plusieurs domaines, en ce qui concerne notamment le service de viande halal dans de nombreux établissements publics, le droit (limité) de « faire l'adhan » (l'« appel » à la prière), et certaines dispositions pour les enterrements. Le système de l'Église d'État, actuellement en révision, est responsable de la façon dont le pluralisme religieux est défini et géré. L'attribution de financements et de certaines fonctions administratives aux mosquées et aux associations islamiques en a fait des organisations membres, et favorisé la multiplication des organisations religieuses [Leirvik, 2003 ; Vogt, 2002]⁵. De plus, l'Église de Norvège a été un acteur de la gestion du pluralisme religieux, notamment en intervenant pour encourager le dialogue interreligieux. Ces interventions ont joué un rôle essentiel dans la constitution du Conseil islamique, répondant à la demande d'une organisation musulmane représentative qui serve d'interlocuteur et de médiateur entre l'État et la population musulmane.

Depuis le 11 septembre 2001, la gestion du pluralisme religieux consiste de plus en plus à placer les groupes minoritaires (et notamment les musulmans) dans l'espace disciplinaire de l'État-nation. Plusieurs gouvernements se sont demandé comment ils pourraient favoriser dans la population musulmane le développement des loyautés, des vertus civiles et des valeurs que l'on attend d'un citoyen dans la Norvège moderne. On a demandé aux dirigeants musulmans et aux « musulmans norvégiens » de contribuer à l'« européanisation » ou à la « modernisation » de l'islam⁶. Ces demandes sont en accord avec la façon dont l'État cherche à « moderniser » l'Église, par exemple en nommant des femmes et des homosexuels à des postes de pasteurs ou d'évêques. L'État a récemment pris l'initiative d'instruire les dirigeants de minorités religieuses quant à « la façon d'être un chef religieux au sein de

la société norvégienne ». La formation, élaborée en coopération avec les représentants de différentes religions minoritaires, est dispensée par la faculté de théologie, et comprend des cours de droit norvégien dans les domaines de la religion, du droit international des droits de l'homme, de la citoyenneté, et des « valeurs norvégiennes ». Outre ces efforts de pédagogie, les livres blancs et les plans d'action du gouvernement saluent de plus en plus les dirigeants religieux comme des « partenaires » de travail dans le combat contre certaines pratiques (l'excision ou le mariage forcé qui violent des valeurs conçues comme norvégiennes mais aussi comme universelles), ou contre les problèmes qui menacent l'intégration de la société (la criminalité des jeunes ou la violence des gangs).

Ce ne sont là que quelques exemples de la manière dont un certain nombre de sites, comprenant des institutions publiques (l'école, l'Église), la société civile (les organisations bénévoles, le travail de dialogue), les médias et les interactions quotidiennes, contribuent à la production de citoyens-sujets musulmans. Ces diverses façons d'administrer le pluralisme religieux ont stimulé l'émergence de la catégorie des « musulmans norvégiens », considérés comme un segment de la population qui doit être géré à l'intérieur du cadre général de l'État-nation. Une gestion qui consiste notamment à inculquer certains attachements et certaines valeurs aux citoyens-sujets musulmans. J'aborderai à présent la question suivante : comment de jeunes musulmans, membres actifs d'associations, adoptent, rejettent ou négocient-ils cette catégorie des musulmans norvégiens, et comment se situent-ils en tant que musulmans et citoyens dans la société norvégienne ?

■ La Jeunesse musulmane de Norvège et la Société des étudiants musulmans

Depuis la fondation de la première mosquée, en Norvège, au milieu des années 1970, les lieux de culte et les organisations islamiques jouent un rôle important dans la vie sociale et religieuse de nombreux migrants venus de pays musulmans. À la fin des années 1990, de « jeunes musulmans » – une nouvelle génération de descendants d'immigrés musulmans – commencent à se rendre dans les mosquées et dans les associations, et à mettre en place leurs propres arènes religieuses. Les deux groupes de jeunes et d'étudiants auprès desquels j'ai mené mon enquête de terrain et mes entretiens,

de 1999 à 2003, comptent parmi ces associations. L'Association des étudiants musulmans (MSS) et la Jeunesse musulmane de Norvège (NMU), fondées en 1995 et en 1996, sont en partie issues d'une mosquée locale affiliée à des mouvements revivalistes, musulmans et internationaux. Comme ses équivalents dans d'autres pays, la Rabita⁷ norvégienne, qui s'emploie activement à mettre en valeur l'identité musulmane, exerce son influence auprès des jeunes de la seconde génération. Ainsi, dès le début, les jeunes qui appartiennent à ces associations ont négocié le maintien de relations entre, d'une part, un mouvement de renouveau⁸ islamique transnational et, de l'autre, des préoccupations liées à leur vie quotidienne en Norvège.

La conception que les jeunes musulmans ont de leur identité et de leur pratique religieuse varie en fonction de leur histoire sociale (pays d'origine des parents, âge, éducation). Au sein de ces associations, l'islam se conçoit comme un élément essentiel de la vie, tant individuelle que collective, et l'accent est mis sur l'importance de vivre en accord avec ses préceptes. La notion de « musulman pratiquant » indique que l'islam n'est pas considéré exclusivement comme une dimension de l'identité ethnique ou comme une affaire de croyance individuelle. Nombre de jeunes se démarquent de l'approche plus « traditionnelle » de leurs parents qui leur semblent empêtrés dans des « traditions culturelles » éloignées du « véritable islam ». Les deux organisations réunissent aussi bien des individus qui sont nés et ont grandi en Norvège que des réfugiés et des demandeurs d'asile venus avec leurs parents, des étudiants étrangers originaires de pays musulmans, ou des convertis. Ouvertes aux deux sexes, elles pratiquent une ségrégation de genre lors des activités rituelles, éducatives et sociales⁹.

Les membres de ces deux associations ne sont pas représentatifs de la jeunesse musulmane du pays. Bien qu'ils soient issus de milieux très variés (ruraux et urbains, pauvres et riches, analphabètes et alphabétisés), ils se caractérisent en effet par leur désir d'appartenir à la classe moyenne. Cette aspiration ressort de leur approche religieuse : ils préfèrent l'islam normatif et textuel aux traditions populaires et aux « saints hommes » qu'ils associent à la génération de leur parents et à leur pays d'origine. De plus, une minorité seulement des jeunes issus d'un milieu musulman font partie de ce type d'organisations¹⁰. Leur importance ne tient pas à leur nombre, mais à la façon dont ils militent activement pour définir les traditions islamiques, l'identité musulmane et leur avenir dans la société norvégienne.

■ La création de l'identité musulmane norvégienne

Dans une étude consacrée aux femmes de la seconde génération qui, en France et en Allemagne, s'impliquent dans des associations musulmanes, Schirin Amir-Moazami [2005] signale que, selon la société d'accueil, la façon dont ces femmes se situent comme musulmanes et citoyennes diffère considérablement. D'après l'auteure, ces différences reflètent la politique d'intégration et la gestion du pluralisme religieux choisies par chaque pays, tout en révélant une remise en cause de ces dernières, mais aussi du « *postulat selon lequel les musulmans se plient progressivement aux règles dominantes* » [op. cit. : 211]. Ainsi, les musulmanes allemandes ne contestent pas leur statut (plus symbolique que juridique) de « *Ausländer* » et de « Turques », estimant en général que, comparée à l'État laïc turc, l'Allemagne est « tolérante » envers les musulmans pratiquants. Une petite minorité seulement de ces femmes font intervenir le concept de citoyenneté – au sens d'une appartenance politique qui transcende l'origine ethnique – dans leur revendication de participation à la société allemande. Elles se prévalent alors de leur droit à pratiquer leur religion au nom de leur appartenance à l'Allemagne, tout en continuant à se définir comme turques. En France, en revanche, les femmes se considèrent comme des citoyennes françaises, et soulignent l'importance de cette appartenance. Elles tentent de dé-ethniser l'islam, pour le libérer de ses connotations nord-africaines et en souligner le caractère universel et mobile. Sur cette base, elles revendiquent, grâce à leur citoyenneté française, une participation active en tant que musulmanes et utilisent les normes fondamentales de la société française, qu'elles ont adoptées, pour critiquer la discrimination et la marginalisation infligées dans ce pays aux musulmans visibles.

La façon dont les jeunes avec lesquels j'ai travaillé à Oslo se situent comme musulmans et comme citoyens reflète, elle aussi, certains modèles d'exclusion et d'inclusion induits par la politique d'intégration norvégienne et par la gestion du pluralisme. Toutefois, cette façon de se situer varie en fonction du genre, de l'origine ethnique et du milieu d'immigration, mais aussi du contexte et des circonstances. Semblables en cela aux jeunes femmes allemandes de l'étude d'Amir-Moazami, les jeunes musulmans de Norvège se désignent eux-mêmes comme des « étrangers », ce qu'ils ne sont pas d'un point de vue juridique. De plus, ils

véhiculent l'idée que les identités de « Norvégien » et de « musulman » sont mutuellement exclusives. Une attitude que le titre d'un récit de conversion publié dans la revue de la Jeunesse musulmane illustre parfaitement : « *Il était norvégien, il est devenu musulman.* » Dans la conversation courante également, pour mes interlocuteurs sur le terrain, les gens sont soit des musulmans, soit des Norvégiens. L'appellation de « musulman norvégien » sert surtout à désigner un converti dont on suppose qu'il n'est pas un « musulman immigré » mais un autochtone [Jacobsen, 2006].

Si, dans de nombreux contextes, les jeunes véhiculent l'idée que les termes « norvégien » et « musulman » s'excluent mutuellement, par ailleurs certains d'entre eux tentent de combler le fossé, en faisant valoir leur citoyenneté norvégienne parallèlement à l'universalisme de leur foi et de leur pratique. Au cours d'un entretien collectif avec des membres de la NMU, Mohammed, l'un des fondateurs, a présenté l'islam comme une religion qui transcende les frontières nationales et ethniques, et qui, par conséquent, permet le passage d'une identité ethnique et nationale liée au pays d'origine à une identité musulmane norvégienne : « *C'est notre objectif principal : nous voulons créer une identité musulmane norvégienne, parce que, à long terme, l'identité [associée au pays d'origine] va disparaître. Après tout, dans soixante ans, en quoi ce sera important de pouvoir dire autour d'un café que "je suis en fait du Maroc" ou que "mon grand-père venait du Maroc" ? Ce qui importera vraiment alors, c'est de pouvoir dire que je suis musulman, car l'islam n'a pas de frontières. Aussi, pour renforcer l'identité islamique des générations futures, il nous faut utiliser la langue norvégienne, et créer une identité musulmane norvégienne.* »

Pour Mohammed et ses pairs, l'identité nationale liée au pays d'origine s'estompera avec le temps. Le fait d'être musulman, en revanche, offre une identité mobile et universelle qui peut être transmise aux générations futures, et qui peut se combiner avec une identité nationale (norvégienne ou autre). Pour négocier la relation entre ses identités « marocaine », « norvégienne » et « musulmane », Mohammed fait appel à l'image d'un « islam sans frontières ». L'image sert également à « unir » une population hétérogène et fragmentée autour d'une identité commune, afin de renforcer sa position au sein de la société norvégienne. Écoutons l'intervention d'Habib au cours du même entretien : « *À long terme, je pense que des associations comme la MSS et la NMU contribueront à unir les musulmans qui, pour l'instant, sont divisés en groupes ethniques. Si on attend assez longtemps, disons vingt, trente ou même*

quarante ans, on aura des musulmans norvégiens à la place des musulmans pakistanais ou marocains. Et cela nous rendra plus forts, je crois, à long terme ».

Or, ces nouvelles associations de jeunes et d'étudiants se caractérisent précisément par le fait qu'elles rassemblent des jeunes dont les familles s'identifient à une variété de groupes ethniques ou religieux – qu'il s'agisse des barelvis pakistanais ou des chiites irakiens. Par exemple, lors de la première réunion de la NMU à laquelle j'ai assisté en 1999, les membres présents étaient originaires de quinze pays différents, ce dont les jeunes eux-mêmes se sont félicités, y voyant les signes avant-coureurs d'une vraie communauté islamique qui transcende les différences ethniques et culturelles. Il est à noter que l'identité « musulmane norvégienne » dont parlent Mohammed et Habib appartient encore au futur. C'est une identité qu'ils ne peuvent pas revendiquer pour eux-mêmes sans se heurter soit à leur attachement envers leur communauté ethno-religieuse, soit au fait qu'ils sont exclus des représentations de l'identité norvégienne. Cette identité est en effet négociée par l'intermédiaire du cadre générationnel dans lequel elle s'inscrit¹¹ et du postulat selon lequel, dans le futur, les musulmans seront considérés comme des Norvégiens, et non selon les catégories ethno-nationales liées au pays d'origine.

■ Des citoyens-sujets musulmans

Des études menées dans toute l'Europe l'ont montré : de plus en plus, les jeunes musulmans réclament des espaces où pratiquer leurs rites au nom des normes qui ont cours dans la société où ils vivent, adoptant de façon interactive les idées sur l'appartenance issues des traditions nationales et supranationales européennes [Amir-Moazami, *op. cit.* ; Jacobsen, 2006 ; Fadil, 2006]. Mais cela ne signifie pas pour autant que les représentations et les pratiques de l'État-nation soient les seules à modeler les pratiques et les idées sur l'appartenance des jeunes musulmans, ni même que leur rôle soit prépondérant. Car, comme j'essaierai de le montrer, les idées sur ce que cela signifie d'être un « musulman norvégien » se forment aussi en relation avec des discours et des pratiques propres aux traditions islamiques, lesquelles sont transmises et remodelées transnationalement.

Tout au long des années 1990, les débats publics sur l'immigration en Norvège ont interrogé la « loyauté » et l'engagement des nouveaux membres de la société

norvégienne, en particulier des émigrés musulmans [Fuglerud, 2005]. L'affaire des caricatures a fait ressortir dans la société dominante la peur que l'engagement des musulmans ne s'adresse, par-dessus l'État-nation, à l'islam transnational. Quand ils prennent position sur ces questions, les jeunes militants formulent leur engagement religieux en fonction de leur appartenance à la société norvégienne. Le terme « *borger* » (« citoyen »), qu'ils utilisent peu, apparaît néanmoins dans des contextes discursifs particuliers : pour revendiquer un statut de « participant » au même titre qu'un Norvégien qui n'est ni un immigré ni un musulman ; pour réclamer les « droits » sociaux, politiques et culturels associés à la citoyenneté ; et pour contrer les accusations de déloyauté, et constituer les musulmans en tant que sujets soumis à la loi du pays.

Cette façon de se situer comme musulman est parfaitement illustrée par l'exemple qui ouvre cet article : le chef de la MSS souligne son attachement à la communauté nationale (symbolisée par le drapeau), mais aussi à l'islam (symbolisé par le Prophète). En déclarant publiquement que la destruction du drapeau norvégien le choque, il exprime littéralement, par son attachement à ce symbole, sa loyauté envers l'État-nation. Cela ne signifie pas pour autant qu'il renonce à l'islam pour se plier aux idées dominantes sur la citoyenneté. En demandant aux musulmans de s'abstenir de manifester et de réagir par la violence, tout en défendant leur droit à être offensés, et en critiquant ce qu'il appelle un « abus » de la liberté d'expression, il se présente comme un musulman engagé dans la société, qui est aux prises avec un processus complexe de négociation et de compromis avec les idées dominantes de citoyenneté¹².

Pour gérer l'« affaire des caricatures », le gouvernement norvégien a fait jouer les relations établies grâce à un dialogue interculturel et religieux. Quand il a fallu faire de musulmans des citoyens-sujets norvégiens, ce dialogue lui a largement ouvert la voie¹³. Les jeunes musulmans – la « seconde génération » – ont contribué de façon significative à ce travail de dialogue. En général, ils se considèrent en effet comme particulièrement capables, au regard de leur « double compétence culturelle », de jeter des ponts entre la « culture norvégienne » et la « culture islamique », en vue d'une meilleure compréhension mutuelle. Les nombreux projets de l'État et des ONG, qui recherchent cette seconde génération comme partenaires de dialogue, mettent en valeur leur positionnement social. En France, dès qu'ils entrent dans la sphère publique, les musulmans doivent sans cesse

négoier la frontière entre religion et laïcité ; en Norvège, en revanche, ils sont formés comme citoyens-sujets au sein d'espaces de dialogue interculturel et interreligieux, créés dans le cadre d'un pluralisme organisé par l'État.

Une manifestation, conduite en 2004 contre la discrimination des femmes qui portent le hijab, montre également comment les jeunes se situent comme musulmans et comme citoyens en utilisant les normes de leur société d'accueil. La manifestation a lieu pendant la « Journée internationale de solidarité avec les femmes qui portent le hijab », initiée par des intellectuels islamiques européens. Elle répond au cas d'une jeune femme qui fut renvoyée de son travail à Oslo pour port du hijab, ainsi qu'au projet français d'interdiction des symboles religieux à l'école. Les slogans ciblent plusieurs problèmes. Ils utilisent le langage de l'antiracisme et des droits de l'homme pour réclamer une protection contre la discrimination, mais aussi le droit à la liberté de culte et la reconnaissance comme membre à part entière de la société. Certains slogans visent les stéréotypes sur les femmes musulmanes, passives et opprimées, et contestent la façon dont le hijab incarne souvent l'opposé de l'idéal norvégien d'égalité des sexes. D'autres slogans ont recours à la terminologie du multiculturalisme concernant le respect de la différence et le droit de connaître sa culture et sa religion d'origine. Comme le jeune Français dont parle Amir-Moazami [op. cit.], qui réclamait des droits égaux au nom de la « laïcité », les jeunes musulmans norvégiens adoptent les normes de base de la société dominante pour garder un espace de liberté religieuse, exigeant de la société norvégienne qu'elle respecte ses propres règles, ainsi que ses « valeurs fondamentales » (la liberté de culte, la liberté d'expression, l'égalité).

Pour les jeunes militants, ces mobilisations destinées à garantir la liberté de culte jouent un rôle essentiel ; pour des associations comme la NMU et la MSS, l'enjeu est aussi d'obtenir un engagement social et politique sur toutes les questions d'« intérêt commun ».

D'après les statuts de la MSS, l'association a pour but d'aider ses « membres à en savoir plus sur l'islam et à développer leurs capacités dans tous les domaines ». Grâce à ses activités, les étudiants musulmans devraient être « capables de relever les défis à venir, contribuant ainsi à faire évoluer la société ». Il s'agit d'un devoir inhérent à la citoyenneté norvégienne mais aussi à l'islam, lequel encourage les musulmans à lutter pour le bien. Dans une lettre publiée par la revue de la MSS, un lecteur encourage les musulmans à militer pour la liberté de

culte, mais aussi à combattre « les émissions de CO₂, la déforestation, l'appauvrissement des universités et des écoles, l'augmentation de la violence, et la flambée des prix des soins infantiles ». Au même titre que le désir de construire une identité musulmane norvégienne commune, ces aspirations s'inscrivent dans un cadre générationnel : les jeunes reprochent à leurs parents et aux chefs religieux de s'occuper exclusivement de questions sociales et politiques liées au « pays natal » ou aux musulmans en tant que minorité. Or, cette conception du citoyen actif comme détenteur d'un savoir sur l'islam et de capacités acquises grâce à ce savoir va à l'encontre des efforts du gouvernement social-démocrate pour associer les normes et les vertus civiques d'une bonne citoyenneté à une tradition norvégienne chrétienne.

■ Notre tâche est de « faire *dawa* »

Pour trouver une place dans la société norvégienne, les jeunes militants musulmans mêlent deux discours : celui des droits et devoirs du citoyen, et celui des obligations et devoirs religieux. Ils deviennent des citoyens-sujets en adhérant aux normes et aux idées de l'État-nation, mais aussi, à un niveau plus large, aux discours et aux pratiques de la « tradition discursive islamique » [Asad, 1986]¹⁴, telle qu'elle est actuellement transmise et retravaillée dans ce que John Bowen [2004 : 880] appelle un « espace transnational de référence et de débat sur l'islam ». Un concept qui est évoqué et redéfini à l'occasion de cette adhésion est la notion de « *dawa* », une « invitation » ou « prédication » qui désigne initialement le prosélytisme islamique. Pour la NMU et la MSS, toutes leurs activités participent du « travail de *dawa* », une pratique qu'elles respectent en fonction de la façon dont elles se situent dans la société norvégienne. Non seulement la MSS donne des cours de *dawa* sur « Comment présenter l'islam et faire *dawa* aux non-musulmans », mais elle publie aussi des brochures explicatives en norvégien. Suite à l'affaire des caricatures, l'association encouragea ses membres à donner de l'argent pour le travail de *dawa*, afin que cessent les déformations et les attaques dont l'islam fait l'objet. Après un cours de *dawa*, Nabil, membre de longue date de la MSS, fit les réflexions suivantes :

« Beaucoup d'intellectuels musulmans disent que le temps de la *dawa* est venu. Car trop de gens considèrent l'islam comme une menace, et il faut les détromper, leur montrer qu'il n'est pas synonyme d'attentat terroriste. Les filles que l'on

plaint souvent doivent témoigner et montrer qu'elles ne sont pas à plaindre. Et aussi les garçons, car nous passons tous pour des terroristes. [...] Il faut que les musulmans prennent conscience de la tâche qui les attend ici en Norvège, ils doivent "faire dawa". [...] Un chef musulman nous a dit la même chose à un séminaire : "Un travail vous attend en Norvège ! Vous serez des modèles exemplaires !" Ce qu'il voulait dire c'est que nous devons être exemplaires à la fois pour la société norvégienne et pour la communauté musulmane. »

Comme nombre de jeunes gens, Nabil souligne l'importance de « faire *dawa* » en menant une existence de « bon musulman ». En ce sens, la *dawa* n'est pas tant une affaire de prosélytisme qu'une quête de « reconnaissance » qui suppose de changer, dans l'esprit du public, les représentations dominantes de l'islam. Cette citation reconnaît que les représentations diffèrent selon le genre, qui détermine la *dawa* exigée de chaque sexe. Grâce à cette interprétation de la *dawa*, Nabil et ses pairs s'efforcent d'être à la fois de bons musulmans et des membres actifs de la société. On devient membre de la société en devenant un sujet musulman (de l'un ou l'autre sexe) qui servira de « modèle » aux autres membres ; les cours de *dawa* et la formation religieuse dispensés par l'association permettent d'encadrer l'enseignement des connaissances et des capacités nécessaires pour devenir un modèle. Ainsi, le fait que les « membres développent leurs capacités afin de pouvoir apporter leur contribution à la société » concerne également la formation d'un sujet respectueux de l'éthique et de la morale islamiques [Mahmood, 2005].

L'importance prise par le terme « *dawa* » témoigne de l'influence des discussions qui ont lieu dans « *l'espace transnational de référence et de débat sur l'islam* ». Nabil fait de l'invitation à la *dawa* de cet intellectuel musulman un cadre explicatif pour comprendre son propre engagement dans les activités de l'Association des étudiants musulmans, mais aussi le rôle social que les jeunes musulmans devraient jouer. Il participe, avec l'association, aux échanges actuels entre musulmans sur la nature et le rôle de l'islam en Europe. Plusieurs intellectuels musulmans, en quête de nouvelles façons d'envisager ce qu'ils appellent une « citoyenneté musulmane » dans un contexte européen, défendent l'idée que l'Europe est « *dar-al-dawa* », c'est-à-dire

initialement une « terre de prédication ». Les jeunes musulmans font ainsi appel aux imaginaires produits et diffusés dans les espaces publics transnationaux pour repenser ce que le fait d'être un musulman norvégien signifie ou devrait signifier. L'issue de ce processus et la façon dont les citoyens-sujets musulmans seront formés dans le futur dépendent des changements qui interviendront dans les discours et les pratiques actuelles de l'État-nation (norvégien), mais aussi de la tradition discursive islamique.

■ L'avenir de l'islam en Norvège

Quel est donc l'avenir de l'islam dans ce pays ? Cette situation émergente de sujet « musulman norvégien » sert actuellement de socle pour transformer de jeunes musulmans en citoyens-sujets. Les institutions nationales, les rencontres culturelles et les interactions quotidiennes comptent parmi les sites où se déroule cette formation. D'après mon analyse, c'est en se situant comme musulmans et comme citoyens de l'État-nation norvégien que les jeunes forment et négocient leur identité. La formation de citoyens-sujets musulmans norvégiens s'effectue bien dans le cadre des discours et des pratiques de l'État-nation. Ces citoyens sont toutefois également construits par les discours et les pratiques de l'« islam transnational », qui contestent les définitions dominantes de l'identité et de la citoyenneté norvégiennes en vigueur dans la société contemporaine. Il ressort de l'analyse une image composite qu'on ne peut réduire à une opposition binaire entre des jeunes qui s'intégreraient progressivement et d'autres qui refuseraient (ou seraient incapables) de s'intégrer. Mon analyse conforte en effet l'hypothèse d'Amir-Moazami selon laquelle, en Europe, les jeunes musulmans favoriseront le passage d'une « intégration » à une « participation ». En Norvège, cette « participation » est bien établie, elle a pris forme en même temps que changeaient les régimes politiques et les logiques étatiques, qui président à la production de musulmans norvégiens.

Traduit de l'anglais par Sylvie Muller
smtrads@orange.fr

I Notes

1. Le terme de « citoyen-sujet » me permet de couvrir le double sens du mot « sujet », qui est assujéti à l'autorité et au pouvoir, et lié à son identité par une conscience ou une connaissance de soi [Foucault, 1980 ; 1982]. M'inspirant de Ong [1999 ; 2003], j'utilise le terme de citoyenneté non pas tant comme une catégorie juridique que comme un processus socioculturel de « subjectification », impliquant des technologies de gouvernement et un ensemble de pratiques de constitution de soi dans des cadres de pouvoir.

2. Environ 83 % de la population totale appartient à l'Église luthérienne d'État. D'un point de vue européen, la « croyance en Dieu » et l'assiduité à l'église sont comparativement basses.

3. L'Association humaniste norvégienne propose des alternatives « laïques » aux principaux rites de passage chrétiens. Elle passe pour offrir un choix de vie parmi d'autres, et bénéficie des mêmes financements publics que les religions minoritaires.

4. Lors des derniers débats concernant l'avenir de l'Église d'État, l'Association humaniste et le Conseil islamique ont adopté des positions différentes. La première réclame une séparation complète de l'Église et de l'État,

tandis que pour le second une laïcité forte (le modèle français est souvent évoqué) représente une menace pour la liberté religieuse bien plus grande que la prédominance protestante.

5. Dans les années 1990, le nombre d'adhérents, estimé à 70 % de la population musulmane, a atteint son niveau le plus élevé ; en 2006, il retombe entre 50 et 60 % [Leirvik, 2006].

6. De nombreux musulmans, en particulier parmi les femmes et les jeunes, qui ont des attentes similaires, encouragent ce développement. La production de citoyens-sujets implique ainsi des pratiques de constitution de soi et des technologies de gouvernement ; ces dernières consistent à mettre en œuvre la loi et à favoriser certains changements au sein des communautés musulmanes.

7. Créée en 1987, la Fondation islamique de Norvège, communément appelée Rabita (*Al-rabita al-islamiyya fi nurrwi*), se considère comme faisant partie du renouveau islamique, et entretient un réseau transnational actif. Composée principalement de musulmans arabes, elle se veut pluriethnique, et a attiré de nombreux Norvégiens convertis à l'islam.

8. J'englobe sous ce terme une vaste gamme de mouvements islamiques, dont les efforts pour « réformer » ou « renouveler » les traditions se sont diversement empêtrés dans le colonialisme, la décolonisation, la construction

de l'État-nation et les relations de classe et de genre. La « *dawa* », un concept abordé ci-dessous, est un élément essentiel de ce renouveau.

9. Les questions de genre, qui influent sur la façon dont les jeunes se situent comme musulmans et citoyens, sont traitées dans Jacobsen [2004].

10. J'ai souligné ailleurs diverses modalités de l'identité et de la pratique religieuses, et indiqué des tendances qui s'orientent simultanément vers l'ethnicisation, la privatisation et l'islamisation [Jacobsen, 2005].

11. Ce recours insistant à un cadre générationnel fait partie d'une évolution au niveau européen, qui a donné lieu à une institutionnalisation sous la forme, par exemple, de la FEMYSO, le Forum des organisations européennes de jeunes et d'étudiants musulmans.

12. Malgré les exhortations des chefs religieux et de la communauté, les caricatures provoquent une des plus importantes manifestations des musulmans norvégiens à ce jour.

13. Comme le note Leirvik [2003], le dialogue interreligieux n'a pas seulement servi d'arène à l'intégration des minorités religieuses par l'autorité dominante, mais également au tracé d'une frontière entre l'État et la religion.

14. Concernant cette notion voir Asad [1986].

I Références bibliographiques

- AMIR-MOAZAMI Schirin, 2005, « Reaffirming and Shifting Boundaries : Muslim Perspectives on Gender and Citizenship in France and Germany », *6th Yearbook of the Sociology of Islam* : 209-233.
- ASAD Talal, 1986, « The Idea of an Anthropology of Islam », Occasional papers series/Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington.
- BORCHGREVINK Tordis, 2002, « Noen religionsmøter på norsk – og et forsøk på å ikke holde hånden for det ene øyet » [« Rencontres de religions en Norvège – Tentative d'approche bilatérale »], in *Internasjonal migrasjon og etniske relasjoner 1997-2001. Resultater fra 20 forskningsprosjekter* [Migration internationale et relations ethniques. Résultats de 20 projets de recherche], Oslo, Norges Forskningsråd.
- BOWEN John R., 2004, « Beyond Migration : Islam as a Transnational Public Space », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 : 879-894.
- BREKKE Torkel, 2004, « Religious Nationalism in Contemporary Norway », in Peter Beyer, Oddbjørn Leirvik et Sturla Stålsett (eds.), *The Power of Faiths in Global Politics*, Oslo, Novus Press.
- ERIKSEN Thomas H., 1995, *Det nye fiendebildet* [La nouvelle image de l'ennemi], Oslo, Cappelen.
- FADIL Nadia, 2006, « “We should be walking Qurans” : The Making of an Islamic Political Subject », in Gerdien Jonker et Valérie Amiraux (eds.), *Politics of Visibility : Young Muslims in European Public Spaces*, Bielefeld, Transcript Verlag.
- FOUCAULT Michel, 1980, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits*, Paris, Gallimard.
- 1982, « The Subject and Power », *Critical Inquiry*, 8 : 777-795.
- FUGLERUD Øyvind, 2005, « Inside Out : The Reorganization of National Identity in Norway », in Thomas Blom Hansen et Finn Stepputat, *Sovereign Bodies : Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- GULLESTAD Marianne, 2002, *Det norske sett med nye øyne* [Un nouveau regard sur l'identité norvégienne], Oslo, Universitetsforlaget.
- 2006, *Plausible Prejudice. Everyday Experiences and Social Images of Nation, Culture and Race*, Oslo, Universitetsforlaget.
- 2007, *Picturing pity. Pitfalls and Pleasures in Cross-Cultural Communication. Image and Word in a North Cameroon Mission*, Berghahn, New York.
- IMDI-rapport, 7-2007, *Integreringsbarometeret 2006. Om befolkningens holdninger til integrerings- og mangfoldsspørsmål* [Le baromètre 2006 de l'intégration. Attitudes de la population face aux questions d'intégration et de diversité].
- JACOBSEN Christine M., 2004, « Negotiating Gender :

Discourse and Practice among Young Muslims in Norway », *Nordic Journal of Religion and Society*, 17 : 5-28.

– 2005, « Religiosity of Young Muslims in Norway : The Quest for Authenticity », in Jocelyne Cesari et Sean McLoughlin (eds.), *European Muslims and the Secular State*, London, Ashgate.

– 2006, *Staying on the Straight Path : Religious Identities and Practices among Young Muslims in Norway*, Unpublished Doctoral Thesis, University of Bergen, Norway.

LEIRVIK Oddbjørn, 2003, « Islam and Christian-Muslim Relations in Norway : Popular realities, political and religious responses, interfaith cooperation », *Islamochristiana*, 29 : 121-140.

– 2006, *Islam i Norge. Oversikt med bibliografi [L'islam en Norvège. Vue d'ensemble suivie d'une bibliographie]*, <http://folk.uio.no/leirvik/islamnorway.html>

MAHMOOD Saba, 2005, *Politics of Piety : The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.

ONG Aihwa, 1999, *Flexible Citizenship : The Cultural Logic of Transnationality*, Durham, NC, Duke University Press.

– 2003, *Buddha is Hiding : Refugees, Citizenship, the New America*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

VOGT Kari, 2002, « Integration through Islam ? Muslim in Norway », in Yvonne Y. Haddad (ed.), *Muslims in the West : From Sojourners to Citizens*, Oxford, Oxford University Press.

WIKAN Unni, 1995, *Mot en ny norsk underklasse. Innvandring, kultur og integrasjon [Vers un nouveau quart-monde norvégien. Les immigrés, la culture et l'intégration]*, Oslo, Gyldendal.

I ABSTRACT

The production of “Norwegian Muslims” : from immigrants to citizens ?

The durable settlement of Muslim immigrants and their descendants has made Islam the second largest religion in Norway. This article deals with young women and men affiliated to Muslim youth and student organizations in Oslo, and the ways in which they publicly engage in redefining what it means to be a Muslim in Norway. Focusing on the production of the category “Norwegian Muslim”, and the ways in which young Muslims embrace, resist and negotiate national and religious identities, the author argues that what it means to be a Norwegian Muslim to activist young Muslims is shaped both by the discourses and practices of the nation-state and by the discourses and practices of transnational Islam. The ways in which young Muslims are shaped and shape themselves as citizen-subjects is shown to be neither a passive adaptation to dominant norms, nor a refusal of these, but a complex process of negotiation that foregrounds “participation” rather than “integration”.

Keywords : Migration. Muslims. Youth. Citizen-subjects. Norway.

I ZUSAMMENFASSUNG

Vom Einwanderer zum Staatsbürger : „Norwegische Muslime“

Der dauerhafte Aufenthalt muslimischer Immigranten und ihrer Nachkommen in Norwegen, hat den Islam zur zweiten Religion des Landes aufsteigen lassen. Dieser Artikel beschäftigt sich mit den Mitgliedern von Jugend- und Studentenorganisationen in Oslo und mit ihrer Art und Weise das Muslimsein in Norwegen heute zu definieren. Dazu untersucht der Autor die Herausbildung der Kategorie „norwegischer Muslim“ und wie diese Kategorie von den jungen Muslimen angenommen, abgelehnt oder neuverhandelt wird. Dem Autor zufolge formt sich die neue Identität sowohl durch staatliche Diskurse und staatliches Handeln, als auch durch Diskurs und Praxis eines transnationalen Islam. Durch die Teilnahme an diesem komplexen Verhandlungsprozess, mehr noch als durch ihre Integration oder durch die passive Anpassung an dominante Normen, werden die jungen Muslime eigenständig und mit staatlicher Unterstützung zu mündigen Staatsbürgern erzogen.

Stichwörter : Muslime. Jugendliche. Mündige Staatsbürger. Norwegen.

I SAMMENDRAG

Produksjonen av “norske muslimer” : fra innvandrere til medborgere ?

Som et resultat av at muslimske innvandrere og deres etterkommere har “kommet for å bli”, er islam nå den nest største religionen i Norge. Denne artikkelen omhandler unge kvinner og menn som er med i muslimske ungdoms og studentorganisasjoner i Oslo, og deres engasjement for å redefinere hva det betyr å være muslim i Norge. Med fokus på produksjonen av kategorien “norske muslimer”, og på hvordan unge muslimer omfavner, gjør motstand mot og forhandler om nasjonale og religiøse identiteter, argumenterer forfatteren for at hva det betyr å være norsk muslim for unge aktive muslimer formes både av nasjonalstatens diskurser og praksiser og transnasjonale islamske diskurser og praksiser. Måten unge formes og former seg selv som medborgere er verken en passiv tilpasning til dominerende normer, eller en avvisning av disse, men en kompleks forhandlingsprosess som aktualiserer idealer om “deltakelse” heller enn “integrasjon”.

Stikkord : Migrasjon. Muslimer. Ungdom. Medborgere. Norge.