

Islam en diaspora et territoires de la migration : Bengalis musulmans entre Londres et Sylhet (Bangladesh).

David GARBIN (Centre for the Study of Migration, Queen Mary University of London, Londres, Grande-Bretagne)

Il s'agit ici d'interroger l'expérience religieuse musulmane articulée aux dynamiques migratoires ainsi qu'à celles du déploiement transnational ou diasporique. Nous mettons plus précisément en relation la socialisation du rituel, les enjeux de statut, ainsi que l'ambivalence des représentations de « l'ici » et de « l'ailleurs » sous l'angle d'une géographie symbolique de la mobilité liée aux différents territoires de la migration. L'étude concerne une population de Bengalis musulmans originaires en grande majorité de Sylhet, une région rurale au nord-est du Bangladesh, une zone d'émigration post-coloniale vers la Grande Bretagne mais aussi depuis les années 70 vers le Moyen-Orient et plus récemment vers l'Amérique du Nord.

Mes analyses sont fondées sur une recherche de terrain dans l'East End de Londres, dans l'enclave ethnique du « Banglatown » (arrondissement de Tower Hamlets) et à Sylhet, notamment parmi les membres du village de Dipgram (nom fictif) situé dans le *thana* (sous-district) de Beani Bazar, à proximité de la frontière avec l'Etat indien de l'Assam.

Trois points sont plus particulièrement développés :

- La renégociation du lien rituel avec le territoire d'origine en termes « d'authenticité » des pratiques religieuses (face aux pratiques culturelles ou dites « hybrides » ou « syncrétiques ») en termes aussi de sacralisation des espaces migratoires ou post-migratoires.

- La question du rapport à la religion/religiosité (notamment le processus d'islamisation) des migrants de retour appelés *Londonis* ou des élites circulantes, c'est-à-dire des individus ou groupes qui circulent entre le *bidesh* (qui signifie en bengali le territoire étranger) et le *desh* (qui renvoie à la sphère d'origine selon plusieurs échelles, pays, région ou village du patrilignage) et qui ont des intérêts politiques/économiques dans (ou entre) les deux pôles.
- Enfin, l'impact symbolique de la transformation des *capitaux financiers* (envois d'argent et nouvelle richesse de la migration) en *capitaux éthiques* sur les structures locales et les représentations autochtones dans le territoire d'origine.

S'agissant du premier point, je partirai du contexte britannique. Parmi la myriade de groupes bangladeshis qui entendent « représenter la communauté » dans l'East End de Londres, je me suis intéressé aux dirigeants bangladeshis de la mosquée d'East London (une des plus importantes d'Europe) et des organisations affiliées (comme *Young Muslim Organisation*). Ces dirigeants occupent un rôle de plus en plus central, notamment du fait des partenariats tissés avec la municipalité de Tower Hamlets (avec des projets anti-délinquance, anti-drogue ou visant à limiter l'absentéisme scolaire). En parallèle à leurs activités comparables à celles des associations socio-culturelles laïques, l'objectif de ces acteurs (qui, pour la plupart, sont nés et ont grandi en Grande-Bretagne) repose sur l'islamisation/la réislamisation (*dawah*) des jeunes Bangladeshis britanniques, en mettant en avant un « mode de vie complet », une moralité et une identité décrite comme « positive », avec des références à la fraternité de l'*umma* qui transcendent les clivages ethniques ou nationaux. Dans le même temps il s'agit aussi de se démarquer des acteurs associatifs ou conseillers municipaux laïques qui, depuis les années 80, puisent dans le vivier des valeurs culturelles, nationalistes et laïques associées à la Guerre de Libération de 71 (contre le Pakistan) pour définir un projet éducatif en Grande-Bretagne.

Outre ce clivage entre sécularisme et islamisme rattaché à la réinterprétation des luttes pour l'indépendance du Bangladesh et qui renvoie aux tensions entre « culture bengalie » et « religion musulmane » dans la définition d'une identité bangladeshie, le point intéressant dans l'activité et dans les discours de ces acteurs islamiques tient à la mise en intrigue d'une citoyenneté de

British Muslim. Elle implique des stratégies de territorialisation ou d'affirmation collective qui donnent à penser l'articulation entre les échelles locales (comment peser dans l'espace politique municipal face aux projets des laïques, en termes de politiques identitaires ou d'accès aux ressources), nationales (comment se constituer un espace plus important dans les idéologies dominantes du multiculturalisme britannique en combattant l'islamophobie dans le contexte actuel de « *war on terror* ») et globales (avec des références à ce que l'on pourrait appeler la « communauté de souffrance » de l'*umma*).

Cette *articulation d'échelles* et les politiques de reconnaissance interne et externe laissent alors peu de place à des pratiques (d'investissements ou d'implication politique) uniquement centrées sur le village ou la région d'origine, comme c'est le cas des dizaines de comités composés de chefs de lignage (*matbor*) qui œuvrent depuis Londres pour le « développement » (*jonokollan*) du *desh*.

Du point de vue des modes d'agir religieux, la construction de cette appartenance sous-entend un rejet de « l'islam villageois » (*gramer Islam*) - souvent associé dans les discours à « l'islam des parents » - une catégorie qui englobe pêle-mêle, le culte des *pirs* (des guides spirituels charismatiques réputés pour leurs pouvoirs miraculeux) ou des *gurus*, le recours à des guérisseurs (*kobiraz*), la magie (*zodu*), la méditation influencée par le soufisme. La revendication de cette appartenance passe aussi par un rejet des pratiques qui sont décrites comme dénaturant la « pureté » de l'ordre moral et social religieux reconstitué en Grande-Bretagne, comme les festivals de rue ou le « Banglatown » mis en place par les laïques ou la réinterprétation par les jeunes des célébrations de l'*Aid ul Fitr* (qui marquent la fin du ramadan) dans le sens d'un événement festif, hybride et transgressif (où les jeunes circulent en voiture dans la rue en brandissant des drapeaux du Bangladesh - musique Hip Hop ou Drum and Bass en *background sonore*).

Enfin et surtout, la construction sociale et politique de cette citoyenneté s'accompagne d'une volonté de « désacralisation » du *desh* pour que le *bidesh* soit en quelque sorte « auto-suffisant » en matière de pratiques et d'investissement religieux. En d'autres termes, il faut achever le processus de « transition morale », c'est-à-dire le déplacement des dynamiques de socialisation du rituel du territoire d'origine vers celui d'ancrage, mais il faut aussi réorienter l'appartenance religieuse « communautaire » et l'affirmation publique de cette appartenance dans le sens de l'articulation d'échelles précédemment évoquée.

Car malgré l'institutionnalisation religieuse à Londres, l'usage social et symbolique du *desh* en matière religieuse et rituelle apparaît toujours important, que ce soit au niveau de l'expérience du retour ou celui de la maintenance des réseaux transnationaux entre des groupes de parenté élargis, séparés par la migration.

Par exemple, une bonne partie des *Londonis* transfère de l'argent au village (souvent avec des filières clandestines de transfert d'argent nommées *Hundi*) pour le sacrifice (*korbani*) de l'*Aid ul Adha*. Une des raisons récurrentes données à cette pratique est qu'en Angleterre « il n'y a pas de pauvres » (« *gorib manoush nie* ») rattachés au lignage à qui distribuer la viande. Or, les donations *publiques* aux « pauvres » occupent une place essentielle dans l'univers moral religieux et s'agissant du *korbani*, cet acte d'offrande permet (indirectement) de rendre hommage à Dieu. Depuis Londres, il permet aussi d'instaurer une continuité symbolique, d'atténuer la rupture avec le village, d'atténuer la remise en question de l'indivision foncière, fondatrice de la réciprocité domestique ou lignagère idéale. En outre, la propriété *essentielle* de l'environnement (*batash*) du *desh* opposé à celui du *bidesh*, séculaire, non-musulman, c'est-à-dire « décadent », est aussi souvent évoquée pour justifier l'envoi au Bangladesh d'un fils dépendant à la drogue ou impliqué dans les « gangs » (« il faut qu'il réapprenne la culture, le *batash* est trop mauvais à Londres », me disait-on souvent). De même, en dehors des considérations politiques d'alliance exogame, le mariage arrangé entre un garçon du *bidesh* et une fille du *desh* (« *a village girl* », souvent de la même localité) est aussi souvent légitimé par les « déviances » des filles du *bidesh*, c'est-à-dire leur supposé moindre respect de la pratique ou de la modestie religieuse influencée par « l'environnement occidental ».

Face à la persistance de cette pertinence sociale ou sacrée du *desh* opposée à la sécularité ou à l'immoralité du *bidesh* (du non-*desh*), les acteurs islamiques à Londres mettent en avant leurs efforts d'élaboration d'un « environnement approprié » (islamisation des espaces locaux, luttes pour la reconnaissance externe, institutionnelle – au niveau interne : *dawah*, luttes anti-drogue qui passe par la « psychothérapie islamique », travail social, projets destinés à résoudre les conflits entre bandes rivales) mais aussi la mise à distance de l'ensemble ethno-culturel bengali par rapport à l'ethos islamique construit comme universel et global. Le discours est alors centré sur la notion d'authenticité religieuse ou coranique (*adab*), qui permet par exemple aux filles des associations de jeunes musulmanes de renégocier les rapports de genre dans l'enceinte domestique ou, en ce qui concerne le mariage arrangé, de remettre en question les critères d'origine géographique à Sylhet ou les transactions liées à la « dot » (*zotuk*), décrite comme relevant de l'hindouisme.

Mais cette notion « d'authenticité » liée aux croyances, aux pratiques et aux espaces sacralisés est constamment soumise à contestation. Ainsi, si on prend comme exemple les rituels associés à la mort et à l'enterrement, nombre de familles transfert le corps d'un défunt primo-migrant à Sylhet où les rituels seront alors conformes à ce qui est décrit comme la « tradition », ces rituels n'étant pas réalisables à Londres (l'ablution du corps par les membres de la famille, l'enterrement en pleine terre, sans cercueil). Les *morrubis* (anciens) expriment souvent le souhait d'être enterrés sur les terres du lignage en mettant en avant l'idéal social de la parenté d'origine. Dans les discours, cette authenticité sociale et rituelle doit alors garantir le passage vers l'*Akhirah* (l'Au-delà).

De leur côté, les dirigeants de la mosquée soulignent l'injonction coranique d'un enterrement rapide dans le pays du décès (dans les carrés musulmans des cimetières de l'est de Londres) et mettent en garde les familles contre l'utilisation de produits chimiques contenant de l'alcool (qui est *haram/illicite*) dans le processus d'embaumement de la dépouille avant son transfert par avion. Nous sommes donc ici dans une sorte « d'entre-deux diasporique » où les acteurs islamiques à Londres - qui s'efforcent de construire un cadre acceptable de pratiques ainsi qu'un espace de transmission « ancré » en Grande-Bretagne - doivent négocier la maintenance du lien avec le territoire d'origine en matière de socialisation du rituel.

Pour d'autres catégories de migrants ou de *Londonis* cette sphère de la « communauté morale » religieuse est considérée comme une véritable ressource en termes de stratégie de statut dans l'espace d'origine, à Sylhet. Ici il s'agit plus particulièrement de ceux qui ont des intérêts économiques ou fonciers à maintenir ou à accroître ou qui sont engagés dans les caisses de villages, les comités de développement, dans la sphère de la politique transnationale, c'est-à-dire dans les principaux partis politiques bangladeshis qui ont des sections à l'étranger. Mais ici l'usage du religieux réside moins dans la transmission d'un mode d'agir et de croire purifié des « syncrétismes » jugés néfastes que dans la volonté de *distinction* : les élites circulantes *Londonis*, tout comme les migrants de retour du Moyen-Orient ou d'Amérique du Nord (et leur famille), peuvent en effet financer la construction de mosquées, de *madrassahs*, payer des cours d'arabe aux enfants du lignage, effectuer le pèlerinage à La Mecque (*Haz*), sacrifier quatre ou cinq vaches pour l'*Aid*, maintenir les femmes dans un strict *purdah* au village, grâce à l'argent de la migration. Dans les processus de distinction, le *pôle négatif* n'est plus « l'islam villageois » mais bien « l'islam des pauvres » (des paysans sans terre, des métayers, bref, des non-migrants), c'est-à-dire là encore la vénération des *pirs*, le mysticisme, la consommation de *ganja* ou le pèlerinage au mausolée de Shah Jalal (un missionnaire soufi qui a islamisé la région au 14^{ème}

siècle). La nouvelle respectabilité religieuse liée aux ressources financières des *Londonis* ou aux envois d'argent est alors un vecteur puissant d'affirmation de l'*izzat* (prestige/honneur) au niveau local et en même temps permet de formuler un *contre-récit* face aux critiques qui portent sur l'allochtonie ou l'illégitimité de la mobilité sociale des migrants de retour ou des familles de migrants. Car, comme le note Monique Selim, « *un des traits fondamentaux de la société bangladeshie est de ne pas scinder l'éthique et le hiérarchique : le capital éthique est – dans les représentations – l'attribut de la supériorité légitime. Privée de ce capital éthique, la prééminence sociale devient révocable, parce qu'elle se pare d'injustice* ».

En considérant cet aspect de l'impact de la migration sur le territoire d'origine on pourrait alors rattacher la polarisation économique et foncière entre migrants (ou ceux qui sont connectés au *bidesh*) et non-migrants à une polarisation *idéologique* : les pouvoirs du *desh*, du terroir local (par exemple les croyances liées aux miracles des *pirs* ou des *gurus*) tendent à être supplantés par le pouvoir du *bidesh*, dans sa déclinaison locale, dans la mesure où cette déclinaison locale renvoie à une authenticité islamique, à un scripturalisme opposé aux pratiques dites syncrétiques ou « impures ».

En d'autres termes, définir ce qui est acceptable, légitime, « authentique », dans l'univers des pratiques, des croyances et surtout du savoir religieux, tend alors à devenir le monopole de ceux qui peuvent se permettre une *orthopraxie* musulmane, c'est-à-dire ceux qui sont en mesure de transformer le *bideshi taka*, « l'argent de l'ailleurs », en capitaux symboliques, en nouvelle respectabilité communautaire.

Toutefois, dans les représentations locales cette polarisation entre le déclin économique et spirituel du *desh* et la toute-puissance miraculeuse du *bidesh* en matière d'accès au « sacré légitime » doit être nuancée car les visions autochtones de « l'ailleurs » restent ambivalentes.

Dans la culture populaire, dans les récits villageois, cette migration est décrite comme une « fièvre » (*bemar*) qui non seulement vide le pays de « ses jeunes » mais qui également subvertit l'ordre religieux préexistant quand, par exemple, les *mullahs* rasent leur barbe pour faire les photos du passeport avant de partir à l'étranger :

Zagha zommi bikri kor !
Vends tes terres [cultivables] et toutes tes possessions !
Tara tari passeport kor !
Fais faire ton passeport rapidement !
Dinto goya zaine...

Le temps passe vite...

Bhai bondura zotoi sillo shokole Londone guelo.

Tous tes frères et tes amis étaient ici, mais depuis peu, ils sont tous partis à Londres.

Deshta uzar hoilo ki kori upai ?

Le *desh* est devenu vide, que doit-on faire ?

Ar mullah monshi jotoi sillo sokole dewana hoilo.

Même les *mullahs* et les *monshis* [religieux] sont tous devenus fous.

Fotota tullite betai darita mundaire...

Pour faire les photos [du passeport], ils ont rasé leur barbe...(Extrait d'une chanson collectée à Dipgram)

Il y a aussi nombre de représentations sur les comportements des *Londonis* qui reviennent au pays et qui seraient irrespectueux de la moralité religieuse :

London deshe takhe maya,

Il y a une magie au *desh* de Londres,

Purdah khaida kitchu ni.

Il n'y a ni *purdah* ni respect [des valeurs].

Maze maze ek dui shoyta izer soke dekha zai deshe...

Parfois, je peux en voir plusieurs qui reviennent au *desh*...

Hodikare shop shoman.

Là-bas [au *bidesh*], ils sont tous pareils.

Ki bollo ? duker bishoi...

Qu'en dire ? C'est une triste fable...

Nosto oilo korruf mosolman.

Ils sont de mauvais musulmans.

Balia koi Allekh'um ni.

Ils ne répondent pas « *Allekh'um* » [après qu'on les salue par « *Salam'Allekh'um* »].

(Extrait d'une chanson collectée à Dipgram)

A cette ambivalence (ou à ces processus de *renversement* dont parle A. Sayad avec l'*El Ghorba* à propos de la migration algérienne) s'ajoute aussi l'aspect changeant des « cultes locaux » (la tradition des *pirs* peut être réinventée dans le sens d'une plus grande orthopraxie comme les célébrations de l'anniversaire de la mort Shah Jalal) mais aussi en fonction de l'islamisation rurale et du rôle de plus en plus important des groupes religieux comme le Jammât i Islami (et des tribunaux de village reposant sur la Loi Coranique), dans ce pays dont les valeurs laïques ont été peu à peu érodés depuis les années 80.

J'ai voulu montrer les différentes représentations souvent ambivalentes voire concurrentielles des territoires de la migration/de la diaspora que ce soit dans l'espace d'ancrage ou d'origine et

sous l'angle de l'appartenance religieuse. Avec la recréation du *desh* au *bidesh*, et l'islamisation des espaces dans l'East End de Londres, les rituels tendent à s'effectuer en Grande-Bretagne mais pour beaucoup de primo-migrants on peut observer une maintenance d'un lien rituel avec l'origine qui s'accompagne aussi d'arrangements de parenté dans la gestion du foncier (*zommi*) ou d'un petit patrimoine commercial (boutiques dans le bazar) à Sylhet. Pour d'autres migrants, qui réintègrent la communauté d'origine ou qui sont impliqués dans la politique transnationale, on observe la mobilisation d'un capital éthique dans des stratégies de statut et de distinction. Quant aux jeunes des associations musulmanes, ils sont déconnectés des enjeux de statut et d'*izzat* à Sylhet. Pour eux, il s'agit moins d'une inscription individuelle à la « communauté imaginée » de l'*umma* - opposée au côté réducteur voire « rétrograde » (*backward*) de l'appartenance villageoise ou bengalie - que de situer une expérience quotidienne ou politique dans le sens d'une articulation local/national/global. Une articulation qui laisse peu de place à des formes d'appartenance liées aux « racines » ou à la réinterprétation de ces « racines », qui laissent encore moins de place à des formes d'investissement dans l'espace d'origine, au *desh*.