

« Islam-médicament » et « Coran-pharmacie » : du religieux comme forme de soin

Eléonore Meriem Armanet

Maître de conférences en Anthropologie, Université d'Aix-en-Provence
Chercheuse à l'Institut d'Ethnologie méditerranéenne européenne et
comparative (IDEMEC)

Introduction

L'article traite de la recomposition du religieux et de sa pertinence nouvelle dans la définition du lien social au sein de quartiers immigrés belges. Il est le fruit d'une enquête ethnographique menée durant douze mois dans la communauté marocaine de Bruxelles, à la fin des années 2000 : le travail se concentre plus particulièrement sur des cercles coraniques féminins situés dans les territoires migratoires urbains de Saint-Josse et Schaerbeek.

Il y a quelques années, invitée à présenter auprès de collègues belges les résultats de cette recherche, je suscitais une curiosité certaine, mêlée de scepticisme. Tous professionnels du soin, ces travailleurs sociaux, psychiatres, psychologues me le faisaient remarquer : ce que j'observais était au fond périphérique, marginal – anecdotique. C'était il y a quelques années... Nous savons ce qu'il est advenu ensuite : la montée en puissance de l'islamisme radical et la propagation du terrorisme djihadiste ont régulièrement fait la une de l'actualité, au point de saturer tout discours public posé sur l'islam. Depuis, les réactions de mes collègues belges n'ont pas manqué de surgir : ce que j'avais restitué à la fin des années 2000 était, en réalité, « très lucide ». « Mais voilà, nous n'avons pas voulu voir », précisaient certains.

Que s'agissait-il de voir? Que peinait-on alors à penser? Les cercles coraniques proposeraient-ils en creux un discours sur la société d'accueil que nous ne pouvons entendre? Plus que jamais présents en Europe, où puisent-ils leur succès? Et quelle est leur spécificité féminine? En faisant retour sur mon enquête de terrain d'alors, je montrerai dans cet article combien l'islam de diaspora à l'œuvre dans les collectifs coraniques ouvre un espace à la fois hospitalier et structurant, au sein d'une communauté féminine fragilisée dans sa capacité à transmettre et à faire lien. J'avancerai que le succès de ces collectifs a partie liée aux processus de socialisation et d'apprentissage qui s'y trouvent à l'œuvre. Fruit de ruptures transgénérationnelles non mises en sens (Douville, 1997), ces cercles s'élaborent en réaction contestataire à une modernité libérale dont ils ne se déprennent pourtant pas, tissant avec elle de multiples connivences. Hybrides et novateurs, ils s'étaient sur une domestication inédite du Coran, convoquant par ailleurs une appréhension du religieux traditionnellement ancrée dans le corps et la ritualité. Plus qu'ils ne promeuvent le goût de l'autre, la décentration et le dialogue – toutes dimensions centrales au regard des compétences interculturelles mises en avant dans cette revue – ils invitent, par contraste, au recentrement et au repli dans l'entre-soi du groupe, face à une société belge séculière vécue comme menaçante.

Après quelques remarques d'ordre méthodologique relatives au champ de la rencontre dans lequel a évolué la recherche, je présenterai Nadia et Salha (1), deux figures enseignantes à l'origine de collectifs coraniques au sein des quartiers de Schaerbeek et Saint-Josse. Ensuite, je décrirai l'islam transmis dans ces cercles comme un islam faisant non seulement loi et lieu pour les participantes, mais aussi un islam près des sens.

Ce faisant, j'explorerai la piste novatrice d'une piété féminine en diaspora: si l'éclosion d'un islam des femmes a pu être constatée dans la migration (Weibel, 2006; Le Gall, 2003), elle a été peu explicitée dans la littérature qui s'y rapportait (El Asri, Maréchal, 2012). En effet, l'islam en contexte migratoire a surtout été étudié dans ses formes institutionnalisées, cependant que les pratiques religieuses qu'il nourrit ont peu été approchées. Or, l'islam de diaspora ne revêt pas seulement des caractéristiques « visibles et organisées » (Dassetto, 1997) ; en effet, longtemps tenues au cœur de l'espace domes-

tique, les activités religieuses des femmes musulmanes se multiplient aujourd'hui à l'extérieur des maisons sur un mode informel. Peu repérables dans l'espace public, elles n'en sont pas moins existantes, précieuses aux yeux de celles qui les mènent.

1. Le champ de la rencontre

Élaborés en creux de la société belge, organisés sur un mode rhizomique, les collectifs coraniques que je découvre à la fin des années 2000 semblent apparaître et disparaître au gré des espaces disponibles et des enseignantes volontaires. L'offre des enseignements est le plus souvent diffusée par voie de bouche-à-oreille et au moyen de messages envoyés sur GSM. En outre, les critères d'admission dans les cours étant peu ou pas explicites, c'est par affinité et entre habitantes d'un même quartier que les femmes se rendent aux activités coraniques.

Mariées et mères pour la majorité, les participantes ont de trente à cinquante ans. Elles ont en commun d'être sans profession. La plupart proviennent de l'immigration marocaine, issues de la première et de la seconde génération. Notons-le, Bruxelles concentre une grande partie de ces Belges d'origine maghrébine : provenant des migrations de travail à la fin des années 1950, leur collectif s'est amplifié dans les années 1960-1970. Aujourd'hui, ils ne représentent pas moins de 17 % des habitants de la capitale belge (El Asri, Maréchal, 2012). Ajoutons que la teneur marocaine des groupes coraniques renvoie également à la dimension fragmentée de la communauté musulmane en Belgique : forte de quelques 600 000 personnes, celle-ci est composée pour moitié de populations d'origine maghrébine et pour moitié de populations d'origine turque (Maréchal, 2008).

Durant près d'un an, je suis non seulement invitée à suivre des cours d'alphabétisation arabe donnés dans des associations belges locales, mais aussi à participer dans les mosquées et les maisons à des cercles de conversation et de psalmodie religieuse, ainsi qu'à des enseignements coraniques tenus en langue arabe. Les quartiers que je fréquente sont insulaires, délabrés, désinvestis par la police et régis par des économies souterraines. Dans ces franges honteuses de la ville, je prends la mesure de la saleté et du bruit, des agressions, des trafics de drogue à ciel ouvert, du commerce des prostituées...

En ces lieux abjects, quelle humanité recréer ? Comment être

femme, mère ou fille? À travers le regard des participantes, je découvre la mosquée de quartier comme un envers pur et protecteur du bas-ventre des lieux. Espace de formation, l'endroit se profile en un lieu de rencontre et d'hospitalité fort investi par les femmes. L'éthique de bienveillance qui s'y trouve affirmée dessine les modalités d'un entre-soi centripète et autonome. Elle fait advenir une parenté idéale entre participantes, « sœurs en Allah ».

Comment les participantes abordent-elles l'étrangeté que je représente, non musulmane parmi elles? Au départ, dans l'islamophobie ambiante et la « culture du ressentiment » qui lierait désormais l'islam à l'Europe (Zeghal, 2005), mon intérêt pour la religion musulmane n'est pas compris de toutes: certaines se montrent étonnées, voire méfiantes. J'en émets l'hypothèse, l'injonction culturelle à « l'intégration » peut conduire des minorités à se radicaliser, dans une opposition à l'imaginaire dominant. Dans un État urbain et lettré, où les communautés « issues de l'immigration » restent souvent peu ou prou associées à l'oralité et la ruralité, une pensée, une pratique de « l'entre-deux », des compétences interculturelles, peuvent-elles réellement se déployer?

Pour les participantes, la pratique de la religion musulmane s'énonce en tout cas comme « un combat », dans un affrontement des cultures. J'ai donc à définir ma position et à la formuler aux femmes. D'emblée, j'explique mon projet d'anthropologue: je m'intéresse à la religion musulmane comme ressource pour les habitantes du quartier. Pourtant, plus que ma prise de position en faveur de la communauté et de sa créativité, c'est un séjour de trois ans en Palestine qui attire la sympathie: dans l'histoire bafouée des Palestiniens, les femmes lisent le destin de la diaspora musulmane tout entière.

Entre nous, la relation se joue désormais sur le mode de l'assimilation, comme si me faire entrer dans le groupe réclamait une démarche de conversion de ma part. Ma résistance aux attentes prosélytes me conduit à réfléchir à l'adhésion – et ses enjeux – à la religion musulmane: en situant le féminin dans le domaine d'une altérité à dompter, le discours patriarcal de l'islam ne se rejoue-t-il pas avec moi à travers la parole des participantes? « Qu'as-tu contre l'islam? », telle est la réaction qui m'est parfois adressée. Dans cette communauté de diaspora où les femmes semblent investies d'une

tâche – affirmer la pureté du groupe –, « se tenir au bord » suscite des fantasmes d'intrusion. Heureusement, ma démarche est comprise par Nadia et Salha, deux enseignantes dont la quête d'origine résonne avec ma démarche de recherche.

2. Nadia et Salha, figures de transmission

Femmes instruites et à la personnalité bien trempée, Nadia et Salha sont arrivées en Belgique par le biais de leur mariage, au cours des années 1980. Toutes deux sont lettrées du fait de leur scolarité au Maghreb (2) et de leur fréquentation assidue du Coran. Préconisant un recours collectif au religieux pour leur communauté, elles m'expliquent que leur projet est né d'un constat, celui du naufrage identitaire de leurs coreligionnaires nées en Belgique, imputable selon elles à une ignorance de l'islam et à une méconnaissance de la langue coranique.

Dans cette démarche, Nadia et Salha affirment prendre le relais des sociabilités traditionnellement chargées de la transmission du savoir religieux en islam: l'imam de quartier et la famille (Haenni, Holtrop, 2002). Parce que la parole de l'imam s'adressait en priorité aux hommes, elle ignorait la quête de piété des femmes du quartier. Affectée par l'exil, la famille se montrait quant à elle déficiente dans son rôle de transmission.

Animées par une « passion de l'origine » (Benslama, 2002, p. 30.), les deux femmes prônent une remoralisation de la communauté musulmane, en présentant la vie de Mahomet sur le mode de la nostalgie et de la perte: strict modèle de l'orthopraxie musulmane, la vie prophétique est l'horizon vers lequel il faut tendre, dans un désir d'exil de l'ici et du présent.

Nos deux enseignantes multiplient les prédications ouvertes: elles prodiguent conseils et récits édifiants lors de conversations avec leurs pairs, mais aussi les jours de noces, de baptême et de deuil, tous événements liés à la vitalité de leur communauté. Dans un souci de « témoigner pour Allah », elles proposent gratuitement des enseignements religieux dans plusieurs mosquées et associations de quartier, alternatives informelles et locales aux cours donnés à la très officielle mosquée du Cinquanteaire (3).

Marquant leur autonomie à l'égard des logiques consulaires de

leur pays d'origine, Nadia et Salha « bricolent » (4) le contenu de leurs prédications. De facture artisanale, l'islam qu'elles construisent puise certes dans le Coran, mais aussi dans le cadre urbain et moderne de prêches téléchargés sur Internet, de discours tenus par des savants télécoranistes sur les chaînes satellitaires du Moyen-Orient et des pays du Golfe – tous faisant l'apologie d'un islam rigoriste.

Est-ce parce qu'au moment de mon enquête ethnographique l'État belge se montre neutre vis-à-vis du religieux – encourageant de surcroît un développement associatif important, à la fois prépolitique et pluriel (Maréchal, 2008)? Nadia et Salha énoncent en tout cas la facilité à vivre leur religion en Belgique, où les habitants jouissent d'une liberté d'expression et de rassemblement. Par contraste, au Maroc, les réunions religieuses seraient fréquemment associées au projet terroriste. L'islam y serait « populaire, étroit, et en faveur de l'homme ». Tout en arguant de l'impossibilité financière d'un retour au pays, Nadia et Salha soulignent enfin le « mérite » à être musulmane en Belgique, dans une société « qui ne rappelle en rien à l'islam » et où « tout incite à aller du côté du *harâm* » – du sacrilège.

« Se rassembler autour du cordon d'Allah » pour « glorifier » son nom – l'adorer, telle est l'injonction coranique à laquelle répondent leurs cours d'alphabétisation arabe, de psalmodie du Livre, leurs enseignements thématiques et leurs cercles de conversation religieuse. Attentives à « ce qui fait corps » pour le groupe, les deux enseignantes soulignent que l'étude et la prière représentent « la colonne vertébrale du religieux », « chaque os de l'être humain » réclamant « une aumône pour Allah ».

Autrefois prérogative des hommes, l'apprentissage du Coran et la domestication de l'Écrit génèrent un *habitus* lettré chez celles qui, hier encore, étaient analphabètes, locutrices de seuls dialectes marocains et de bribes de français. À l'origine de subjectivités religieuses nouvelles – puisque fondées sur l'Écrit – l'accès direct au Texte génère chez les participantes un nouveau rapport au corps, désormais soumis au régime de l'observance. Ici, le religieux est invité à s'établir dans le repli des maisons : Nadia et Salha encouragent leurs étudiantes à inscrire leur foi au cœur du quotidien. Jeûner régulièrement, accomplir ses prières, proférer une parole pondérée auprès des parents, amies et voisines ; mais aussi psalmodier le nom d'Allah durant les activités domestiques, écouter des chants religieux pen-

dant les voyages en voiture, remplacer les photos murales par des calligraphies à la louange d'Allah, régler les sonneries des téléphones portables sur des invocations, etc., constituent pour elles quelques gestes d'une orthopraxie musulmane, tissée de piété et de soumission à Allah.

3. Un islam qui fait loi

Lors des cercles de conversation religieuse et des cours thématiques, Nadia et Salha assoient l'autorité de leur discours sur celle, divine, de la Parole du Coran. Elles illustrent leurs propos – « preuves » à l'appui disent-elles – au moyen de citations et d'exemples irréfutables trouvés dans le Livre, à l'aide d'une démarche qu'elles souhaitent ainsi empreinte d'une modernité rationaliste. Minutieusement choisis, les enseignements du Coran sont l'occasion de reformuler au sein des mosquées et des maisons ce qui, dans la société belge, s'avère étrange et déroutant pour les participantes: la confusion du masculin et du féminin, le brouillage des générations et le non-respect des aînés, l'individualisme et l'orgueil, l'athéisme, l'absence de pudeur et la quête hédoniste des corps, tous traits qui offrent au séjour belge la saveur de « l'exil » et prêtent à la Belgique les traits d'un faux parent adoptif.

Certaines participantes, peinant à s'identifier au Belge et sans doute à « le penser », l'affirment alors: la communauté maghrébine de Belgique se trouve aux prises avec des sentiments d'incomplétude et de perte de pureté. Mais si le vécu de désaffiliation des participantes s'exerce en rapport à la société belge, il se joue également à l'égard du Maroc, où les femmes se rendent lors d'annuels retours à l'occasion des vacances. Parce qu'elles y sont confrontées au délitement « des valeurs de l'islam » – la pudeur, la solidarité, l'honnêteté, le respect du prochain, l'affabilité, toutes affirment que « là-bas, l'islam n'existe plus ».

Par contraste, le Coran est présenté comme un ouvrage investi de forces salutaires, à même de ressourcer le groupe et de l'unir. Bastion préservant du désordre, il est « grâce et guérison », véritable « pharmacie où l'on trouve tous les médicaments, pour tous les maux ». Pourvoyeur de règles immuables, le Livre ordonne le monde là où règne « le mélange », en se profilant comme « un frein qui empêche de tomber dans l'interdit ». Simplifiés, ses enseignements rappellent

aux participantes ce que sont le masculin et le féminin ; ils indiquent les qualités du « bon » ou « vrai » musulman et précisent ce que devraient être les liens au sein de la collectivité musulmane – je reviens plus loin sur ce point. Enfin, ces enseignements font une large place aux thèmes de « l’ici-bas » et de « l’au-delà », et énumèrent les tourments de l’outre-tombe qui guettent ceux qui n’auront pu renoncer à toute conduite contraire à l’orthopraxie musulmane. Les chemins de l’observance et du salut par les œuvres sont encouragés, dans un discours obnubilé par la notion de repentir. Inique et « souillé », le monde de l’ici-bas est présenté comme un passage, une épreuve pour la foi. De là, la nécessité d’y réagir avec patience et détachement, afin de regagner l’Ailleurs pur et merveilleux de l’au-delà : espace d’hospitalité véritable, le paradis sera le lieu de la communauté musulmane réunie.

Gage de forces, la cohésion collective est encouragée ; la quête du Même et de sa production se trouve stimulée. Ici, l’uniformité du corps collectif est vantée comme contenante et soutenante, la parité entre musulmans étant posée comme naturelle. À grand renfort de proverbes, Nadia et Salha rappellent que ceux-ci « forment les dents d’un même peigne », qu’ils sont « des miroirs les uns pour les autres » et que « le loup ne s’attaque pas au troupeau, mais à la brebis seule ».

Face au brouillage des identités sexuées (Dubar, 2000) et pour redéfinir la conjugalité, le Coran est évoqué comme un juste référentiel. Tout en réfutant la notion de « féminisme » – associée à l’impérialisme culturel de l’Occident – Nadia et Salha rappellent la parité homme-femme prônée par l’islam, à grand renfort de récits au sujet du Prophète et de ses épouses. Dans leurs mots, elles évoquent leur communauté aujourd’hui désertée par la fonction d’autorité. Elles mentionnent la fragilisation de la famille patriarcale – la chute « du mythe du père » (Benslama, 2002, p. 38) – bref, « la fin des hommes » musulmans, si peu invités à se profiler en sujets dans la cité belge. Encourageant leurs élèves à faire corps uni autour de leur famille, les enseignantes préconisent alors l’observance des vertus d’obéissance, de fidélité et de retenue envers les époux.

Investi comme un « ici » à habiter, le corps est façonné en un instrument de salut : au cœur des préoccupations des participantes, l’attention à lui se dessine sur le mode de la décence, l’intégrité morale

des femmes musulmanes s'éprouvant par le corps. A contre-courant des injonctions de la modernité belge, il convient d'effacer la séduction des chairs, abritées dans l'habit et l'espace.

Sans doute l'importance accordée au corps féminin et à sa pureté revêt-elle un rôle essentiel dans la fabrication des identités collectives en diaspora : éviter le métissage, reproduire le groupe et assurer sa pérennité (Lacoue-Labarthe, 2008), tel semble bien être le rôle assigné aux femmes. Est-ce alors un hasard si l'alliance exogame avec « le Belge » non musulman et la promiscuité à ses côtés dans l'espace des hôpitaux et des morgues agitent de puissants fantasmes de pollution ? Rangé du côté d'une altérité adverse, panoptique et intrusive, « le Belge » est susceptible de délier le corps du groupe à son contact centrifuge.

4. Un islam qui fait lieu

Face au vécu de double désaffiliation des femmes – au regard à la fois de la Belgique et du Maroc – la langue du Coran se profile-t-elle comme un idiome dont la pratique ouvrirait la voie à un « islam-patrie » ? Les femmes le précisent en tout cas : le suivi des enseignements coraniques tisse une appartenance – il permet de s'approprier un patrimoine « méconnu jusqu'alors. Dans une identification de la culture au religieux, certaines précisent qu'« être musulmane », c'est tenir à sa culture, dans un contexte où « tout de la culture arabomusulmane est dénigré ». Beaucoup soulignent dans quelle mesure leur projet est bien lié à leur génération. En effet, si les aînés étaient pieux, « ils n'avaient pas les mots pour transmettre leur foi ». Ignorant des textes, leur islam était « insuffisant », il « n'habitait pas leur vie ». « Nous avons donc raté beaucoup de choses, regrettais l'une des participantes. Nous étions perdues dans notre propre langue, notre propre culture. Mais avec l'âge, nos racines et notre religion sont revenues. »

Mobilisant la mémoire du collectif, « les cours de religion » sont alors l'occasion de « retrouvailles avec soi-même ». Dans un vocabulaire relevant de la santé mentale, les participantes vont jusqu'à parler de « psychothérapie de groupe » : elles évoquent « la pleine conscience d'être soi, musulmane » à laquelle elles sont conviées. Ensuite, elles formulent leur venue à l'enseignement scripturaire de l'islam dans les termes d'une « quête » : déplacé du groupe vers l'in-

dividu, le religieux s'inscrit ici dans les champs du bien-être et de la réalisation de soi. Il convoque les formes d'une piété centrée sur le sujet: dans les mots de chaque femme, il s'agit ainsi de « faire *son islam* ».

On l'aura compris, le référentiel religieux légitime ici une métamorphose, tout en permettant de rester dans un rapport de loyauté avec l'origine: la participation aux cercles coraniques transforme les femmes en autorités morales auprès de leurs parents et de leurs beaux-parents, dans des jeux de transmission à rebours.

5. Un islam près des sens

Qu'en est-il des réunions hebdomadaires tenues à tour de rôle dans les maisons, autour de la scansion du Coran et des chants prophétiques? Les participantes l'affirment, ces réunions hybrides « sont à la Belgique ce que le *hammad* est au pays » – un espace heureux où se mêlent appartenances, générations et statuts familiaux. Aussi ouvrent-elles sur un temps enveloppant et jouissif: « Quand je viens là, je suis dans mon bain », confiait une amie.

Il faut le souligner, ces réunions puisent dans des modes de sociabilité traditionnels où le corps et la sensualité sont centraux: le festin des mets précède celui des mots et des chants, à grand renfort de couscous, fruits et pâtisseries offerts par la femme qui invite. Une fois le partage des nourritures clôturé, les participantes entonnent des chants à l'unisson, à la gloire d'Allah et du Prophète. Certains de ces chants mobilisent une mémoire intime et familiale qui remonte à l'enfance. « On les a dans le sang, expliquent les femmes. Ce sont nos antidépresseurs : leurs paroles nous rappellent à Allah. Elles poussent à construire son foyer, sa communauté [...] ».

Ponctuée de percussions, la scansion du religieux s'accommode parfois aussi de mélodies populaires arabes, dont les textes licencieux ont été remplacés par des paroles islamiques (5). Autrefois proferés à l'attention de la bien-aimée, ces chants (*nashîd*) sont adressés à Mohammad, l'amant prophétique. D'autres chants enfin sont l'occasion de témoigner de l'état chaotique du monde et de la communauté musulmane humiliée, mais aussi de « demander pardon au Prophète », intercesseur des humains auprès d'Allah.

La psalmodie du Livre qui suit durant plusieurs heures s'articule,

elle, autour de la beauté formelle de la parole coranique. Gage de « sérénité », elle est le lieu affirmé du « lien avec Allah ».

Conclusion

Comment construire un « chez-soi » rassurant au sein d'un espace diasporique rangé du côté de l'étrange inquiétant? A la fin des années 2000, l'islam, et à travers lui son Prophète et son Livre, semblent offrir un tel lieu pour nombre de femmes marocaines rencontrées à Bruxelles. Etablis en creux de la société belge, dans le métissage et l'hétérogène, les collectifs coraniques mettent en œuvre des modes de socialisation modernes à l'intérieur d'une tradition. En partie étayés par celui que les participantes nomment « le Coran-pharmacie », ils signalent l'affirmation des femmes dans un champ religieux autrefois monopolisé par les hommes. Placé du côté du soin, l'islam qui s'y trouve à l'œuvre nourrit des pratiques de mise en lien porteuses de sens et de forces, là où ceux-ci faisaient défaut. Le corps des femmes y fait bloc, à la fois dans l'orthopraxie d'observances canoniques et dans l'ambiance festive de réunions domestiques.

Au sortir de ce texte, une question s'impose. Il y a moins de dix ans, fallait-il s'inquiéter du fait qu'en Belgique des cercles coraniques se constituaient dans un repli peu articulé à l'altérité non musulmane? Bien sûr. Il reste qu'à parcourir mes données ethnographiques d'alors, il semble qu'il y avait là, aussi, de quoi prêter l'oreille et saisir à quel point « l'exil (...) n'est pas uniquement une question de géographie, c'est aussi une culture de liens rompus et revendiqués » (Cobo, 2010). En ce sens, sans doute l'émergence des collectifs coraniques venait-elle interroger nos compétences d'accueil et de rencontre – notre sens d'une hospitalité véritable.

Aujourd'hui, la brûlante question de la *radicalisation* peut en partie s'entendre comme une quête de *ré-enracinement* de la jeune génération (Benslama, 2016, p. 37), parant aux sentiments de relégation et d'exil des parents. Proposer aux jeunes des dispositifs collectifs de médiation, où la question du tissage de leurs appartenances plurielles serait soutenue et travaillée (Jamouille, Mazzochetti, 2011, p. 322), pourrait réveiller chez eux le désir d'une insertion, citoyenne et responsable... N'est-il pas encore temps d'en faire le pari?

Notes

- (1) Afin de garantir l'anonymat des personnes, les prénoms d'origine ont été modifiés.
- (2) Nadia est marocaine, Salha est algérienne.
- (3) La Grande mosquée du Cinquantiennaire est financée et dirigée par la Ligue islamique mondiale, dont le siège se situe à la Mecque.
- (4) Sur l'islam traversé par les dynamiques d'individuation, cf. *i.a.* Dasseto (2000), Haenni (2005).
- (5) Haenni et Tammam (2004) ont dressé un constat similaire pour « la chanson islamique » en Égypte. Sur le thème des *nashît* en Europe, cf. El Asri (2015).

Bibliographie

- BENSLAMA F., 2002, *La Psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Paris, Aubier.
- BENSLAMA F., 2016, *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*, Paris, Seuil.
- COBO J.M., 2010, *Frères d'exil ; Espagne, médecine, politique*, Toulouse, Le pas d'oiseau.
- DASSETO F., 1997, « Islam en Belgique et en Europe : facettes et questions », in Dasseto F. (dir.), *Facettes de l'islam belge*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant.
- DASSETO F. (éd.), 2000, *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- DOUVILLE O., 1997 (dir.), « L'exil intérieur », *Revue Psychologie clinique*, 4, Paris, L'Harmattan.
- DUBAR C., 2000, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF.
- EL ASRI F., 2015, *Rythmes et voix d'islam. Une socio-anthropologie d'artistes musulmans européens*, Presses universitaires de Louvain.
- HAENNI P., HOLTROP T., 2002, « Mondaines spiritualités... "Amr Khâlid, 'shaykh' branché de la jeunesse dorée du Caire" », *Politique africaine*, 87, pp. 45-68.
- HAENNI P., TAMMAM H., 2004, « De retour dans les rythmes du monde. Une petite histoire du chant (ex)islamiste en Égypte », *Vingtième siècle*, 8, pp. 91-102.

- HAENNI P., 2005, *L'Islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil.
- JAMOULLE P., MAZZOCCHETTI J., 2011, *Adolescences en exil*, Louvain-la-Neuve, Academia-H.
- LACOUÉ-LABARTHE I., 2008, « Étrangères », *Étrangères, Diasporas, Histoire et Sociétés*, 11, pp. 7-11.
- LE GALL J., 2003, « Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal », *Anthropologie et Sociétés*, 27(1), pp. 131-148.
- MARÉCHAL B., 2008, « Courants fondamentalistes en Belgique », *Journal d'étude des relations internationales au Moyen-Orient*, 3(1), pp. 65-78.
- MARÉCHAL B., EL ASRI F., 2012, *Islam belge au pluriel*, Presses universitaires de Louvain.
- MARÉCHAL B., EL ASRI F., 2012, « L'islam belge en mouvement: quelques cadrages de réalités complexes », in Maréchal B., El Asri F., *Islam belge au pluriel*, Presses universitaires de Louvain.
- WEIBEL N., 2006, « La modernité de Dieu. Regard sur des musulmanes d'Europe libres et voilées », *Socio-anthropologie*, 17 & 18, pp. 85-96.
- ZEGHAL M., 2005, « Saints, héros et martyrs dans le monde musulman », *Archives de sciences sociales des religions*, 130, pp. 107-111.